MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2019/1 (63. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

A magyar filozófia történetei

Szerkesztette Olay Csaba és Varga Péter András

Tartalom

A magyar filozófia történetei (Olay Csaba – Varga Péter András) 5

TANULMÁNYOK

Mester Béla: A magyar filozófiatörténet-írás múltja és jövője 11
Szijártó M. István: Rendi kompromisszum – alkotmányos konfliktus 23
Penke Olga: A szabadság és a törvényesség összefüggései Montesquieu 18. századi magyar visszhangjában 30
Fórizs Gergely: A kritikai filozófia értelmezése Márton István Krug-kompendiumában (1820) 41
Perecz László: A konstrukciótól a dekonstrukcióig. Az „egyezményes filozófiai iskola" historiográfiájához 56
Ungvári Zrínyi Imre: A partikularitás fokozatai. A böhmi filozófia toposza és a Böhm-kultusz 65
Székely László: Palágyi Menyhért mint a magyar filozófiai gondolkodás materialista-forradalmi meghatározottságú tradíciójának alternatívája 79
Somos Róbert: Kornis Gyula tudományfilozófiája 104
Laki János: Három tudománykép. Az 1970–1980-as évek magyar tudományfilozófiájához 122
Tverdota Gábor: Mannheim Károly mint transzdiszciplináris gondolkodó és az értelmiségszociológia problémája 143
Zuh Deodáth: A művészettörténet mint az elméletalkotás motorja. Semper, Riegl, Lukács 156
Fehér M. István: A lukácsi életmű periodizálásának kérdései és a Lukács-kutatás helyzete 186
Valastyán Tamás: A társadalmiságtól az üldöztetésig. Vázlatos portré Vajda Mihály gondolkodásáról 200

KÖSZÖNTÉS

Weiss János: Heller Ágnes és a *Magyar Filozófiai Szemle*. Kis magyar filozófiatörténet 213

MEGEMLÉKEZÉS

Somos Róbert: Kövesi Gyula / Julius Kovesi – egy elfeledett magyar-ausztrál filozófus 231

SZEMLE

Szabó Tibor: Lukács György és a radikális praxis? 243
Marosán Bence Péter: A valóság önvallomásai 246

E számunk szerzői 255
Summaries 257

A magyar filozófia történetei

„Fontos volt gondolkodni magáról a konferencia tárgyáról, a magyar vagy magyarországi filozófia létéről, nem-létéről. Ha létezik, miért létezik, ha nem, akkor milyen érvek szólnak az utóbbi feltételezés mellett" – e szavakat olvashatjuk az 1992. június 11. és 13. között Miskolcon rendezett, úttörő jelentőségű magyar filozófiatörténeti seregszemle konferenciakötetének előszavában (Veres 1994. 7). A beszámoló szerint a konferencia négy előadója is e kérdést elemezte, s ennek megfelelően a rendezvényt dokumentáló könyvben hangsúlyos szerepet kapott a módszertani–metafilozófiai *Kérdésfeltevések a magyar filozófiáról* szakasz, sőt még a tárgyszintű előadások egy részét is a hasonló jellegű *Időszerűség és filozófia* szakaszcím alá sorolták, ezzel a könyv anyagának bő harmadát a módszertan–metafilozófia témájához utalva. Ez a módszertani-reflektív érzékenység az újrakezdés lendületes pillanatának volt sajátja: „a jelenkori kutatások összegzése – immár szabadabb légkörben – értékes levéltári dokumentációs anyagra épített elemzésekkel, új és gazdag információkkal, komparatív eszmefuttatásokkal, életműértelmezésekkel" sejlett fel a horizonton (uo., 8); a rendezvényről címlapon tudósító megyei sajtó pedig feliratban hirdette: „Ezentúl minden évben" sor fog kerülni a konferencia folytatására.[1] Az elmúlt évtizedek tudományos életének realitásait belülről ismerő olvasót persze aligha lepi meg, hogy ehhez képest a konferenciakötet megjelenése is éveket csúszott, s ez idő alatt több szerző más megjelentetési lehetőséget keresett szövegének.

Leginkább talán azon mérhető le a magyar filozófia kutatásának megváltozott helyzete, hogy negyedszázad múltán, egy más intézményi konstellációban, habár hasonló csillagzat alatt született, többnapos, seregszemle jellegű magyar filozófiatörténeti konferencia ezt a kérdésfeltevést, amelynek hosszú

[1] Észak-Magyarország 48/140. 1–2. (1992. június 15.). Két hónappal később, 1992. augusztus 16. és 18. között került sor Budapesten a *Magyar filozófusok világtalálkozójára*, amelynek egyik szekciója szintén a magyar filozófiatörténettel foglalkozott, lásd *Magyar Filozófiai Szemle* 38/34. 421 (1994). Az 1988-tól kezdődő éveket a résztvevő is úgy látta, mint amikor a magyar filozófia „iránti érdeklődés fellángol", akár „valaminő rendszerességet is" követve (Egyed 1994. 577).

árnyéka évtizedekig rávetült a magyar filozófiatörténet kutatására – a diszciplína legnagyobb módszertani vitájának kiinduló kérdése még az évezred fordulóján is így hangzott: „Létezik-e magyar filozófiai hagyomány?”[2] –, immár nem tekinti az alapvető orientációs pontnak; még akkor sem, ha távol állunk attól, hogy e módszertani kérdést megnyugtató módon le tudjuk zárni (nem is beszélve arról, hogy kiaknázzuk annak igazi filozófiai tétjét). A 2018. február 8–9-én *A magyar filozófia történetei* címmel, az ELTE BTK és az MTA BTK Filozófiai Intézeteinek társszervezésében, két helyszínen megrendezésre került konferencia, melynek kezdeményezője Boros Gábor, fő szervezői pedig Hörcher Ferenc és Olay Csaba voltak, egy olyan strukturáló elvet kísérelt meg alapul választani, amely más diszciplínákban talán természetesnek számítana, nevezetesen a tárgyalandó anyag korszakok és irányzatok szerinti felosztását a kutatás évtizedei során kikristályosodott dátumok és tematikus választékok mentén: *Kora modern magyar politikai eszmetörténet (1500–1800)*; *A karteziánizmus után, a* Magyar Philosophiai Szemle *alapítása (1882) előtt*; *Teoretikus filozófia az intézményesült magyar filozófiában (1882–1947)*; *A Vasárnapi Kör*; *A Budapesti Iskola*; *Az 1970–1980-as évek*. A magyar filozófiatörténet egységes narratívájának, illetve e narratíva esetleges hiányának kérdésével – más historiográfiai felvetések, például az egyes filozófiai teljesítmények relevanciamércéinek kérdése mellett – csak a módszertani irányultságú *Hogyan írjuk a magyar filozófia történetét?* című kerekasztal foglalkozott, amelyhez az új idők jeleként *A magyar filozófia történetére irányuló digitális filológiai kezdeményezések* című módszertani kerekasztal társult.

A magyar filozófiatörténeti kutatás tárgyának létéről vagy nemlétéről folyó vita első pillantásra akár tökéletesen alkalmas lehetne azon filozófiai kakofónia illusztrálására, amely az utóbbi időben több mai magyar filozófus számára a filozófiai megismerés lehetőségére irányuló szkeptikus vélekedések megfogalmazására adott alkalmat. A szembenálló vélemények már a historiográfiai újrakezdés pillanatában kialakultak: „magyar filozófia nem volt soha” (Vajda 1991. 337) – „egyértelmű, hogy létezik magyar/magyarországi filozófiai hagyomány” (Veres Ildikó, in Perecz szerk. 2000. 1022); az időközben eltelt évek során pedig ez a talán sterilnek tűnő vita szerencsés módon egy kifejezetten módszertani érzékenységű (vö. például Mester–Perecz 2004; Mester 2017), a tárgyszintű szerzők nemzeti filozófia fogalmaira fókuszáló (vö. például Perecz 2008) filozófiatörténet-írói kutatómunka mozgatórugójává vált. Ennek során specifikus, az általános módszertani vita madárperspektívájából kevéssé látható felismerések is kirajzolódtak (például Mészáros András meggyőzően mutatta ki, hogy még a 19. századi iskolafilozófia számára is legalább olyan fontosak voltak a felekezeti

[2] Perecz 2000. 981. Amikor a *Szépirodalmi Figyelő* egy évtized múltán újra feltette a *Hogyan írjunk magyar filozófiatörténetet?* körkérdést, annak kiindulópontja ismét az volt, hogy „beszélhetünk-e egyáltalán jellegzetesen magyar filozófiai hagyományról” (Demeter 2013. 28).

különbségek, mint a nemzetiek; lásd például Perecz szerk. 2000. 1011; vö. Mészáros 2003); sőt, kísérlet történt a magyar nyelvű filozófia egy „a nyelvi lokalitást a filozófiai globalizmussal" összekapcsolni kívánó, vállaltan szubsztantív felfogásának megfogalmazására is (Mezei 1999. 92).

Abban az értelemben nyilvánvalóan nem lehetséges magyar filozófia, hogy a filozófia egy partikuláris történeti ősalapítással rendelkező, a görögségben létrejött univerzalisztikus intellektuális tradíció, s ekképpen az ehhez a konkrét univerzalisztikus tradícióhoz inherens módon nem kapcsolódó önálló tradíciók *per definitionem* csak homonim, legalábbis csak analogikus értelemben nevezhetők filozófiának (hasonló filozófiafelfogást érvényesített a magyar filozófiai lexikográfia legutóbbi jelentős teljesítményének előszava is; lásd Boros 2007). Utóbbi megállapítást érdemes azonban az ellenkező irányból is szemügyre vennünk: *a ténylegesen létező magyar filozófia historiográfiájának* módszertani vitái *metafilozófiai tanulságokat hordozhatnak*, hozzájárulhatnak a filozófiatörténet, sőt a filozófia mibenlétének konkrét, történetileg lehorgonyzott megértéséhez (így tehát ezek a viták valóban szerepelhetnének a legutóbbi metafilozófiai értekezésekben, mégpedig nem pusztán illusztratív példaként). A jelen különszám tanulmányai ekképpen külön gazdagodhatnak, ha azokat tárgyszintű mondanivalójukon túl a magyar filozófia modern kutatástörténetében betöltött szerepük felől is megkíséreljük olvasni.

***

A lapszám egyes tanulmányai részben jól szemléltetik a fenti általános megfontolásokat, részben esettanulmányokat dolgoznak ki. Mester Béla *A magyar filozófiatörténet-írás múltja és jövője* című dolgozatában a nemzeti filozófiatörténet kérdését helyezi új kontextusba mind az európai filozófia történetében, mind a kulturális nemzetépítés történetén belül. Először áttekinti a magyar filozófiatörténet-írás fontosabb, átfogó kísérleteit a kezdetektől napjainkig, különös tekintettel a nemzeti művelődéstörténet és az egyetemes filozófiatörténet illeszkedésének szempontjára. Ezt követően felmutat a magyar filozófiatörténetben bevett módszereket és felfogásokat, valamint ezekhez kapcsolódó, félrevezető értékelési és interpretációs eljárásokat, hogy végül ezekkel szemben vázoljon egy olyan filozófiatörténet-írást, amely a nemzeti művelődéstörténeti keret megőrzésével a magyar filozófia történetét elhelyezi a kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténet összefüggésrendszerében is.

Szijártó M. István tanulmánya – *Rendi kompromisszum – alkotmányos konfliktus* – azt a folyamatot vázolja, melynek keretében az uralkodó és a magyar rendek konfliktusaiban és kompromisszumaiban fokozatosan az alkotmányosság kérdése kerül a politikai gondolkodás középpontjába. A dolgozat megvilágítja a magyar politikafilozófiai gondolkodás történeti és társadalmi hátterét a reformkorban és a forradalom alatt, a kiegyezést előkészítő években, kitérve a kiegyezéssel kapcsolatos érvelések összefüggéseire is.

A szabadság és a törvényesség összefüggései Montesquieu 18. századi magyar visszhangjában című írásában Penke Olga Montesquieu 18. század végi hazai recepcióját vizsgálja három mű – *Perzsa levelek*, *A rómaiak nagysága és hanyatlása*, *A törvények szelleméről* – fényében. A tanulmány felmutatja a francia politikai gondolkodó intenzív jelenlétét a magyar szellemi életben, amit műveinek magyar fordításai és általa inspirált, 1790 körül publikált írások sora jelez. Penke körüljárja, miként képezi utóbbi írások jellegzetes témáját a szabadság és törvényesség összekapcsolása, s ennek jelentősége a társadalom egészséges működése érdekében.

Fórizs Gergely *A kritikai filozófia értelmezése Márton István Krug-fordításában (1820)* című dolgozatában azt elemzi, milyen képet kapunk a kritikai filozófiáról a Pápai Református Kollégium filozófiatanára, Márton István latin nyelvű összeállításából, melyet a maga korában híres gondolkodó, Wilhelm Traugott Krug munkáiból készített. Fórizs azt vizsgálja, miért fordult Márton a kritikai filozófia tisztázása végett a másodvonalbeli Krug munkáihoz ahelyett, hogy azt a nagyra becsült Kant írásai alapján értelmezte volna. Tézise szerint Márton István – és Krug – szemében a kritikai filozófia nem Kant gondolati vállalkozásával azonos, hanem egy eklektikus filozófiai megközelítés, mely a józan ész alapelvei szerint értékelte kritikusan a filozófiai elméletek érvényességét.

A konstrukciótól a dekonstrukcióig. Az „egyezményes filozófiai iskola" historiográfiájához című dolgozatában Perecz László az „egyezményes filozófia", „harmonisztika" néven számon tartott, a 19. században domináns bölcseleti mozgalom konstrukcióját vizsgálja, mely az alapítók, Heténi János és Szontagh Gusztáv, valamint a legfontosabb vitapartner, Erdélyi János alkotása. A dolgozat azt a folyamatot követi, melyben az egységesnek beállított iskola képe határozottan megkérdőjeleződik az utóbbi két évtized kutatása nyomán, mely ezáltal „dekonstruálja" a „konstrukciót".

Ungvári Zrínyi Imre *A partikularitás fokozatai. A böhmi filozófia toposza és a Böhm-kultusz* című dolgozatában Böhm Károly filozófiai teljesítményét akarja éles megvilágításba helyezni, amit egyebek mellett a böhmi életmű sokrétűsége nehezít. Dolgozatának tézise úgy hangzik, hogy amit közelebbről nem pontosítva „böhmi filozófiának" nevezünk, az egy azonosítható, képlékeny toposz a köztudatban, ám más kulturális toposzokhoz hasonlóan értelme egy racionális „magból" és ahhoz többé-kevésbé pontosan kötődő, „diffúz" jelentéshálóból áll.

Székely László írása *Palágyi Menyhért mint a magyar filozófiai gondolkodás materialista-forradalmi meghatározottságú tradíciójának alternatívája* címmel annak jár utána, miként nem veszik figyelembe Palágyi Menyhértet a 20. század második felének magyar gondolkodásában, melyet szerinte egy tágan értelmezett materialista-forradalmi filozófiai hagyomány dominál. A tanulmány bemutatja Palágyi nonredukcionista, vitalista ontológiáját és antropológiáját, fantáziaelméletét, valamint a demokratikus politikai rendszerek és a társadalmi szolidaritás iránti elkötelezettségét.

Somos Róbert *Kornis Gyula tudományfilozófiája* című írásában a kiemelkedően sikeres közéleti-tudományos karriert befutó Kornis tudományfilozófiai álláspontját veszi szemügyre. Kornis vonatkozó művei megkísérlik igazolni azt a koncepciót, mely a *Geisteswissenschaft*ként értelmezett történeti kutatást a pszichológiára alapozza. A tanulmány áttekinti Kornis tudományfilozófiájának jellegzetességeit, módosulásait és elméleti nehézségeit a korai *Okság és törvényszerűség a psychológiában* című írástól (1911) egészen legutolsó munkájáig (*Tudomány és társadalom*, 1944).

Laki János *Három tudománykép. Az 1970–1980-as évek magyar tudományfilozófiájához* című írásában három reprezentatív könyv alapján követi a tudomány fogalmának változását az 1970-es, 1980-as évek magyarországi filozófiájában. Az írás Szigeti József történetietlen dialektikus materializmusát, Bence György praxisfilozófiai megalapozású externalizmusát és Fehér Márta steril és termékeny relativizmus között megvont szociológiai distinkcióját tárgyalja. Az álláspontokat Laki a tudományos racionalitásról alkotott elképzelés, a tudományfejlődés és a relativizmussal szembeni védhetőség szempontjai mentén különíti el egymástól.

Tverdota Gábor *Mannheim Károly mint transzdiszciplináris gondolkodó és az értelmiségszociológia problémája* című tanulmányában Mannheim aktualitását két értelmezői stratégia – diszciplináris és transzdiszciplináris – szembeállításának vezérfonalával, s elsősorban az értelmiségszociológia felől közelíti meg. A transzdiszciplináris megközelítés szerint a tudásszociológia nem más, mint „értelmiségi beavatkozás", amely feltárja a tudományos gyakorlat társadalmi-politikai relevanciáját, s ezáltal motiválja a tudós értelmiségivé válását. Tverdota amellett érvel, hogy hosszú távon Mannheim tudásszociológiájának aktualitása annak függvénye, elismerjük-e transzdiszciplináris jellegét, ami egyben Mannheim önértelmezésének is kulcsa.

Zuh Deodáth *A művészettörténet mint az elméletalkotás motorja. Semper, Riegl, Lukács* című írásában a 19. század második felének nagy elméleti igényű művészettörténeti vizsgálódásait veszi szemügyre, melyek a művészettörténetből kívánnak átfogó fogalmi készletet meríteni a társadalom, az általában vett kultúra, s így a humán tudományok értelmezéséhez. Ennek bemutatása céljából tárgyalja a dolgozat azt, ahogy Alois Riegl feldolgozza Gottfried Semper művészetelméletét, s Riegl elmélete megjelenik a fiatal Lukács szellemtörténeti koncepciójában.

Fehér M. István tanulmánya – *A lukácsi életmű periodizálásának kérdései és a Lukács-kutatás helyzete* – a lukácsi életmű periodizálását és a Lukács-kutatás bizonyos aspektusait vizsgálja. Az írás azt a tézist fejti ki, hogy Lukács politikai állásfoglalásai – többek között kommunista fordulata – nem alkalmasak a gondolkodói út periodizálására, s általában véve félrevezető összekeverni Lukács pártortodoxiához hű deklarációit és gondolati műveit. A tanulmány megvilágító párhuzamokat von – többek között Hegellel és Heideggerrel – és gazdag szakirodalmi áttekintést nyújt.

Valastyán Tamás *A társadalmiságtól az üldöztetésig. Vázlatos portré Vajda Mihály gondolkodásáról* címmel bontja ki Vajda Mihály gondolati törekvéseinek alakulását az önreflexió és életkonstitúció két alapfogalmának összjátéka mentén. Az önreflexió Vajdánál a vizsgált problémához fűződő előzetes viszony, diszpozíció tisztázásának követelményét jelenti, míg az életkonstitúció fogalmával az emberi létezés kontingens, befejezetlen jellegét hangsúlyozza, elkerülve egyúttal annak absztrakt idealizációját. Vajda életművét Valastyán négy szakaszra tagolva mutatja be: a marxizmussal való számvetés, a fenomenológiai látásmód, az emberi létezés végessége motiválta szembenézés Heideggerrel és a személyes emlékezet élettörténeti rekonstrukciói.

A tematikus blokk tanulmányait szervesen egészíti ki Heller Ágnes köszöntője Weiss János tollából. Ez a születésnapjára szánt írás már nem kerülhetett Heller Ágnes kezébe: közvetlenül a lapszám nyomdába adása előtt értesültünk tragikus hirtelenséggel bekövetkezett haláláról. Bővebb megemlékezés munkásságáról a következő számban lesz olvasható. Terjedelmi okokból a magyar filozófiával kapcsolatos további írások is a következő számban jelennek meg.

Olay Csaba – Varga Péter András

IRODALOM

Boros Gábor (szerk.) 2007. *Filozófia*. (Akadémiai kézikönyvek.) Budapest, Akadémiai Kiadó.
Demeter Tamás (szerk.) 2013. Magyar filozófiatörténet. *Szépirodalmi Figyelő*. 12/3. 28–63.
Egyed Péter 1994. Az elfelejtett filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 38/3–4. 577–582.
Mester Béla 2017. A filozófia narratív emlékezete: megjegyzések a filozófiatörténet-írás módszertanáról. In Laczkó Sándor (szerk.) *Az emlékezet*. (Lábjegyzetek Platónhoz; 15.) Szeged, Státus. 377–391.
Mester Béla – Perecz László (szerk.) 2004. *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás. Recepció és kreativitás. Nyitott magyar kultúra*. Budapest, Áron.
Mészáros András 2003. *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*. Pozsony, Kalligram.
Mezei Balázs 1999. Európai magyar filozófia. In Csejtei Dezső – Laczkó Sándor (szerk.) *Európai integráció – európai filozófia*. (Ész – élet – egzisztencia, 6.) Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. 81–94.
Perecz László (szerk.) 2000. Üres-e a kamra? Körkérdés a magyar filozófiai hagyományról. *Magyar Tudomány*. 45/8. 981–1026.
Perecz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia"*. (Eszmetörténeti könyvtár; 7.) Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
Vajda Mihály 1991. Rehabilitálható-e a filozófia? *Magyar Tudomány*. 36/3. 337–340.
Veres Ildikó 1994. *Előszó*. In Veres Ildikó – Mezei Balázs (szerk.) *Gondolatok gondolatokról. A magyarországi filozófia történetéből című konferencia előadásai*. Miskolc, Felsőmagyarország Kiadó. 7–8.

MESTER BÉLA

A magyar filozófiatörténet-írás múltja és jövője

A magyar filozófia történetének önálló elbeszélésként való megkonstruálása az első, tudományos szempontból is komolyan vehető vállalkozástól, Almási Balogh Pál díjnyertes akadémiai pályamunkájától (Almási Balogh 1835) kezdve Erdélyi János nagy hatású és nagy ívű, bár torzóban maradt, először 1865–1867-ben megjelent munkáján (Erdélyi 1981a) keresztül egészen a közelmúltbeli kísérletekig a kulturális nemzetépítés reformkorban gyökerező programjának az örököse. A máról visszatekintve úgy tűnik, hogy a magyar filozófiatörténet szemléletmódját részint a 19. század irodalomtudományából, részint történettudományából vette, és bizonyos elemeiben akkor is megtartotta, amikor előbbiek már régen más elgondolásokat követtek. Ez a leírás a magyar filozófiatörténet-írás újabb korszakaira jól illik, ám éppen a 19. századi kezdetek vizsgálatánál nem feledkezhetünk meg arról, hogy a ma a filozófiatörténeti narratívumok mintáinak tűnő történeti diszciplínák *mint szaktudományok* a filozófiatörténet-írással párhuzamosan, azzal kölcsönhatásban alakultak ki, legalábbis a magyar művelődéstörténetben. (A magyar szemléletet is alapvetően befolyásoló nemzetközi színtéren ráadásul a filozófiatörténet mint szaktudomány jóval hamarabb jelenik meg, mint akár az irodalomtörténet, akár a történettudomány. Az utóbbi kettőről itt szigorúan csupán szaktudományként beszélek, megkülönböztetve a történetírástól és az irodalomesztétikai fejtegetések illusztrációiként már korábban is szórványosan megjelenő történeti áttekintésektől.)

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy fölvázoljam azt a kutatási programot, amely azzal kecsegtet, hogy a filozófiatörténet nemzeti elbeszélését új kontextusba helyezze mind az európai filozófia történetében, mind a kulturális nemzetépítés programjának történetén, a nacionalizmuskutatásokon belül. A föltárandó új kontextusok hatással lehetnek mind a részleteiben sohasem formalizált, ám látensen mindig is létező magyar filozófiai kánon szerkezetére, mind filozófiatörténetünk periodizációjára. Az első részben áttekintem a magyar filozófiatörténet-írás fontosabb kísérleteit az átfogó narratívum megalkotására Almási Balogh Pál pályamunkájától kezdve Erdélyi János művén keresztül a 20. századi áttekintésekig, illetve az ezredfordulón megjelent legújabb összefoglalá-

sokig, a vizsgálatban arra összpontosítva, hogyan oldja meg a filozófiatörténész a nemzeti művelődéstörténet és az egyetemes filozófiatörténet elbeszéléseinek az összeillesztését. A második részben sorra veszem a magyar filozófia történetírásában meghonosodott módszereket és szemléletmódokat, és az ebből következő néhány jellemző, ám félrevezető értékelési és interpretációs eljárást. Ezen belül elsősorban a nemzetközi szakmai közvélemény számára is jelentősnek számító (múltbeli) teljesítmény, irányzat vagy szerző felmutatásának, kiemelésének a kényszeréből, illetve a mereven értelmezett hatástörténeti keret alkalmazásából eredő tipikus hibákat, félreértelmezéseket elemzem. Írásom harmadik, befejező részében a már taglalt módszerekkel szemben olyan filozófiatörténet-írás lehetőségét vázolom föl, amely megtartja a nemzeti művelődéstörténeti keretet, ugyanakkor a magyar filozófia történetét beállítja a kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténet összefüggésrendszerébe is. Ezzel lazítja a hagyományos, egyoldalú recepciótörténeti megközelítést a filozófia egyetemes történetéhez való viszony tekintetében; végső soron pedig magát az egyetemes filozófiatörténetet is kiigazíthatja, néhány ponton tényszerűen is; ám lényegesebb, hogy akár szemléletében is módosíthatja. A módszertani megújulás nem jöhet létre anélkül, hogy újra ne gondoljuk a magyar filozófiatörténet-írás viszonyát más történeti jellegű szaktudományok hazai tárgyú kutatásaival. Természetesen ismét elsősorban a történettudomány és az irodalomtörténet némely mai törekvéséhez való viszonyt kell újragondolnunk.

I. NEMZETI ÉS EGYETEMES ELBESZÉLÉS A MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁSBAN A KEZDETEKTŐL NAPJAINKIG

Néhány korai kezdeményezést követően az első komolyabb kísérlet a magyar filozófiai hagyomány egységes elbeszélésként való megjelenítésére Almási Balogh Pál munkája (1835). Az írás intézményesen megfogalmazott elvárásra igyekszik választ adni, lévén a Magyar Tudós Társaság felhívására beadott (díjnyertes) pályamű. Érdekes megfigyelni, hogy a magyar filozófiának mint a nemzeti művelődési program részének a megformulázását már ekkor szinte probléma nélkül azonosnak tekintik a hazai filozófiai hagyomány narratívumának megalkotásával. (A másik alternatívában, amelyet több kelet-közép-európai szomszédos kultúra is követett, a jövőorientált tervezetek, avagy a jövőben a nemzeti szellemnek megfelelő filozófiák megalkotására vonatkozó víziók formájában jelenik meg az adott nemzet filozófiája.) Almási Balogh elé a Tudós Társaság pályakérdésének megfogalmazása három megoldandó problémát állított. Először is, mivel a *magyar filozófia* történeti alapozású helyzetleírását várta a kiíró a pályázóktól, az addig egyetemes elbeszélésként felfogott filozófiatörténetet bizonyos mértékig föl kellett tördelnie nemzeti szempontok szerint, hogy az egyes korszakokban például olasz–magyar, német–magyar stb. összehasonlításokat tudjon tenni.

A nemzeti szempont a jelen felé haladva egyre erősebb, olyannyira, hogy a kézirat leadását közvetlenül megelőző évekről szólván már a (francia nyelvű) belga filozófia is megjelenik mint önálló entitás, alig pár évvel a független Belgium létrejötte után (Almási Balogh 1835. 98–99). A kimondatlan előfeltevés szerint, ha említésre méltó új európai állam jön létre, akkor annak kell, hogy saját kultúrája, és azon belül filozófiája legyen. Ez a szempont néhol a régiségre is visszavetül: Aquinói Tamás egyaránt része a skolasztika egyetemes történetének és az olasz filozófia tárgyalásának, származási alapon, nem pedig a francia filozófiáénak, működésének helyszíne alapján (Almási Balogh 1835. 10). Másodszor, eleve a pályakérdés sugallta, később is igen jellemző elmaradottság-diskurzus keretein belül kellett értékeket felmutatni a hagyományban. A pályadíj kiírása ugyanis eleve értékessé, méltó tudományos vizsgálati tárggyá avatta a hazai filozófiai hagyományt, a kérdés megfogalmazása azonban mégis magától értetődőnek tekintette a magyar filozófiai kultúra elmaradottságát a Nyugathoz képest, és ennek okaira kérdezett rá. Az ellentmondásra Almási Balogh egyik válasza a reformkor *szabadelmű* ellenzéke kulturális nemzetépítési programjának az alkalmazása a filozófiára: a politikai szabadsággal, művelődési, iskolázási reformmal és a gazdaság tudatos fejlesztésével a filozófiai élet fölzárkóztatásának feltételei is megteremtődnek majd, hiszen ezeket a feltételeket láttuk megvalósulni a nálunk fejlettebb filozófiai kultúrák esetében is, amelyeket utol akarunk érni. A másik válasz a hazai filozófiai hagyomány megbecsülése, megismerése, az erre való támaszkodás szorgalmazása. Különösen feltűnő ez a motívum a magyar szerzők kiadatlan kéziratainak tárgyalásakor. (Például Bessenyei György kapcsán lásd Almási Balogh 1835. 79; Köteles Sámuel kapcsán ugyanott, 118.) Almási Balogh itt azt látszik sugallni, hogy ezeknek az ismeretlen teljesítményeknek a becsatornázásával a megújuló nemzeti műveltségbe lényegesen módosulhat saját filozófiai elmaradottságunkról alkotott elképzelésünk is. Harmadszor, a magyar filozófia újonnan létrehozott elbeszélését nem csupán az egyetemesből szintén általa éppen ebből a célból kiemelt más nemzeti elbeszélésekkel, hanem magával az egyetemes filozófiatörténettel is összefüggésbe kell hogy hozza. Almási Balogh megoldása középkori krónikairodalmunk eljárásával rokon. A történetíró gondja az volt, hogy a saját (pogány) történeti hagyományt biblikus keretbe állítsa, és ezt a magyarság Nimródra való visszavezetésével oldotta meg. Almási Balogh feladata hasonló: az egységesként felfogott magyar filozófiai elbeszélésnek minél távolabbi őst keresni, és összekapcsolni a filozófia egyetemes történetével. Az előkelő ősöket végül Horvát István nyomán a *szkíta, tehát magyar* bölcsekre vonatkozó görög hagyományban és a *cinikus, vagyis kun, azaz magyar* filozófiai iskolában találja meg, átértelmezve és fölhasználva a régi vágású egyetemes filozófiatörténeteknek a *barbárok filozófiá*jára vonatkozó toposzait (Almási Balogh 1835. 1–6). Nem időzik azonban sokat e mitikus kezdeteknél, valójában ő is a hazai latin forrásokkal indítja elbeszélését, ahogyan azóta is szokás.

Három évtizeddel később, Erdélyi János munkájában már sarkosabban fogalmazódik meg a nemzeti művelődéstörténet és az egyetemes filozófiatörténet elbeszélései összeillesztésének a problémája. Nem sokkal vagyunk túl az Erdélyi–Szontagh-vitán, amelyben Erdélyi határozottan képviselte a *filozófia egyetemességének* eszméjét, szemben az *irodalmak nemzeti* jellegével, azon az alapon, hogy az irodalom érzelmeket, lelki alkatokat ábrázol, amelyek értéke sokféleségük, míg a filozófiai argumentáció mindenhol és mindenkor az ész egyetemességén alapul. A vita Erdélyi János *A hazai bölcsészet jelene* című munkájával indul (Erdélyi 1981b), Szontagh Gusztáv válaszával folytatódik (Szontagh 1857), és csak Szontagh 1858-ban bekövetkezett halálával szakad félbe. Erdélyi e látványos elköteleződés után néhány évvel kezdett bele magyar filozófiatörténetébe, Almási Balogh korához képest egészen más művelődéstörténeti körülmények között, ám szintén az akadémia tudományszervezési programjának részeként (ugyan nem formális felkérésre, de Toldy határozott biztatására). Amíg a reformkorban a hazai filozófiai hagyomány elbeszélésének megalkotása a modernizált filozófiai élet megalapozását kívánta szolgálni, addig a Világost követő sokk után egyfajta leltárkészítésnek, számvetésnek jött el az ideje a további haladási irányról folytatott viták megalapozására. E körülmények között Erdélyi munkájának korabeli jelentősége a reformkor és az azt követő másfél évtized magyar filozófiai gondolkodásának az értékelése lett volna, amely részek azonban halála miatt már nem készülhettek el; a munka bevezetőjéből és az el nem készült részek előrebocsátott szerkezetéből, fejezetbeosztásából azonban mégis megítélhető a szerzőnek a nemzeti keretű filozófiatörténet lehetőségére vonatkozó koncepciója.

Erdélyi a nemzeti és az egyetemes elbeszélés összeillesztését úgy oldja meg, hogy a magyar elbeszélés fő szálává a mindenkori egyetemes elbeszélés szerinti vezető eszméhez való felzárkózás történetét teszi meg. Ehhez természetesen arról is véleményt kell nyilvánítania, hogy a filozófia egyetemes története honnan hová halad, és éppen mi benne a vezető eszme, ezt azonban kései korszakának hegeliánus meggyőződésével könnyen megoldja. Ahogyan az egyetemes filozófiatörténet halad a kezdetektől a hegeli beteljesedésig, úgy tart a magyar filozófia elbeszélése az egyetemes filozófiatörténet mindenkori eszméinek fokozatos megközelítése felé, míg azt végre eléri a magyar hegeliánusokkal (voltaképpen magával a szerzővel). A magyar elbeszélésnek ezen kívül sikerül egy belső, természetesen szintén hegeli ihletésű dinamikát is megadnia. A magyar bölcselet latin nyelven művelt *előkor*át követi a voltaképpeni történet attól a fordulóponttól számítva, hogy Apácai Csere János megjelenteti az első magyar nyelvű filozófiai munkának (is) tekintett enciklopédiáját, majd az akadémia megalapításától, vagyis a nyelvi után az intézményi fordulattól fogva, a magyar filozófia beteljesíti saját fogalmát, öntudatra ébred, és innentől kezdve maga írja a saját történetét. A filozófia nyelvének fő szempontként való kiemelése érthető a magyar művelődéstörténet elbeszélésében, ám problémákat vet föl a filozófia

egyetemességét illetően. Ha a saját fogalmának megfelelő magyar filozófiának magyar nyelvű, sőt, mint Erdélyi több helyen kifejti, egyenesen a magyar nyelvbe kódolt filozófiai tartalmakból kell táplálkoznia, akkor nehezen magyarázható meg, hogy mi a különbség közötte és a szintén a magyar nyelven alapuló magyar szépirodalom között abban a tekintetben, hogy miként viszonyulnak a filozófia, illetve a világirodalom egyetemes fogalmához, illetve történetéhez. Erdélyi megoldása szerint a magyar nyelvben eleve *hegeli* kategóriák vannak belekódolva, így ezek kifejtése egyszerre vezet el a bölcselet magyar és egyetemes (vagyis hegeliánus) lényegéhez.

A 20. század érdekes módon nem bővelkedett a magyar filozófia elbeszélését megalkotni kívánó kísérletekben, holott egyes korszakok, szerzők életművének feltárásában időről időre számottevő, ma is figyelembe veendő eredmények születtek. Ha nem is az egész magyar filozófiatörténetre, de legalább az újabb korokra kíván értelmezési keretet adni Hanák Tibor sokat idézett munkája, az is csak a század vége felé közeledve (Hanák 1993). Szempontunkból legfontosabb törekvése a kánon újraírása: a mű címe Lukács György helyzetértékelésével polemizál, szövege azonban kimondatlanul is a Sándor Pál terjedelmes, ám formátlan munkájából kiolvasható elbeszélés ellentettje (Sándor 1973). Igen figyelemreméltó ez a kanonizációról szóló polémia filozófiatörténet-írásunknak abban az állapotában, amikor sem a bírált, sem az ellenébe állítani kívánt kánon nincs explicit módon, részletesen kifejtve.

A múlt század bő utolsó évtizedében némileg újra megélénkült magyar filozófiatörténeti kutatások adott állapotát is összefoglalja, bár ennél lényegesen nagyobb kutatástörténeti anyagot mozgat az ezredvég két, egymást kiegészítő monografikus vállalkozása (Mészáros 2000; Hell–Lendvai–Perecz 2000–2001); az egyikhez részben kapcsolódó lexikon (Mészáros 2003; újabb kiadását szlovákul lásd: Mészáros 2008); illetve egy az alapvető fogalmi és módszertani kérdéseket is körüljáró tanulmánykötet (Mester–Perecz 2004); valamint a magyar filozófia elbeszélését sajátos szempontból rekonstruáló, pár évvel korábbi monográfia (Steindler 1988), amely a filozófiatörténet-írás módszertanát és történetét feldolgozó német kutatási program részeként jött létre. Az egyes filozófusokról, irányzatokról, korszakokról szóló, egyre gazdagabb irodalom mellett – melyekre itt nincs terem kitérni – ezekből a szintéziskísérletekből lehet megítélni azt a szemléletet, beállítódást, ahová a magyar filozófia historiográfiája a közelmúltig eljutott, ahonnan tovább lehet indulni. Az ezekben tükröződő szemlélet természetesen nem egységes. Az elsőként említett két összefoglalás már címében is másképpen definiálja tárgyát – *magyar*, illetve *magyarországi* filozófiáról beszél –, majd szerkezetében is eltér. Az egyik a vitákra, iskolákra, tendenciákra összpontosít, míg a másik a legfontosabb filozófusok portrésorozatát kívánja egységes elbeszélésbe szervezni.

A magyar filozófiatörténet-írás közelmúltbeli irodalma, amint a szövegértelmezéseken és esettanulmányokon túl trendeket, általánosabb törvényszerű-

ségeket kíván megfogalmazni, lényegében ugyanazokkal a kérdésekkel kerül szembe a nemzeti művelődéstörténeti és az egyetemes filozófiatörténeti elbeszélés összeillesztésének kívánalma kapcsán, mint a 19. századi elődök. Főként ezeket az újra feltámadt kérdéseket tárgyalják a szakterületen újabban örvendetes módon megszaporodó módszertani viták is. A következő fejezetben azokra a főbb megoldási típusokra térek ki röviden, amelyek a kérdéssel együtt öröklődtek vagy újdonságképpen jelentek meg a kutatási területen, arra összpontosítva, hogy ezek milyen hatással vannak a filozófiatörténeti anyag lehetséges értelmezéseire, beleértve a félreértelmezés lehetőségét is.

II. A NAGY MAGYAR FILOZÓFUSOKRÓL, AZ EGYETEMES VONATKOZTATÁSI KERETRŐL ÉS A RECEPCIÓTÖRTÉNETRŐL

A magyar és az egyetemes elbeszélés összeillesztésének legkézenfekvőbb módja, ha a filozófiatörténész talál olyan magyar filozófust, vagy legalább olyan vitát, dokumentumot, amelyet egy szinten állóként tud bemutatni kortársainak élvonalával. Ennek korai példája az Erdélyi János magyar filozófiatörténetébe és így hosszú időre a filozófiai kánonba egyháztörténeti forrásokból átemelt *Erdélyi Bojót:* az a középkori filozófus, Boëthius de Dacia, a párizsi egyetem magisztere, akire sokáig olyan büszkék voltunk, azonban valójában dán volt. (Lévén, hogy a középkori latinban Dacia gyakran *Dánia*nak a megfelelője.) A szerző beazonosítása óta azt ugyan már nem állíthatjuk, hogy a jegyzett skolasztikusok egyike magyar volt, ez azonban semmit nem változtat a korabeli *magyarországi* filozófiai műveltség állapotáról alkotott képünkön: erről ugyanannyit tudunk akkor is, ha volt híres magyar magiszter Párizsban, és akkor is, ha nem volt. Megfordítva a dolgot, ugyanezen szerző addig ismeretlen szövegű művének magyarországi felbukkanása egy középkori kódexben akkor is fontos magyar filozófiatörténeti adat, ha tudjuk, hogy szerzője nem magyar.

A nagy filozófus felmutatásának igénye sarkallhat arra is, hogy a maga korában különösebb nemzetközi hírnévvel nem rendelkező magyar szerzőt utólag fogadtassa el a filozófiatörténész a nemzetközi szakmai közvéleménnyel. Szinte vegytiszta példája ennek Böhm Károly, akit tanítványai mind a magyar, mind a nemzetközi, főként a német közegben az egyetlen jelentékeny, iskolaalapító és rendszeralkotó magyar filozófusként tárgyaltak. Esetében érdemes megfigyelni, hogy az idegen nyelven fiatalkora óta tudatosan nem publikáló Böhmöt eredetileg éppen a magyar (nyelvű) filozófia iránti elkötelezettsége pozícionálja a nemzeti művelődéstörténeten belül, majd halála után, nemzetközi elismertetése érdekében jelentetik meg tanítványai néhány írását német fordításban.

A Böhm mellett a magyarok esetében a legtöbb hasonló szerepkörben feltűnő filozófus azonban pályája jelentékeny részében emigrációban élt; nemzetközi ismertségüket éppen az ekkor kényszerűen idegen nyelven írott művek hozták

meg. Pályájuk tanulmányozása így közelebb visz ugyan az emigráció szellemi közegének megértéséhez, ám távolít a hazai kontextustól.

A nemzetközi színtéren is jelentékeny magyar filozófus-figurák felmutatásának ez a kényszere szorosan összefügg a magyar filozófia történetével foglalkozó filozófiatörténésznek a filozófiáról és a filozófia történetéről általában kialakított koncepciójával. A magyarok közül néhány vagy csupán egyetlen szerzőt, illetve iskolát, irányzatot kiemelő eljárás képviselője számára nyilván az egyetemes filozófiatörténetben is csupán a legnagyobb klasszikusok érdekesek, ezen álláspont szerint például míg Descartes-tal érdemes foglalkozni, az őt követő karteziánus mozgalom képviselői, közöttük a magyarok, már érdektelenek a filozófiatörténeti kutatás számára. E felfogás mögött gyakran nem kellően reflektált, rosszul megfogalmazott minőségigény rejlik: mintha a filozófiatörténeti művek értékét a *témájuk* határozná meg, nem pedig a feldolgozás minősége. A tudományos verseny azonban valójában a mai *filozófiatörténészek*, *nem pedig egykor élt hőseik között* folyik. Ezen kívül a nagy szerzők tértől és időtől szinte független eszmecseréjeként elgondolt filozófiatörténeti elképzelésből nehezen áll össze olyan elbeszélés, amely egyszerre *nagy ívű* és árnyalt. E felfogás hátulütői az ilyen módon megalkotott egyetemes filozófiatörténeti művekben is megmutatkoznak, azonban hátrányai akkor válnak igazán feltűnőekké, amikor kiderül, hogy a kisebb anyagukat természetszerűen részletgazdagabban feldolgozó nemzeti szintű filozófiatörténetek nehezen találnak hozzájuk kapcsolódási pontokat. Ráadásul a magyar anyagukat a legnagyobb klasszikusokhoz kapcsolni kívánó szerzők gyakran dolgoznak némileg elavult nemzetközi kánonnal, és a nemzetközi klasszikusoknak az ő korukat megelőzően divatozó interpretációjához igyekeznek kötni az általuk feldolgozott magyar szerzőt. Gyakori az is, hogy amennyiben az ilyen alapállású filozófiatörténész számára a nemzetközi kánonban már nem látható méretű figurák azok, akiknek a műveihez, vitáihoz az általuk vizsgált magyarok esetleg ténylegesen kapcsolódhattak, ehelyett a filozófiatörténészek az általuk is ismert és elismert klasszikus szerzőkre való, néha csak szórványos utalások alapján próbálják meg beleerőszakolni tárgyukat abba a nemzetközi diskurzusba, amelynek számukra is presztízse van, és amelyet egyáltalán ismernek. Így volt szokás sokáig megpróbálni elhelyezni az eperjesi atomizmus-vita résztvevőit a korabeli karteziánusokkal folytatott viták keretében, eltekintve a 17. században folyó más természetfilozófiai vitáknak ezen a színtéren kívül elhelyezkedő széles skálájától, amelyen valószínűleg több esélylyel lehetne párhuzamok és összefüggések után kutatni. (Az eperjesi vita újabb szemléletű értelmezését, a korabeli európai atomistákra vonatkozó friss kutatási eredmények figyelembevételével lásd Guba 2016).

A magyar jelenségek nemzetközi összefüggésrendszerének ez a gyakori félreinterpretálása elvezet a magyar filozófiatörténet-írás vezető elvének, a *recepciótörténeti* sémának a vizsgálatához. A szakmai közmeggyőződés szerint a magyar filozófia története nem bővelkedik önálló gondolatrendszerekben és szerzők-

ben, többnyire máshol keletkezett eszmék többé-kevésbé adaptív és kreatív befogadás-történetéről beszélhetünk csupán. Ez nagy vonalakban így is van, attól eltekintve, hogy gyakran ez az állítás a *magyar filozófia* sajátosságaként jelenik meg, mintha a szellemi élet egyéb területein, illetve a világ nemzeti kultúráinak többségében nem ez lenne a helyzet. Azonban a kellő körültekintés nélkül, mechanikusan alkalmazott recepciótörténeti kutatási módszernek is megvannak a veszélyei. Kezdjük azzal, hogy a mégoly professzionálisan feltárt recepciótörténetek összességéből sem áll össze valamilyen helyi elbeszélés. A filozófiatörténet klasszikusainak hazai recepciójával foglalkozó kutató jó esetben naprakész a recipiált klasszikusra vonatkozó legújabb interpretációkból, és ehhez viszonyítja magyar tárgyát, arra azonban már ritkán tér ki, hogy magyar hősét és kortársait ugyanabban az időben milyen *más hatások* érték, és ezek hogyan ütköztek a magyar diskurzusban. Legtöbbször az is kívül esik a figyelmén, hogy ugyanabban az időben hogyan nézett ki az általa kutatott recepciótörténet tágabb térségünk más nemzeti kultúráiban. Számos tanulmány foglalkozik például mind a magyar Kant-recepcióval, mind az utilitarizmus hatásával a reformkor politikai, politikafilozófiai gondolkodására, azt viszont kevesen vizsgálták, hogy a reformkori magyar diskurzus hogyan ütköztette az egyszerre jelenlévő kantiánus és utilitariánus elveket.

Az eddigiekből csak kiaknázatlan kutatási területek, a magyar filozófiatörténet nem kellően sokoldalú feldolgozása következik; azonban a recepciótörténet túlhajtása durva tévedéseket is okozhat. Plasztikus példája ennek Rozgonyi József, a magyar Kant-vita Kant-kritikus protagonistája, aki ennek ellenére gyakran csupán mint a Kant-recepció része, sőt, néha mint kantiánus talál helyet a recepciótörténeten alapuló elbeszélésekben.

III. A NEMZETI SZINTŰ FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁS JÖVŐBELI LEHETŐSÉGEI MAGYAR SZEMPONTBÓL

Az egyes magyar filozófusok munkásságát, egy-egy irányzat, iskola történetét feldolgozó tanulmányok, monográfiák felhalmozódása, az ezek után nem meglepő módon megjelenő első szintéziskísérletek mára szükségessé tették a módszertani kérdések tudatos fölvetését és azt, hogy újragondoljuk a nemzeti szintű filozófiatörténetek jelentőségét, szerepét az egyetemes filozófiatörténet-íráson belül, és megpróbáljuk fölvázolni az előttük álló feladatokat és lehetőségeket. Nagyobb tér nyílik a korábbi évtizedeknél az összehasonlító vizsgálatokra is, hiszen az elmúlt időszakban részletesebben körvonalazódtak és a nemzetközi nyilvánosságban is inkább megjelentek azok a térségbeli, más nemzeti szintű filozófiatörténeti elbeszélések, amelyekkel egyáltalán össze lehet és össze érdemes vetni a magyar történetet. Ezzel párhuzamosan az egyetemes filozófiatörténet művelésében is változások történtek; ma már kevesen gondolják, hogy

ennek tárgya leszűkíthető néhány nagy klasszikus szerző fő műveire, a többi rendelkezésünkre álló szöveg pedig csupán ezek unalmas, változatos minőségű utánzása. Az új lehetőségek azonban új szemléleti, módszertani problémákat is fölvetnek.

Az egyetemes filozófiatörténethez való kapcsolódásnak máig a legkézenfekvőbb módja a nagy klasszikusok recepciótörténetébe való bekapcsolódás. A filozófiatörténet-írás föntebb említett elmozdulásának első lépése az volt, hogy kezdett érdekessé válni egyrészt a klasszikus művek keletkezésének kontextusa – például a cambridge-i iskolában vagy a német konstelláció-kutatásban –, másrészt földrajzi és temporális értelemben hosszú távú recepciójuk. Még mindig kézenfekvőbb például magyar vonatkozású tanulmánnyal csatlakozni Hume vagy Kant kelet-közép-európai recepcióját áttekintő nemzetközi vállalkozáshoz, mint megtalálni valamely, saját elbeszélésünkben érdekes magyar figurának olyan csatlakozási pontját az akkori nemzetközi diskurzushoz, amely a maga korában fontos volt, később azonban elfelejtődött. (Lásd például Jones 2005; Waibel 2015. Mindkét nemzetközi recepciótörténeti tanulmánygyűjtemény tartalmaz írásokat magyar szerzőktől, a téma magyar vonatkozásairól.) Ezek közül az utóbbi időben sokakat újra fölfedezett már a filozófiatörténet, esetleg szövegkiadások is vannak, ám természetszerűen nem alakultak ki olyan iparszerű recepciótörténeti kutatások körülöttük, mint a klasszikusok esetében. Így a magyar kutatónak esetenként a nemzetközi szakirodalomban még éppen csak feltárt személyhez, irányzathoz kellene kötnie saját magyar kutatási tárgyát, kétfelé is bizonyítva az összefüggés jelentőségét. A hazai szakmai közvéleményt arról kell meggyőznie, hogy nem baj, ha a magyar szerző kiesik mondjuk a kartezianizmus-viták értelmezési keretéből, a nemzetközi terepen pedig azt kell bizonyítania, hogy érdemes foglalkozni egy alig ismert, éppen csak föltárt szerző vagy irányzat kelet-közép-európai hatástörténetével is. Nyilván a klasszikusok recepciótörténetét meghaladó második út lesz hosszabb távon gyümölcsözőbb, érdekesebb, és fontosabb nemzetközi eredményekkel kecsegtető, ugyanakkor látni kell, hogy ezeket az eredményeket lényegesen nehezebb lesz a szakmai közvéleménnyel elfogadtatni, mint a klasszikusok jól bejáratott recepciótörténetéhez való újabb hozzájárulásokat. Különösen nehéz a döntés, ha tekintetbe vesszük, hogy a hagyományos recepciótörténetben is sok még a kutatnivaló.

A régió nemzeti szintű filozófiatörténeteivel való összehasonlító vizsgálat, amilyen kecsegtető első pillantásra, annyira zavarba ejtő, ha a részletekre kerül a sor. Mintha nem is lennének találkozási pontok: míg nálunk a 18–19. fordulóján a Kant-recepció a filozófiai élet középponti kérdése, addig ennek a cseheknél alig van nyoma; a hegeli történetfilozófia továbbgondolásán, a keresztény-germán korszakot követő új világtörténelmi szakaszra vonatkozó jóslatokon alapuló történetfilozófiai konstrukciók viszont, amelyek annyira ismertek a szlovákoknál és a lengyeleknél, meglehetősen idegenek a magyaroktól. A nemzeti filozófiatörténeti elbeszélések hangsúlyos korszakai, és így a kutatás fő irányai is

gyakran eltérőek. A cseheknél, lengyeleknél, magyaroknál, szlovákoknál a hosszú 19. század a hangsúlyos, a horvátok késő reneszánsz, kora újkori hagyományaikra összpontosítanak, a szlovének főként a grazi iskola *(graška šola)* korai fenomenológiai hagyományára igyekeznek építeni, és így tovább.

A regionális komparatív filozófiatörténet és az egyetemes filozófiatörténethez új módon illeszkedő nemzeti szintű filozófiatörténet-írás művelésében rejlő, fönt említett nehézségek egyben jelzik azokat az irányokat is, amelyekben a magyar filozófiatörténet a térség más helyi filozófiatörténeti elbeszéléseivel együtt újdonságot hozhat. Az egyetemes elbeszélésben háttérbe szorult figurák, irányzatok, iskolák korabeli kapcsolathálójának, hatástörténetének újrarajzolása megerősítheti pozíciójukat az egyetemes kánonban, a nemzeti szintű elbeszélések eltérései pedig elvezethetnek annak a belátásához, hogy a közöttük lévő különbség nem pusztán ugyanazoknak a trendeknek eltérő gyorsaságú és mélységű befogadásában rejlik, hanem – bizonyos megszorításokkal – valóban önálló történetekről van szó. A végcél a régió filozófiai hagyományainak emancipálása az egysíkú recepciótörténeti sémától, egyben különbségeik fölismerése, elismerése és ezek okainak a feltárása.

Föntebb szó esett róla, hogy a magyar filozófia fogalmában – jelentsen ez bármit is – a kezdetektől fogva alapvető szerepe volt annak a törekvésnek, hogy megalkossuk a hazai filozófiai hagyomány elbeszélését, míg a térség más nemzeti kultúráiban a filozófiatörténeti elbeszélésnek kisebb volt a súlya. Éppen ezért a filozófiatörténet-írásban rejlő, föntebb vázolt lehetőségeknek talán a magyar filozófiában van a legnagyobb jelentőségük térségünkben.

Írásom elején hangsúlyoztam, hogy a történettudomány, az irodalomtörténet és a filozófiatörténet mint szaktudományok egymással párhuzamosan alakultak ki a 18. század utolsó harmadától a 19. század közepéig, nem függetlenül a korabeli kulturális nemzetépítési programoktól, jórészt azonos módszertani elgondolásokkal és dilemmákkal. E történeti diszciplínák közül az első kettő időközben többször is átgondolta saját tárgyát és módszereit. Az irodalomtörténet az utóbbi időben (újra) fölfedezte egyfelől a többnyelvűséget, a kölcsönhatások és fordítások, adaptációk világát, másfelől részint a közköltészet, részint a régiségben a *litteratura* mellé illesztett *litterae* fogalmát. Ezek után már csaknem lehetetlen lesz fönntartani az önelvű irodalmon alapuló nemzeti kánont mint az irodalomtörténet-írás célját. A történettudományban legújabban hosszú, kényszerűen leírt vargabetűk után beteljesülni látszik Hajnal István álma a közép-európai nemzetek közös történetírásáról. Az ezzel kapcsolatos legfrissebb kezdeményezés – *nomen est omen* – a Közép-európai Egyetemről származik. (A térség régi kutatási együttműködési tapasztalatokkal rendelkező nemzetközi szerzőgárdája által jegyzett könyvsorozat megjelent köteteit lásd Trencsényi et al. 2016; 2018.)

Itt volt az ideje, hogy a legidősebb testvér, a filozófiatörténet-írás is felzárkózzon mind módszertani szempontból, mind pedig a források feltárása, tárolása és kezelése, valamint új szempontokat érvényesítő interpretációja terén. A leg-

utóbbi kutatások során ez a törekvés nyilvánult meg az *ergo* sorozat tanulmánykötetein (Neumer 2015a; 2015b; Mester 2016), forráskiadásaiban (Szontagh 2017; Rozgonyi 2017; Palágyi 2017), a *Magyar Filozófiai Szemle* legutóbbi, az *osztrák filozófiáról* szóló tematikus számának a magyar összefüggéseket, illetve forrásokat feltáró közleményeiben (Pléh 2018; Rédei 2018; Varga 2018; Szekér–Szabados–Varga 2018). A módszertani megújulás és tudatosság intézményesüléseként is felfogható a digitális *Magyar Filozófiai Archívum* létrehozása és folyamatos fejlesztése (Magyar Filozófiai Archívum 2019).

Ebbe a sorba illeszkedik a kutatási terület legutóbbi seregszemléje, az ELTE BTK Magyar Filozófiai Központjának és az MTA BTK Filozófiai Intézetének szervezésében 2018. február 8–9-én *A magyar filozófia történetei* címmel rendezett műhelykonferencia, melynek válogatott előadásain alapul a *Magyar Filozófiai Szemle* jelen tematikus száma.

IRODALOM

Almási Balogh Pál 1835. *Felelete ezen* kérdésre: Tudományos *mivelődésünk* története időszakonként mit terjeszt *elénkbe a' philosophia* állapotja *iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél?* Budán, Magyar Tudós Társaság.

Erdélyi János 1981a. A bölcsészet Magyarországon. In Erdélyi János *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 197–295.

Erdélyi János 1981b. A hazai bölcsészet jelene. In Erdélyi János *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 25–102.

Guba Ágoston 2016. Atomizmus a 17. századi Felső-Magyarországon. Czabán Izsák *Existentia atomorum*a. In Mester Béla (szerk.) *Régiók, határok, identitások. (Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat. 116–136.

Hanák Tibor 1993. *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Budapest, Göncöl. (Először Bernben, 1981-ben jelent meg.)

Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Perecz László 2000–2001. *Magyar filozófia a XX. században*. I–II. kötet. Budapest, Áron Kiadó.

Jones, Peter (szerk.) 2005. *The Reception of David Hume in Europe*. London, Thommes Continuum.

Magyar Filozófiai Archívum 2019. URL: < https://www.magyarfilozofia.hu/hu/main >. Utolsó hozzáférés 2019. április 11-én.

Mester Béla – Perecz László (szerk.) 2004. *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Budapest, Áron Kiadó.

Mester Béla (szerk.) 2016. *Régiók, határok, identitások. (Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat.

Mészáros András 2000. *A filozófia Magyarországon a kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram.

Mészáros András 2003. *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*. Pozsony, Kalligram.

Mészáros, Ondrej 2008. Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku. Bratislava, VEDA.

Neumer Katalin (szerk.) 2015a. *Identitások és médiák I. Identitások és váltások*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat.

Neumer Katalin (szerk.) 2015b. *Identitások és médiák II. Médiák és váltások*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat.

Palágyi Menyhért 2017. *Észlelés és fantázia. Válogatás írásaiból*. Szerkesztette Bogdanov Edit – Székely László. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat.

Pléh, Csaba 2018. The Impact of Karl Bühler on Hungarian Psychology and Linguistics. *Hungarian Philosophical Review*. 62/4. 135–167.

Rédei, Miklós 2018. Parallels and Divergencies. Gödel and von Neumann. *Hungarian Philosophical Review*. 62/4. 168–181.

Rozgonyi, Josephus / Rozgonyi József 2017. Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani / Kétségek a kanti transzcendentális idealizmus alapvetéseivel kapcsolatban. Fordította Guba Ágoston; a jegyzeteket összeállította Guba Ágoston és Mester Béla; a fordítást az eredetivel egybevetette Kondákor Szabolcs; a latin szöveg sajtó alá rendezésében részt vett Gángó Gábor. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat.

Sándor Pál 1973. *A magyar filozófia története 1900–1945*. I–II. kötet. Budapest, Magvető.

Steindler, Larry 1988. *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Freiburg–München, Karl Alber.

Szekér, Barnabás – Bettina Szabados – Péter András Varga (szerk.) 2018. Die Wiener Einträge 1869–1870 aus dem Tagebuch des ungarischen Philosophen Bernhard Alexander. *Hungarian Philosophical Review*. 62/4. 209–216.

Szontagh Gusztáv 1857. Magyar Philosophia. Viszonzás Erdélyi János munkájára: „A hazai bölcsészet jelene". *Uj Magyar Muzeum*. 7. folyam, 1/4–5. 215–240.

Szontagh Gusztáv 2017. *Emlékezések életemből*. Szerkesztette Mester Béla. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat.

Trencsényi, Balázs – Maciej Janowski – Monika Baar – Maria Falina – Michal Kopeček 2016. *A History of Modern Political Thought in East Central Europe. Volume I: Negotiating Modernity in the 'Long Nineteenth Century'*. Oxford, Oxford University Press.

Trencsényi, Balázs – Michal Kopeček – Luka Lisjak Gabrijelčič – Maria Falina – Mónika Baár – Maciej Janowski 2018. *A History of Modern Political Thought in East Central Europe. Negotiating Modernity in the 'Short Twentieth Century' and Beyond, Part I: 1918–1968*. Oxford, Oxford University Press.

Varga, Péter András 2018. A Snapshot of Austrian Philosophy on the Eve of Franz Brentano's Arrival. The Young Bernhard Alexander in Vienna in 1868–1871. *Hungarian Philosophical Review*. 62/4. 182–207.

Waibel, Violetta L. (szerk.) 2015. *Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe*. Wien, Vienna University Press.

Szijártó M. István

Rendi kompromisszum – alkotmányos konfliktus*

I. Szatmártól a *Vitam et sanguinem!*-ig

Amikor Deák Ferenc 1865. április 16-án a kiegyezés alapstruktúráját felvázolta, jogi érvelését a *Pragmatica Sanctió*ra építette (Szabad 1979. 736), a Habsburgok trónöröklésének rendjét szabályozó törvényre, amelyet a magyar országgyűlés 1722. június 30-án fogadott el, és amely azután 1–3. törvénycikkelyként került be az 1723. évi *decretum*ba. Annak ellenére tett így Deák, hogy korábban mindent megtett az 1848. évi áprilisi törvények jogi érvényességének bizonyítására, melyek alapvetően átrendezték Magyarország és uralkodójának viszonyrendszerét (Deák 1865; vö. Szabad 1979. 731). Politikai értelemben azonban teljesen igaza volt, hogy tett egy lépést vissza az 1722. évhez, hogy megtalálja az utolsó, Magyarországnak és a Habsburg háznak kölcsönösen elfogadható átfogó rendezés időpontját, hiszen 1848. március 17-én a független magyar kormány kinevezése a bécsi és pesti forradalom közvetlen nyomása alatt történt meg. Ezzel szemben a *Pragmatica Sanctió*t a magyar rendek ellenállás vagy hátsó gondolatok nélkül fogadták el a *Systematica Commissio* által előkészített reformok optimizmusa és különösen a III. Károly által képviselt kompromisszumos politika kedvező légkörében, még mindig tartva egyébiránt az Oszmán Birodalom csapatainak megjelenésétől. A rendelkezés nemcsak I. Lipót utódjainak trónöröklési sorrendjét határozta meg, hanem Magyarország és királya egyéb tartományainak „feloszthatatlanságát és elválaszthatatlanságát" is (Ember 1989a. 382–385; Ember 1989b. 404).

A 18. századi alkotmányos és politikai helyzetet nemcsak a török 17. század végi kiűzése alakította ki, hanem a 18. század elejének történései is, mindenekelőtt a Rákóczi-szabadságharc, amelyet immár nem a protestánsoknak az ellenreformációval szembeni önvédelme határozott meg, mint a korábbi Habsburg-ellenes mozgalmakat, hanem elsősorban a törököt kiűző háborúk által te-

* Jelen tanulmány a Russian Foundation for Basic Research and the Foundation for Support of the Russian Language and Culture (Hungary) *The Habsburg Monarchy: New Trends in Research of Economic, Sociopolitical and National Development of the Central-European Composite State*, No 19-59-23005 című projektjének támogatásával készült.

remtett helyzettel való széles körű elégedetlenség: a felszabadító császári csapatok jelentette szinte elviselhetetlen terhek egyfelől, a rendek politikai jogainak sérelmei pedig másfelől. A rendek a hadiadó megajánlásának jogát 1670 óta nem gyakorolták, és ebben a helyzetben a nemességet is megadóztatták, ahogy ez egyébként gyakran megtörtént 1526 óta. A pestisjárvány által kimerített országban a Rákóczi-szabadságharc katonai vereséget szenvedett ugyan, mégis rákényszerítette tanulságát mindkét félre: egyrészt a Nyugat-Európában dinasztikus érdekeit követve háborúzó Habsburg háznak igen komoly gondokat képes okozni Magyarország elégedetlensége, sok császári ezredet kötve le, másrészt Magyarország erőforrásai nem elegendők a teljes függetlenség kivívásához.

A szatmári megegyezés 1711-ben stabilizálta a magyar rendek pozícióját, helyreállítva a korábbi időszak rendi dualizmusát. A diéta visszanyerte a *contributio*, a hadiadó feletti ellenőrzést (amelyet először az adómegajánló *concursus*okon gyakoroltak, majd 1722-től az éves rendszeres adóösszeg felemeléséhez kellett az országgyűlés határozata), a nemesi elit pedig mentesült az adófizetés alól. (Jelen tanulmány áttekintő jellege miatt több ponton fogok utalni azon saját munkáimra, ahol a hivatkozott állításokat a teljes hivatkozási apparátussal és levezetéssel eredetileg megfogalmaztam. A diéta adómegajánlási jogosítványáról részletesebben lásd: Szijártó 2004; a rendi adómentességről részletesen lásd: Szijártó 2006. 145–161.) Ez az adómenetesség nem terjedt ki a kisnemesi tömegekre, és nem zárta ki az adómentes nemesi és egyéb csoportok *subsidium*, hadisegély néven való eseti adófizetését, amelynek megajánlása ugyancsak az országgyűlés jogosítványa lett. Jóllehet Magyarország uralkodóját már nem választották, de a koronázás előfeltételeként tőle megkövetelt *diploma inaugurale* és az ennek kivonatát jelentő koronázási eskü mindig a rendekkel való alkufolyamatban nyert végleges formát, és így megőrizte a korábbi választási feltételek *(Wahlkapitulationen)* elemeit. A rendek a vármegyerendszer keretében megőrizték a helyi és regionális igazgatás monopóliumát, illetve az országos szintű kormányzatban és bíráskodásban gyakorolt széles körű jogosítványaikat.

A szatmári béke nemcsak egy volt a magyarok és a Habsburgok konfliktusait lezáró megegyezések közül, hanem több mint egy évszázadra meghatározta viszonyukat, és még Deák is tanácsosnak tartotta, hogy ennek időszakához, konkrétan a *Pragmatica Sanctio* formájában való megerősítéséhez nyúljon vissza az utolsó fontos kompromisszum, az 1867. évi kiegyezés létrehozásakor. Ezt a legvilágosabban Mária Terézia trónra lépésének jól ismert története bizonyítja. Míg a cseh rendek Károly Albert bajor választófejedelmet, a későbbi VII. Károly császárt választották királyukká, Magyarország rendjei lojálisak maradtak Mária Teréziához, és így – legalábbis Montesquieu szerint – egyenesen megmentették birodalmát. (Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Nyolcadik könyv, IX. fejezet.)

II. A MAGYAR *SONDERWEG*

A későbbiekben Magyarország külön elbánásban részesítése egyszerre eredeztethető Mária Terézia őszinte hálájából és még inkább az 1711. évi megegyezés 1741-ben nyilvánvalóvá váló életképességéből. A magyar korona országai kimaradtak az osztrák örökösödési háborút követő, Haugwitz gróf által levezényelt reformokból, amelyek fő célja az volt, hogy rövid idő alatt megnöveljék a Habsburg Birodalom katonai potenciálját, hogy képes legyen Szilézia visszahódítására Poroszországtól. Az adózást érintő reformok eredményeképpen nemcsak több pénzt szedtek be a közrendűektől, hanem az egyháziakat és a nemeseket is rendszeres adózás alá vetették. Intézményrendszeri változtatásokkal pedig a megbízhatatlannak bizonyuló cseh tartományokat láncolták szorosabban hozzá a birodalom osztrák magterületeihez.

Már Szekfű Gyula rámutatott arra, hogy a Habsburg Birodalmon belüli magyar különútnak vagy *Sonderweg*nek, hogy a 20. századi német történetírás fogalmát kölcsönözzük e jelenségre, a Haugwitz-féle reformokban lehet a kiindulópontját felfedezni – pontosabban éppen abban, hogy Magyarország kimaradt ezekből. (Hóman–Szekfű 1935. IV. kötet 510. Az idézett szövegrész szerzője Szekfű Gyula.) Igaz, hogy a birodalmon belül Magyarország mindig sajátos esetet képviselt a többi tartományhoz és országhoz képest, de sajátosságai éppen Mária Terézia uralkodása kezdetének időszakától szilárdultak eltérő struktúrává. Az Osztrák–Magyar Monarchia 1867. évi létrehozása ezt fejezte végül ki, ide torkollott a magyar *Sonderweg*.

A *contributio* összegének alakulása jól mutatja az uralkodó és a magyar rendek erőviszonyainak hosszú távú alakulását. A Rákóczi-szabadságharc eredményeként az ország éves hadiadója a 3–4 millió forintos szintről 1,5–2 millióra esett le, és ugyanoda csak fél századdal később kapaszkodott vissza (Szijártó 2008. 71–73). Magyarország rendjeinek a Rákóczi-szabadságharc utáni viszonylag erős pozíciója azt követően fokozatosan erodálódott. Ebben a tekintetben a birodalom nemzetközi helyzetének esetenkénti válságosra fordulása hozott csak ideiglenesen változást, mint 1741-ben vagy 1789–1790-ben.

A 18. század viszonyai között egyre inkább anakronisztikusnak tűnő rendi dualizmus fennmaradása Magyarországon a vármegyerendszerre támaszkodott, a nemesi önkormányzatnak az államot helyi és regionális szinten képviselő szerveire. Egy oxfordi történészprofesszor, Peter Dickson rámutatott, hogy míg a diétát meg lehetett kerülni (1687 és 1792 között csak nyolc alkalommal hívták össze, és 1765 és 1790 között egyszer sem ülésezett), a vármegyék viszont megkerülhetetlenek voltak. Egyenesen úgy fogalmazott, hogy míg a birodalom többi tartományát bürokraták kormányozták, Magyarországot viszont nemesek (Dickson 1995. 350). Kollégája, Robert Evans úgy véli, hogy ez a vármegyei hivatalokat viselő nemesség, illetve a vármegyei követek, akik az ő törekvéseiknek országos szinten, a diéta alsóházában adtak politikai kifejeződést, a központilag

kinevezett, a birodalmi politikai törekvéseket végrehajtó királyi közigazgatás riválisai lettek. A magyarországi politikai harcokat szerinte tehát e két közigazgatás közötti csataként lehet értelmezni, két riváliselitcsoport harcaként. (Ezt az állítást eredetileg az 1790 és 1848 közötti időszakra fogalmazta meg, lásd Evans 2006. 183.)

III. AZ „ALKOTMÁNYOS RENDISÉG"

Mária Terézia uralkodásának későbbi szakasza az „alkotmányos rendiség" tendenciáját bontakoztatta ki. Amint a diéta napirendjéről lekerültek a felekezeti ellentétek, és ezek helyére az adóemelés és a nemesi kiváltságok védelmének kérdésköre került, létrejött egy rendi egységfront az uralkodóval szemben. Ráadásul ezeket a fő vitakérdéseket a magyar rendiség (a róla pozitívan nyilatkozó és ezért oly népszerű Montesquieu közvetlen hatása alatt) elkezdte „alkotmányosként" értelmezni. Ezt az átértelmezési folyamatot tetőzte be azután II. József uralkodása, aki a „rendi alkotmány" egészét próbálta felforgatni. Már az 1764–1765. évi diétán nagy botrányt okozó *Vexatio dat intellectum* című röpiratban megnyilvánult az „alkotmányos rendiség" tendenciája, amikor a névtelen szerző lengyel mintára kiegyensúlyozott hatalommegosztást követelt a rendek és az uralkodó között (Bahlcke 2005. 284), majd az „alkotmányos rendiség" az 1790. évi rendi mozgalom követeléseiben teljesedett ki, amelyek mintájául szintén a lengyel nemesi köztársaság berendezkedése szolgált. Ha ezek megvalósultak volna, Magyarországon is a rendek hatalmi túlsúlya jött volna létre. A 18. század vége felé az „alkotmány" fogalma már elkezdte betölteni azt a centrális szerepet, amelyet azután a 19. század folyamán végig eljátszott. A „közjogi kérdés" azután egészen 1918-ig uralta a magyarországi politikai életet. (A gondolatmenet kifejtését lásd: Szijártó 2012.)

A rendek és az uralkodó ellentéte kiéleződésének világos jele volt a század végén az, hogy míg korábban a király és a rendi nemzet szolgálata nem zárta ki egymást, ezek a 18. század második felében két egyre élesebben elváló utat jelentettek. Ahogy Dickson vagy Evans is észrevette, két párhuzamos hivatali-politikai elit jött létre. Amint ezt a központi hivatalok valódi hatalommal járó vezető tisztségeit az átlagosnál legalább kétszer hosszabb ideig viselő, így „professzionálisnak" nevezhető hivatalnokokra irányuló kvantitatív vizsgálattal megpróbáltam bebizonyítani, a század második felében többségüket már nem arisztokraták vagy a „vármegyékből érkezők", hanem a pályájukat eleve ezen hivatalokban kezdő és az uralkodóhoz feltétlenül lojális „bürokraták" töltötték be. Karrierjük egy ideig még arra is lehetőséget adott számukra, hogy családjukat felemeljék az ország elitjébe, bár az 1720 és 1740 között született nemzedék előtt ez az út már bezárulni látszott. (Az állítás levezetését lásd: Szijártó 2019.) Míg korábban gyakori és elfogadott volt a kettős státusz a diéta alsótábláján, az

tudniillik, hogy valaki egyszerre volt egy király által kinevezett és a diétán hivatalból megjelenő bíró a Királyi Táblán és egy vármegye potenciálisan ellenzéki követe, ez a század végén már nem volt kivihető. A király és a rendi nemzet szolgálatának útja más területeken is kettévált.

Előzetes királyi engedélyhez kötötte a központi kormányszékeknél szolgáló hivatalnokok országgyűlési követségét egy 1791 decemberében kiadott rendelet, mely elsősorban Beöthy Imre alispánt és helytartótanácsost, illetve Domokos Lajos debreceni főbírót és Vay József helytartótanácsost próbálta elütni az országgyűlési követségtől. A király nem is engedélyezte 1792 tavaszán azt, hogy a megelőző diéta egyik ellenzéki hangadója, Vay József képviselje Borsod vármegyét. A megismételt választáson ezért a megye öccsét, Miklóst küldte az országgyűlésre. Sándor Lipót nádor, Pest-Pilis-Solt vármegye főispánja pedig 1792. május 12-én a megyéhez intézett leiratában érvénytelenítette Darvas Ferenc helytartótanácsos követté választását. Bár a vármegyei közgyűlés tiltakozott, mégis engedelmesen megválasztotta követévé az előző országgyűlés harmadik követét, az azon a diétán kevesebbet szereplő és mérsékelt ellenzékinek számító Pongrácz Boldizsárt (Kiss szerk. 2015. 149–150; Szakály 2003. 213–214).

De ezek a kormányzati lépések csak válaszlépések voltak, hiszen a rendiség korábban szintén megpróbálta lehatárolni a maga táborát:

> semminemű jutalmakat, adományokat, tisztségeket, méltóságokat, jeles rendeket, avagy akárminémű királyi hivatalokat magam avagy maradékaim számára, sem az országgyűlés alatt valósággal, sem annak elmúlása esetére ígéretbe, a felső hatalmasságtól el nem veszek, sem nem keresek

– ezek a Szabolcs vármegyei országgyűlési követekkel az 1790–1791. évi diétára készülve letétetett eskü szavai (idézi Kujbusné Mecsei 1997. 124). Ehhez hasonló esküt tett azután le a labdaházi eskü mintájára Budán a diétán megjelentek többsége:

> semmi hivatalokat, meg tiszteltetéseket, ajándékokat, vagy ezeknek jegyeit, a' melylyek a' Gyűlés alatt 's arra nézve adattatnának, vagy igértetnének, azok pedig a' Gyűlés után valóban tellyesittetnének – a' Státusoknak hirek és meg eggyezések nélkül el nem fogok venni (*Naponként-való* 1791. 63–64).

A század végére tehát a kormányzat és a rendi ellenzék már két szembenálló táborként látta és fogta fel önmagát és partnerét.

A 18. század első felében nemcsak a rendiséget a vármegyei hivatalokban vagy az országgyűlési ellenzékben szolgáló elit és az uralkodó hivatalnokai között volt átjárás, hanem a politikai életet is a kompromisszumkészség jellemezte, ahogy ezt a koronázások kapcsán Barcsay Ákos meggyőzően bemutatta (Barcsay 2002. 267–275). Az „alkotmányos rendiség" megizmosodása, az „alkot-

mányos" rendi követelések előtérbe kerülése azonban a magyar politikai élet kompromisszumépítő potenciáljának fokozódó gyengülésével is együtt járt: a rendi kompromisszumok helyébe alkotmányos konfliktusok kerültek. A politikai diskurzusban a rendiség központi értéke nem a 18. század második felében a korábbinál gyakrabban hangoztatott „közjó" lett, hanem a republikánus hagyományból vett „szabadság", méghozzá a közügyekben való részvétel értelmében. (Részletesen lásd Szijártó 2016. 502.) Az „alkotmányos rendiség" korában a politika központi kérdéseit „alkotmányosnak" tekintették, ezért ezek mintegy elvi kérdéssé váltak, amelyekben nem lehetett már csak úgy alkut kötni, mint a korábbi korszak politikai vitáiban. Ennek az „elvhűségnek" a megerősödése pedig nemcsak a reformkor politikai vitáit vetítette előre, hanem 1848–1849 fegyveres konfliktusainak árnyát is.

IRODALOM

Bahlcke, Joachim 2005. *Ungarischer Episkopat und Österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686–1790)*. Stuttgart, Fritz Steiner Verlag.

Barcsay, Ákos 2002. *Herrschaftsantritt im Ungarn des 18. Jahrhunderts. Studien zur Verhältnis zwischen Krongewalt und Ständetum im Zeitalter des Absolutismus*. St. Katharinen, Scripta Mercaturiae Verlag.

Deák Ferenc 1865. *Adalék a magyar közjoghoz. Észrevételek Lustkandl Vencel munkájára: „Das ungarisch-österreichische Staatsrecht" a magyar közjog történelmének szempontjából*. Pest, Pfeifer Ferdinánd.

Dickson, Peter 1995. Monarchy and Bureaucracy in Late Eighteenth Century Austria. *The English Historical Review*. 110/436. 323–367.

Ember Győző 1989a. Magyarország a Habsburg birodalomban. In Ember Győző – Heckenast Gusztáv (szerk.) *Magyarország története, 1686–1790*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 353–390.

Ember Győző 1989b. Az országgyűlések. In Ember Győző – Heckenast Gusztáv (szerk.) *Magyarország története, 1686–1790*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 391–435.

Evans, Robert John Weston 2006. *Austria, Hungary and the Habsburgs. Essays on Central Europe, c. 1683–1867*. Oxford, Oxford University Press.

Hóman Bálint – Szekfű Gyula 1935. *Magyar történet*. I–V. kötet. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

Kujbusné Mecsei Éva 1997. Az 1790-91-es diétai történések a szabolcsi követjelentések tükrében. *Szabolcs-Szatmár-Beregi Levéltári Évkönyv*. 12. 101–127.

Montesquieu 1749/2000. *A törvények szelleméről*. Ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál. Budapest, Osiris–Attraktor.

Kiss Anita (szerk.) 2015. *Pest-Pilis-Solt vármegye országgyűlési követutasításai a 18. században*. Összeállította Kiss Anita – Nagy János – Kapitány Adrienn. Budapest, A Magyar Nemzeti Levéltár Pest Megyei Levéltára.

Naponként-való jegyzései az 1790dik eztendőben felséges IIdik Leopold tsászár, és magyar országi király által, szabad királyi várossába Budára, Szent Jakab havának 6dik napjára rendelt, 's Szent András havának 3dik napjára Posony királyi várossába által-tétetett, 's ugyan ott, következő 1791dik esztendőben böjt-más havának 13dik napján bé-fejezett magyar ország gyűlésének; mellyek eredet-képen magyar nyelven írattattak, és az ország gyűlésének fő-vigyázása alatt, hitelesen deák nyelvre fordíttattak. Bécs, Baumesiter Josef, 1791.

Szabad György 1979. Az önkényuralom kora (1849–1867). In Kovács Endre – Katus László (szerk.) *Magyarország története, 1848–1890*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 435–768.

Szakály Orsolya 2003. *Egy vállalkozó főnemes. Vay Miklós báró (1756–1824)*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

Szijártó M. István 2004. A magyar rendek adómegajánlási joga és a 18. századi adómegajánlási rend kialakulása. *Történelmi Szemle*. 46/3–4. 241–295.

Szijártó M. István 2006. *Nemesi társadalom és politika. Tanulmányok 18. századi magyar rendiségről*. Budapest, Universitas.

Szijártó M. István 2008. The Rákóczi Revolt as a Successful Rebellion. In László Péter – Martyn Rady (szerk.) *Resistance, Rebellion and Revolution in Hungary and Central Europe: Commemorating 1956*. London, Hungarian Cultural Centre, London – School of Slavonic and East European Studies – University College, London. 67–76.

Szijártó M. István 2012. A „konfesszionális rendiségtől" az „alkotmányos rendiségig". Lehetőségek és feladatok a 18. századi magyar rendiség kutatásában. *Történelmi Szemle*. 54/1. 37–62.

Szijártó M. István 2016. A közjó fogalma a kora újkori politikai diskurzusokban. *Történelmi Szemle*. 58/4. 499–503.

Szijártó M. István 2019. A „professzionális" hivatalnokok „tereziánus" nemzedéke és a „bürokraták" hatalomátvétele. *Századok*. 153/4. Megjelenés előtt.

Penke Olga

A szabadság és a törvényesség összefüggései Montesquieu 18. századi magyar visszhangjában

1789-ben jelent meg a magyar sajtóban a szabadságnak az a meghatározása, amely Montesquieu *A törvények szelleméről* című művére vezethető vissza: „A szabadság abban áll, hogy az ember mindent meg-tselekedhessen, valamit a' Törvény meg-enged." Az idézet azonban nem magából a műből származik, hanem Montesquieu gondolatainak európai hatását tükrözi: a Blackstone *Analysis of the Laws of England* című művéről készült francia nyelvű könyvismertetés fordításaként olvashatjuk a *Mindenes Gyűjtemény* című folyóirat lapjain.[1] Valószínűleg ez a gondolat lehetett a legismertebb Montesquieu-től ekkor Európában. Eredetileg Montesquieu 1748-ban megjelent társadalomfilozófiai művének *Mi a szabadság?* című rövid fejezetében találjuk, ahol a szerző az egyéni és a társadalmi szabadság, a jogszerűség és a törvényesség biztosításának, valamint a megfelelő törvények létrehozásának szükségességéről beszél. Kifejti, hogy a szabadságnak egy közösség minden polgárára érvényesnek kell lennie, valamint, hogy a törvényhozó az illető közösség „szellemének" megfelelő törvények megalkotásáért felelős, és kitér a törvények megismertetésének fontosságára is, melyet elengedhetetlennek vél ahhoz, hogy a polgárok engedelmeskedni tudjanak. A fejezet záró mondatát modern fordításban idézzük: „A szabadság az a jog, hogy mindenki megteheti azt, amit a törvények megengednek; és ha valamely állampolgár megtehetné azt, amit a törvények tiltanak, nem lenne többé szabad, mert erre másoknak is meglenne ugyanez a lehetősége" (Montesquieu 2000. XI. 3).[2]

[1] *Mindenes Gyűjtemény* 1789. I. 73. A fordítás forrása egy könyvismertetésre szakosodott francia folyóiratból készült válogatás, az *Esprit des Journalistes de Trévoux* (1771). A mű a jezsuiták által szerkesztett hasonló című periodika több mint fél évszázadából szemelget. A kötetből a magyar folyóirat csaknem száz cikket közöl fordításban. Az angol szerző 1758-ban megjelent, idézett könyve Magyarországon ismert volt. Érdemes megjegyezni, hogy a cikk magyar fordítója sajátos változtatást hajt végre: míg a forrás megkülönbözteti a gazdagokra és szegényekre vonatkozó törvényeket, ő az egész népre érvényes törvényekről beszél (Penke 1988).

[2] A mű említett fejezetére vonatkozóan lásd a *Dictionnaire Montesquieu* következő szócikkeit: Georges Benrekassa: *L'Esprit des Lois*; Jean Goldzink: *Liberté* (Volpilhac-Auger 2008).

Montesquieu műveinek megjelenésére a korabeli kritika azonnal érzékenyen reagált. Érdemes röviden kitérni francia visszhangjára, mivel magyar olvasói nemcsak az eredeti műveket, hanem fogadtatásukat is ismerték – ahogyan ezt az idézett példa is illusztrálja –, érdeklődésüket ezek is befolyásolták, amikor fél évszázaddal az eredeti művek megjelenését követően fordításokat készítettek egyes részeikből, megkísérelték gondolatainak közvetítését, vagy felhasználták azokat saját gondolatmenetükben (Volpilhac-Auger 2003).

Montesquieu első, jelentős sikert arató műve a névtelenül megjelent *Perzsa levelek* (*Lettres persanes*, 1721), melyben a francia kritika mellett főleg a protestáns északi országok értékelték a perzsa utazók sajátos gondolkodásmódján átszűrt briliáns politikai és erkölcsi bírálatot. A levélregény Montesquieu aggodalmát tükrözi az abszolutizmus következményei miatt, félelmét, hogy Franciaországban despotizmushoz és a társadalom hanyatlásához vezethet. A fikcióban az egyén szabadságának, valamint a törvények és a boldogság összefüggésének kérdése kerül középpontba, és követhető politikai példaként az angol alkotmányos királyság jelenik meg. A perzsa szeráj társadalmi modell értékű jelentőségére inkább csak huszadik századi kritikusai világítottak rá (Grosrichard 1979). A művet több magyar értelmiségi könyvtárában megtaláljuk – akárcsak a szerző két másik, tanulmányunkban részletesen tárgyalt munkáját –, de íróink nem reflektáltak a regényben olvasható gondolatokra, aminek valószínűleg az az oka, hogy a regény műfaja nálunk későn jelenik meg (1788-ban Dugonics András *Etelká*jával), és a korabeli fordítók sem próbálkoztak olyan alkotások magyar közvetítésével, amelyek filozófiai gondolatokat tolmácsolnak (Balázs–Penke 2012). A mű első magyar fordítására várni kell 1874-ig, amikor a Magyar Tudományos Akadémia által elindított sorozatban megjelenik (Montesquieu 1874).

A regénynél nagyobb visszhangot vált ki Montesquieu *A rómaiak nagysága és hanyatlása* (*Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*, 1734) című történeti műve. A filozófus a korabeli Európa jövőjét latolgatja a múltról gondolkodva, dialógust alkotva múlt és jelen között. Eredetileg a római történelemmel egy kötetben kívánta megjelentetni az Európa egységéről írt munkáját *Réflexions sur la Monarchie universelle* címmel (Penke 2004. 107). A római történelem filozófiai hátterét az a gondolat jelenti, hogy a hatalom, amely figyelmen kívül hagyja igazi érdekeit, azaz népének sajátos gondolkodásmódját *(esprit)*, hanyatlásra van ítélve. A rabszolgaságot a szellem megfélemlítéseként mutatja be, mely szükségszerűen vezet az erkölcsök hanyatlásához, a hatalom összpontosításához, végső soron a köztársaság elfajulásához és a despotizmushoz. Ezzel szemben a szabadság megerősíti a lelket, és lehetővé teszi a mérsékelt államforma működését, az ellenőrzést biztosító intézmények és a jó törvények létrehozását. A történetíró hangot ad annak a meggyőződésének, hogy az Európában elterjedt római jog helyett előnyösebb a modern társadalmak számára az angol törvényhozás. A fenti gondolatok 1790–1791-ben kaptak visszhangot a magyar írók és olvasók gondolkodásában, ahogyan ezt a műről írt egyik legjobbnak tartott könyvismer-

tetés lefordítása, valamint a magyarul tolmácsolt részletei bizonyítják, amelyek a korabeli sajtóban jelentek meg. Az első magyar fordításra 1808-ban kerül sor (Montesquieu 1808).

Montesquieu legnagyobb hatású könyve kétségkívül *A törvények szelleméről*. A társadalomfilozófiai műben középpontba kerül a törvényesség és a szabadság szükségszerű kapcsolata, mely szerint a társadalom minden tagjára érvényes, jó törvények megalkotása és betartatása a társadalom békéjét és az egyén felértékelődését eredményezheti, mérsékelt és kiegyensúlyozott állam létrejöttét, amelynek tagjai hasznos munkát végeznek, szabadnak és boldognak érzik magukat. A törvényhozó, a végrehajtó és az igazságszolgáltató hatalom szétválasztása, az állam funkcióinak megosztása lehetővé teszi az egyes nemzeteknek, illetve azok polgárainak megfelelő társadalom létrehozását (Spector 1998). Nemcsak a korabeli kritika reagált kivételesen érzékenyen a műre, Voltaire is vitatta egyes nézeteit. A pápai cenzúra 1751-ben tette indexre, kifogásolva benne morális jellegű gondolatokat (öngyilkosság, családi erkölcs, poligámia, cölibátus kérdése), elítélve az állam és az egyház kapcsolatára vonatkozó nézeteket, valamint a kereszténység és más vallások iránti közömbösséget. A pápai tiltást egyébként Mária Terézia feloldotta 1753-ban a Habsburg Birodalomban, és intézkedése segíthette a mű gondolatainak terjedését (Baranyai 1920). Montesquieu a bírálatokra válaszolt könyve állításait védelmezve, és ez a mű (*Défense de l'esprit des lois,* 1750) sem volt ismeretlen a korabeli magyar olvasók előtt. 1755-ben bekövetkezett halála után a viták erőteljesen fellángoltak, védelmezői és bírálói a század végéig foglalkoztak munkásságával, de főleg ezzel a művével (Volpilhac-Auger 2003. 237–572). Íróinkra és politikai gondolkodóinkra a század végén Montesquieu társadalomfilozófiai írásának koncepciója jelentős hatást gyakorolt, megragadta őket az a gondolat, hogy a törvények létrehozása során figyelembe kell venni a nemzeti sajátosságokat, valamint hogy a szabadság a törvényeknek megfelelő cselekvéshez való jogot jelenti, nemcsak politikai értelemben, hanem a vallás megválasztásában és gyakorlásában, vagy a kereskedelemben. Részleteket fordítottak a műből és tolmácsolták a mű megjelenését követő vitákat és értékeléseket. Az első teljes magyar fordítás 1829-ben készült el, csak négy évvel később jelent meg a cenzúrázás miatt, amikor már visszhang nélkül maradt (Montesquieu 1833).

Montesquieu első magyar fordítója Bessenyei György, akinek *A törvények szelleméről* című társadalomfilozófiai esszéből sikerült három fordítást és egy kommentárt megjelentetnie 1779-ben, Bécsben, *A Holmi* című művének Montesquieu-fejezetében. A magyar filozófia történetében fontos szerepet kell tulajdonítanunk Bessenyeinek, és különösen ennek a rövid prózai írásokat közreadó műnek. *A Holmi* különböző változataiban olvasható fejezetek egyaránt kiterjednek a természet- és a társadalomfilozófiára, a vallás- és az erkölcsfilozófiára, és még egy rövid filozófiai szótárat is tartalmaz, ahol a szerző főleg természetfilozófiai fogalmakat határoz meg. A mű egyik változatának a *Filosofia*

vagy természet címet adja (Bessenyei 1983. 217, 340–342; az említett változatot közli Szilágyi 1990). Két korabeli francia filozófusnak szentel külön fejezetet, Montesquieu-nek és Voltaire-nek. A magyar író azokban az években, amikor fordítását készíti, Bécsben él és a királynő könyvtárát használja, így szinte minden korabeli európai kiadványhoz hozzájut. Nem Montesquieu, hanem Voltaire filozófiája érinti meg alapvetően, és jól ismeri a két gondolkodó vitájának lényegét. Érdemes felidézni a teljes fejezetet, amely kizárólag a szerző *A törvények szelleméről* című művével foglalkozik. Bevezetésként sajnálatát fejezi ki amiatt, hogy Montesquieu nem eléggé ismert magyar kortársai előtt. Ennek okát részben az általa egyébként nagyra becsült író gondolatainak rendkívüli mélységében és kivételes tömörségében látja. Három fordítással illusztrálja értékelését. Az elsőként említett gondolat (egyetlen mondatból álló fejezet) azt fogalmazza meg, hogy a rabszolgaság nem indokolja a törvényekkel való visszaélést (XV/11). A mű módszerének összefoglalását tartalmazza a második fordítás (*Summájáról, vagy értelméről e Könyvnek,* XIX/1). A harmadik részben a politikai és az erkölcsi kérdések, a szabadság és a törvények szoros összefüggéséről olvashatunk, mely szerint a despotizmus szolgává teszi a nőket, míg a monarchia szabadságukat biztosítja (XIX/15). Ez a rövid fejezet a „muszkoviai asszonyokat" veszi példának, de a perzsa és az európai nők helyzetének különbségét is felidézhette az író regényét feltehetően ismerő Bessenyeiben. Ezt követően az olvasót arra invitálja, hogy gondolkodjon vele együtt, beszél a bírálatokról és Montesquieu védekezéséről. Voltaire bírálatára hivatkozik konkrétan, amelyet túl erősnek tart. Egyetért azonban vele a köztársasági *(Respublikás)* és a királyi uralkodás elvének bírálata vonatkozásában, amely szerint az elsőt az erény, míg a másodikat a becsület elve tartaná fenn: „Értelmébe hibázik ot, hol állíttya, hogy a királlyi uralkodásokat a betsüllet, a köz birodalmakat pedig jó erkölts tartya fenn." Érvelése minden bizonnyal Voltaire *Commentaire sur l'Esprit des Lois* (1777) című művét követi, mely szerint Montesquieu az erény és a becsület terminusokat félreérthetően használja: „ha tsak itt a betsülleten nem betsülletet, a jó erköltsön vagy Virtuson nem Virtust ért" (Montesquieu 2000. II/5; Bessenyei 1983. 341). Bessenyei a köztársaság jó működését semmiképpen nem tudja elképzelni, erre a kérdésre még időskori munkáiban is többször visszatér. Érdemes megemlíteni, hogy a bécsi években német nyelven írt alkotásában (*Der Mann ohne Vorurtheil in der Neuen regierung*, 1781) is idézi Montesquieu művét, francia nyelven: „Quand l'innocence du citoyen n'est pas assurée, la liberté ne l'est pas non plus."[3] Az idézett gondolatot a szabadság és törvényesség, az egyéni és a társadalmi szabadság összefüggéseinek szentelt fejezet végén olvashatjuk, ahol bírálja Helvétius önszeretetre épülő szabadságkoncepcióját, szembeállítva vele az „ártatlanság

[3] „Ha az állampolgárok ártatlansága nincs biztonságban, akkor a szabadság sincs biztosítva" (Montesquieu 2000. II/2; Bessenyei 1991. 238, 346).

vélelmének" Montesquieu-től idézett gondolatát, mely szerint a polgári szabadságot a megfelelő törvények és jogrendszer biztosítja (Spector 2010. 192–199).

1790-ben, amikor II. József halála előtt „nevezetes tollvonásával" visszavonja reformrendelkezéseit, a türelmi és a jobbágyrendelet kivételével, a magyar Montesquieu-recepcióban fordulat következik be. Ettől kezdve a század végéig a korábbinál általánosabb érdeklődést váltanak ki munkái és gondolatai íróink, politikusaink, filozófusaink körében. Középpontba kerül a társadalmi reformok lehetősége, a magyar nyelv ügye, a nemzeti nyelv használatának lehetősége és fontossága a tudományokban a német és a latin helyett. A legtöbbször névtelenül dolgozó fordítók hazafias kötelességüknek tartják, hogy olyan társadalomelméleti munkákat szólaltassanak meg magyarul, amelyeknek tanulságai a gyakorlatban is alkalmazhatóak lehetnek. Nemcsak Montesquieu írásainak ismerete válik általánosabbá, Rousseau és Voltaire műveit is fordítják és kommentálják, a társadalom átalakításán, vagy konkrétan a törvényhozás és az igazságszolgáltatás területén végrehajtható változtatásokon gondolkodva. 1791-ben jelent meg Voltaire *Prix de la justice et de l'humanité* című művének magyar fordítása: *Az igazság kiszolgáltatásának és a' tökélletes felebaráti szeretetnek jutalma*, amelynek elkészítésében az ösztönözte az ismeretlen magyar fordítót, hogy műve hasznos lehet, ha a jogszolgáltatásban a magyar nyelv kerül bevezetésre. A rendkívül kis példányszámban, a szerző és a fordító neve nélkül megjelent fordítás eredetijében Voltaire a büntetések enyhítését, a kínzások eltörlését szorgalmazta, példákat mutatva be az európai joggyakorlatból (Penke 2015). Hasonló érdeklődés vezeti Kazinczy Ferencet több fordításában. A társadalom megreformálásának lehetőségét ő inkább Rousseau műveiben keresi, akinek a lengyel alkotmány megreformálásáról írott munkájából fordít le egy fejezetet, amelyet 1790-ben *A' Törvény szabásról* címmel folyóiratában, az *Orpheus*ban jelentet meg.[4] 1793 körül *Bévezetés a Törvények lelke nevű könyvhöz* címmel készít fordítást, amely Montesquieu könyvének címére látszik utalni, és amelyben két gondolatot értékel kiemelten, azt, hogy a társadalom alapjának az erkölcsöt tekinti, és hogy a király és alattvalói kapcsolatának eredeti megfogalmazást ad. A kutatások feltárták, hogy a fordítás, akárcsak a Montesquieu-t méltató sorok, valójában Cesare Beccaria *Dei delitti delle pene* című művéből származnak (Tüskés–Lengyel 2015. 713–718, 1211). Kazinczy egyébként fogságát követően, 1808 körül írt leveleiben megkísérli barátait rábeszélni Montesquieu művének fordítására, amelyet többen el is kezdtek, de félbehagytak (Kazinczy 1894. 5. kötet. 336).

Montesquieu 18. századi magyar fogadtatásában a korabeli sajtó fontos szerepet játszik. A viszonylag jelentős és változatos olvasóközönségre számító, de valójában rövid életű első magyar nyelvű periodikák közé tartozó *Mindenes Gyűjtemény*ben 1790–1791-ben jelenik meg több fordítás, ismertetés és utalás Mon-

[4] Forrása: *Considérations sur le gouvernement de la Pologne et sur sa réforme projetée*, 2. fejezet (lásd Debreczeni 2001. 36–38, 438–439).

tesquieu műveire. Hangot kap ezekben az írásokban a „szabadság" terminus montesquieu-i meghatározása, amelyet tanulmányunk elején idéztünk, és az a kérdés, hogyan függenek össze a törvények a szabadság biztosításával. A folyóirat alapítója, főszerkesztője és a francia fordítások készítője vagy inspirálója Péczeli József református lelkész, aki európai tanulmányútját követően 1783-tól kezdve fáradhatatlanul dolgozott fordítóként és irodalomszervezőként. Hatalmas francia nyelvű könyvtára forrásként szolgált a periodikában megjelent fordításokhoz, melyeket részben maga készített, részben fiatal értelmiségiek beszervezésével, ezek a fordítások a fordító neve nélkül jelentek meg. Könyvtárának jegyzékében Montesquieu művei közül csak a *Perzsa levelek*et találjuk meg, feltehetően a másik két elemzett művet kölcsönadta, hogy munkatársai fordítást készítsenek belőlük (Catalogus 1973. 28). Mindenesetre Montesquieu római története és társadalomfilozófiai műve a folyóirat több írásának forrása. *A rómaiak nagysága és hanyatlása* című művel kapcsolatos írás bemutatására olyan részletet választott forrásként, amelyben a francia szerző történelmi példát kíván nyújtani a jelennek, és amely a magyar olvasók érdeklődésére különösen számíthatott. A fordításban a mű címe: *Montesquieu visgálódási, melly okai légyenek a' Római Birodalom nagy voltának és annak hanyatlásának*, a lefordított fejezet az *Attila nagy vóltáról* címet kapja. Montesquieu Attilával a nemzeti sajátosságokat figyelembe vevő uralkodás sikerességét példázta („nemzete bé-vett szokását követte", *Mindenes Gyűjtemény* 1790. IV. 158–165). Ez a részlet azért is érdekes, mivel Attila történelmi alakjának pozitív értékelése kivételes ebben a korban a nyugat-európai szerzőknél. A másik fordítás nem magából a műből származik, hanem egy könyvismertetésből, amelynek forrása a korábban már említett *Esprit des Journalistes de Trévoux*. A fordítás, amely ezzel a művel foglalkozik, a francia Louis Bertrand Castel tollából származik, 1734-ben jelent meg, a mű címét az előzőtől kissé eltérően adja vissza: *A' Rómaiakról, vagy az ő fel-emelkedéseknek 's meg aláztatásoknak okairól*. Az ismertetés fordításából a magyar olvasó átfogó képet kaphatott a mű koncepciójáról, és arról, hogy a szerző a modern társadalmak számára Róma jogrendszerét nem tartotta követendő példának (*Mindenes Gyűjtemény* 1791. V. 206–231). A fordító a francia szöveget igyekszik pontosan visszaadni, de sok benne a kihagyás és a Montesquieu által használt terminusok fordítása sem következetes. Ebben feltehetően az is közrejátszik, hogy a mérsékelt monarchiát elfogadó fordító-szerkesztő számára a köztársaság és a „szabadság rendszere" teljességgel idegen. A szabadság és a törvények összefüggésére utaló szövegrészt idézzük: „a Római Népnek nagy része ollyan szolgákból állt, a kik szabadsággal ajándékoztattak meg […]. A' Szabadságnak Systémája szüntelen való nyughatatlanságnak és hánykódásnak állapottya…" A széthullást akadályozó ellensúly a „Tanáts". Amint a kettő egyensúlya megszűnik, a távoli birodalmak meghódítása során, az erkölcsök ellágyulnak, a katonai vitézség helyébe a meggazdagodás keresése lép, a belső egységet a viszályok („vissza-vonás" – franciául: *division*) váltják fel. A birodalom hanyatlása elkezdődik, és végső

pusztulásában az uralkodó személye már közömbös. A köztársaság zsarnoksággá válik, a császárok korlátlan hatalomra tesznek szert, és a nép szolga lesz („katonai vitézségük megfojtatott"), végül a „vad népek" könnyen legyőzik.

A törvények szelleméről című műből megjelent fordítások és gondolatok tükrözik a periodika irányultságát. A mű magyar közvetítésében szerepet játszó, korábban már bemutatott Bessenyei György Mária Terézia híve, Péczeli József jozefinista meggyőződésű. A Bécsben alkotó Bessenyeihez hasonlóan a protestáns főszerkesztő is a mérsékelt monarchiában látja az egyetlen törvényes lehetőséget a politikai és a vallási szabadság megvalósítására, amelyeknek törékenysége és veszélyeztetettsége újra és újra felmerül a periodika lapjain. II. József politikája és Lipót rendelkezései iránt egyaránt igyekszik felkelteni az olvasók szimpátiáját, a társadalom törvényes átalakításában bízik, többé-kevésbé egyetért az állami ellenőrzés és a centralizálás jelentőségével, a türelmi rendelettel, a joggyakorlat megújításával és az iskolarendszer megreformálásával. A célok megvalósításán gondolkodó szerkesztő szemében Montesquieu társadalomfilozófiai művének a magyar olvasókkal való megismertetése különleges jelentőséget kaphatott. A folyóiratban 1790-ben jelenik meg felhívás a fordításra, amelyet húsz arannyal honorálna egy magyar nemes. A fordítás ugyan nem jelent meg, de „egy tiszteletre méltó hazafi" „mustráit" közli a periodika *A' törvényeknek velejéről* címmel készülő fordításból, amelynek folytatásáról azonban nem tudunk (*Mindenes Gyűjtemény* 1790. IV. 184–204).[5] Hat fejezet fordítása jelenik meg: *A' törvényekről azon közben és tekintetben, mellyben azok a' külömb külömb-féle valóságokkal vagynak*, *A' Természetnek törvényjéről*, *Az írott Törvényekről*, *Az engedelmességnek külömbsége, a' mértéklett és a' szabad kényű igazgatások alatt*, *Az Asszonyoknak állapotjokról, a külömb külömbféle igazgatások alatt*, *A' Rómaiaknak Házi Törvény székjeikről*. (Montesquieu 2000. I/1–3, III/10. VII/9–10). A törvényesség szempontjából a mű alapkoncepcióját vázoló első részekben az „isteni" és a „természeti" törvények, a politikai és polgári törvények, valamint a nemzetközi jog („Nemzeteknek Törvényje") kérdéseiről olvashatta Montesquieu nézeteit a magyar olvasó. A személyes és a politikai szabadság vonatkozásában érdekes az a részlet, amely azt vizsgálja, mennyire érvényesül az „engedelmesség" követelménye a mérsékelt és az önkényuralmi kormányzatokban („a' mértéklett és a' szabad kényű igazgatásokban"). A fordító nehézségeit egy olyan rövid részlettel érzékeltetjük, mely azt a gondolatot idézi fel, amely Bessenyei kommentárjának is egyik fő pontja: „Az eggy Urú, de mértéklett Társaságokban, meg-szoríttatott a' hatalom az által, a' mi azokban a' rúgó; az az a' betsület által, melly mint valamelly Magán Úr *(Monarcha)* uralkodik a' Fejedelmen és

[5] Érdemes odafigyelni, hogy a címben a nehezen fordítható (és több kortárs által bírált) *esprit* kifejezést a 18–19. századi fordítók nem a „szellem", hanem a „lélek" („lelke"), illetve a „velő", „veleje", azaz lényege szóval adják vissza magyarul.

Népen."[6] Végül érdemes odafigyelnünk az utolsóként említett fordításrészletre is, amely a magyar nyelvű olvasók között elsősorban a női közönség megszólítása miatt lehetett fontos. A lefordított szövegrészben Montesquieu azt vizsgálja, hogyan függ össze a monarchiában, a „szabad kényre igazgatott Társaságokban" (azaz a despotizmusban) és a köztársaságban a nők számára biztosított szabadság a kormányzási formával és a nők erkölcseivel. Megállapítja, hogy a monarchiákban a (magas rangú) nők szabadok, a jó törvények erkölcsi méltóságot kívánnak tőlük, noha ez nem mindig érvényesül. A despotizmus „rabi állapotban" tartja őket, kemény törvényekkel, bezárva, valójában csak „a' pompa tárgyai". A köztársaságban a törvények és az erkölcs biztosítják a nők számára a szabadságot, de egyben fékezik is az esetleges erkölcstelenséget („a törvényeknek ereje szerént szabadosok, és az erköltsök által tartatnak zabolán"). A gyakorlati érvényesülést a görög és a római példával illusztrálja. A nők erkölcseinek összefüggése a törvények által biztosított szabadsággal a *Perzsa levelek* olvasóinak ismerős lehetett (Martin 2004. 297–298).

Az utolsó két évben évkönyvként megjelenő periodika a francia forrás *Törvényhozás* fejezetéhez tér vissza, ahonnan újabb könyvismertetéseket választ, ott folytatva a fordításokat, ahol azok félbeszakadtak. Ezek azonban nem Montesquieu műveiről szólnak, inkább már azok hatását mutatják, néhol hivatkoznak is rá. Két témakörben ismerhető fel ez a visszhang, az egyik a nemzeti sajátságok kérdése, amelyeket a törvények megalkotásában kell figyelembe venni, a másik a kereskedelem szabályozása és szerepe az ország sorsában, gazdaságában és a szabadság biztosításában. A folyóirat több írást szentel ezeknek a kérdéseknek, valamennyi a francia könyvismertető folyóiratból származik.

Montesquieu *A törvények szelleméről* című műve 1782-től 1796-ig gyakran válik hivatkozási alappá magyar, német, latin nyelvű politikai, nevelési, közgazdasági írásokban Magyarországon. Ezeket a hatásokat először Eckhardt Sándor tárta fel és mutatta be, akinek kutatásait többen kiegészítették és pontosították (Eckhardt 1924). A tanulmányunk szempontjából jelentős eredményeket foglaljuk össze befejezésül. Teleki József, aki valószínűleg a mű első magyar olvasója, és aki 1759 és 1761 közötti európai útja során megvásárolja a francia filozófus említett regényét, a társadalomfilozófiai munkát és annak a szerző által írt védelmét, 1782-ben mint „a franciák legjelentősebb írójára" hivatkozik rá, amikor a király és a nemesség közötti ideális kapcsolatról beszél (F. Csanak 1983. 90, 141, 222, 389, 392). Esterházy József is ebből a műből származtatja a hatalom megosztásának elvét 1785-ben II. Józsefnek benyújtott alkotmánytervezetében, Batthyány Alajos *Ad amicam aurem* és Hajnóczy József *De comitiis* című írásaikban hasonló

[6] Modern fordításban: „A monarchikus és a mérsékelt államokban a hatalmat az korlátozza, ami ezeknek a mozgatóereje, vagyis a becsület, ami egyeduralkodó módjára tartja uralma alatt a fejedelmet és a népet egyaránt" (Montesquieu 2000. III. 10). A szöveg eredetije: „Dans les États monarchiques et modérés la puissance est bornée par ce qui en est le ressort; je veux dire l'honneur, qui règne comme un monarque, sur le prince et sur le peuple."

gondolatokat idéznek. Batsányi János, Koppi Károly, Forgách Miklós is gyakran hivatkoznak a műre politikai írásaikban. Ring Éva a fentiek részletes ismertetésén kívül Berzeviczy Gergely *Grundsätze Österreichs in der Regierung Ungarns* és *De domino Austriae in Hungaria* című műveiben a szolgasággal és a despotizmussal összefüggő uralkodás bírálatánál mutatja ki a francia író hatását, amelynek nyomai gazdaságfilozófiájában is megtalálhatók (Ring 2001). Köpeczi Béla szerint a magyar nemesség érzékenysége a műre abból származtatható, hogy – noha az ország elmaradott gazdasági állapotát nekik rója fel a francia filozófus – fontosnak tartja szerepüket a királyi hatalommal szembenálló egyensúlyozóként (Köpeczi 1985; 1995). Montesquieu társadalomfilozófiája az említett 18. századi magyar gondolkodók írásaiban főleg akkor kapott visszhangot, amikor az alkotmányos monarchia megvalósítása, a törvények megfelelő alkalmazása és a politikai szabadság legális biztosításának lehetőségeit keresték.

A hatalom megosztásának elve, valamint a szabadság és a törvényesség összefüggése olyan írásokban is fellelhető, amelyek már inkább Montesquieu európai hatását mutatják. Példaként Aranka György *Anglus és magyar igazgatásnak egybenvetése* (1790) című munkájából idézünk, akit a tanulmányunk elején említett William Blackstone és más Montesquieu nyomán alkotó szerzők ösztönöztek műve megírására: „Angliában a főhatalom felsége meg vagyon osztva a király és az ország között. A király sem új törvényt nem szabhat, sem az igazgatás rendében szabad tetszése szerint változást nem tehet." (Tüskés–Lengyel 2015. 642–651, 1198–1201.)

A század végének írásaiból meg kell még említenünk D'Alembert *Éloge de Montesquieu* című írásának fordítását, amelyet az 1755-ben bekövetkezett halálát követő *Enciklopédia*-kötet bevezetőjeként publikáltak először. Hatásának módosulását mutatja, hogy a Kis János munkájaként 1799-ben megjelent erősen kivonatos fordításban olyan változtatásokat találunk, melyek következtében a filozófiai gondolatok és a politikai aktualitás helyett az életrajz válik benne hangsúlyossá. (A témáról lásd Kovács 2016.) Témánk szempontjából marginálisak azok a kiadványok, amelyekben a magyar katolikus hitvédő irodalom apologétái bírálják Montesquieu munkáit, közülük a kivételesen művelt Csapodi Lajos és Molnár János nevét említjük. A cenzúrahivatal aktái is vallanak Montesquieu magyarországi népszerűségéről. 1798-ban egy jogot és irodalmat tanító nagyváradi tanárt jelentenek fel Montesquieu műveinek birtoklásáért. De még a *De l'esprit des lois* 19. századi magyar fordítójának is négy évet kell várnia a kiadásra, amelyet többször kérelmez, és az engedély megadásában igazán az játszik szerepet, hogy a fordítás a korábban már engedélyezett francia és német (bécsi) kiadás alapján készült (Balázs–Penke 2012. 11).

Montesquieu filozófiája erőteljes visszhangot kap Magyarországon a 18. században, amelynek hátterében fontos szerepet játszanak történelmi és politikai változások, a magyar nyelv ügye, a tudományok specializálódása. Gondolatai-

nak tolmácsolói, írásainak fordítói a korabeli kulturális, társadalmi és politikai élet elkötelezett képviselői, különböző társadalmi helyzetű írók, politikusok, jogászok. Az 1790 körül keletkezett írások, amelyek hangsúlyozzák a szabadság és a törvényesség összefüggéseit, kiemelik érvényesülésük szükségességét az egyéni és a közerkölcsök terén, valamint a társadalom megfelelő működésében, legtöbbször a francia filozófus alkotásaira vezethetők vissza. A megszólított közönség rendkívül változatos, szerepelnek közöttük nemesek és polgárok, női olvasók. Montesquieu műveinek magyar nyelvű 18. századi megszólaltatása, töredékessége ellenére, jelentős szerepet játszik a magyar filozófiai gondolkodás történetében.

IRODALOM

Bessenyei György 1983. *Összes művei. A Holmi*. Sajtó alá rendezte Bíró Ferenc. Budapest, Akadémiai Kiadó. (*Monteskiö* című fejezet, 340–342.)

Bessenyei György 1991. *Összes művei. Idegen nyelvű munkák és fordítások (1773–1781)*. Sajtó alá rendezte Kókay György. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Balázs Péter – Penke Olga 2012. Montesquieu műveinek és gondolatainak fogadtatása 1780-tól napjainkig Magyarországon, *Irodalomtörténeti Közlemények*. 116/1. 3–21.

Baranyai Zoltán 1920. Első Montesquieu-fordításaink. *Egyetemes Philologiai Közlöny*. 44. 3–8.

Catalogus librorum venalium Josephi Pétzeli 1793. Pozsony, Wéber Simon betűivel.

Debreczeni Attila (sajtó alá rendezte) 2001. *Első folyóirataink. Orpheus*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.

Eckhardt Sándor 1924. *A francia forradalom eszméi Magyarországon*. Budapest, Franklin Kiadó (reprint: 2001).

F. Csanak Dóra 1983. *Két korszak határán: Teleki József a hagyományőrző és a felvilágosult gondolkodó*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Grosrichard, Alain 1979. *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*. Paris, Edition du Seuil.

Kazinczy Ferenc 1894. *Levelezése*. 5. kötet. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.

Kovács Eszter 2016. Elméleti megfontolások és gyakorlati megoldások. Montesquieu emlékezete D'Alembert szerint. In Lengyel Réka (szerk.) *Nunquam autores semper interpretes. A magyarországi fordításirodalom a 18. században*. Budapest, MTA BTK Irodalomtudományi Intézet. 327–341.

Köpeczi Béla 1985. Montesquieu és a magyar feudalizmus. In uő: *Magyarok és franciák*. Budapest, Szépirodalmi Kiadó. 319–336.

Köpeczi Béla 1995. Montesquieu et la Hongrie. *Cahiers Montesquieu*. n. 2. 129–135.

Martin, Christophe 2004. *Espaces du féminin dans le roman français du dix-huitième siècle*. Oxford, Voltaire Foundation – SVEC.

Mindenes Gyűjtemény 1789–1792. (A két hetenként megjelenő periodika hat kötetben található, kötetenként folyamatos oldalszámozással, a kiadás évén kívül ezekre hivatkozunk.)

Montesquieu 1808. *Elmélkedése a' rómaiak nagyságának és el-enyészésének okairól*. Fordította „egy igaz magyar". Pozsony–Pest, Füskúti Landerer Mihály.

Montesquieu 1833. A'törvények lelkéről. 1–3 kötet. Fordította [Rédly Károly]. Pozsony, Belnay örökösei. (A párizsi, 1816-os fordítás alapján.)

Montesquieu 1874. Persa levelek. Fordította Palásti Sándor. Budapest, Légrádi.

Montesquieu 2000. *A törvények szelleméről*. Fordította Csécsy Imre és Sebestyén Pál. Budapest, Osiris. (A magyar nyelvű idézetek ebből a kiadásból származnak, a hivatkozás a mű eredeti felosztását követő „könyvek" és „fejezetek" számára utal, így bármelyik magyar és francia kiadásban visszakereshető.)

Penke Olga 1988. A *Mindenes Gyűjtemény* egyik forrása: az *Esprit des Journalistes de Trévoux*. *Magyar Könyvszemle*. 104/4. 248–273.

Penke Olga 2004. Poétikai gondolatok és történeti téma Montesquieu és Voltaire első alkotói korszakában. *Filológiai Közlöny*. 50/1–2. 100–115.

Penke Olga 2015. Igazság, jog, tolerancia, emberség. Voltaire Le Prix de la justice című művének magyar fordítása 1791-ből. In Gálffy László – Sáringer János (szerk.) *Fehér lovag. Tanulmányok Csernus Sándor 65. születésnapjára*. Szeged, Lazi Kft. 312–323.

Ring Éva 2001. L'impact des idées de Montesquieu dans la Hongrie du XVIII^{e} siècle. *Cahiers Montesquieu*. n. 6. 71–79.

Spector, Céline 1998. L'Esprit des lois de Montesquieu. Entre libéralisme et humanisme civique. *Revue Montesquieu*. n. 2. 139–160.

Spector, Céline 2010. *Montesquieu. Liberté, droit et Histoire*. Paris, Michalon éditions.

Szilágyi Ferenc 1990. Bessenyei megtalált „Ősholmi"-ja. *Irodalomtörténeti Közlemények*. 94/2. 256–271.

Tüskés Gábor – Lengyel Réka (szerk.) 2015. *Magyarországi gondolkodók. 18. század. Bölcsészettudományok. II. kötet*. Budapest, Kortárs Kiadó.

Volpilhac-Auger, Catherine 2003. *Montesquieu. Mémoire de la critique*. Paris, Presses de l'Université de la Sorbonne.

Volpilhac-Auger, Catherine (szerk.) 2008. *Dictionnaire Montesquieu*. (Ingyenesen használható elektronikus szótár, napjainkig frissítve.) < http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr > Utolsó hozzáférés 2019. április 29-én.

Fórizs Gergely

A kritikai filozófia értelmezése Márton István Krug-kompendiumában (1820)

I. A KRUG-FORDÍTÁS A SZAKIRODALOMBAN

Márton István, a pápai református kollégium filozófia és matematika tanára 1820-ban Bécsben kiadott egy kompendiumot, mely Wilhelm Traugott Krug lipcsei professzor *Fundamentalphilosophie* című könyvének és *System der theoretischen Philosophie* nevet viselő, háromkötetes munkájának rövidített latin fordítását tartalmazza. A kiadvány a *Systema philosophiae criticae I.* címet kapta. (Krug 1820; ebből a *Denklehre oder Logik* fordítása külön kötetben is megjelent: Krug 1820/a. A tervezett második kötet nem látott napvilágot, amint arra még visszatérek.)

Az igen régen kialakult szakirodalmi konszenzus szerint a műnek a hazai Kant-recepcióban betöltött helye kölcsönöz jelentőséget (lásd pl. Tóth 1833. 196; Almási Balogh 1835. 116; Meltzl 1881). Az idevágó okfejtés szerint Krug munkái a „kantiánus filozófiát" képviselik, amit ő előad, az „újra átgondolt, rendszerében átdolgozott, világosan és népszerűen előadott kritikai filozófia" (Nagy 1983. 166), így annak fordítása lényegében nem más, mint „a kanti kriticizmusról írott kézikönyv" (Mester 2006. 74). A korban elterjedt munka az eredeti pótlékának számított: „A kanti művek mellett és helyettük is szívta be a magyarországi filozofálás Krug munkáit" (Nagy 1983. 169).

Annak, hogy Márton nem a königsbergi filozófus munkáit ültette át, hanem a filozófiatörténetben mára már számon nem tartott Krughoz fordult, a bevett elbeszélés szerint gyakorlati okai vannak: egyrészt Kant filozófiája tiltás alá esett a Helytartótanács 1795-ös rendelete óta, s bár a tiltás a katolikus oktatási intézményekre vonatkozott, hatása volt a református oktatásra is, amit legkésőbb Budai Ferenc 1801-es Kant-ellenes pamfletje óta Márton saját bőrén is érezhetett:

> [Márton] a *Rosta* után megalkudni kényszerült, és a kritikai filozófiát a Krug tálalásában adta csupán, mert Kant neve akkor már anathéma volt. Így érti meg az ember, hogy miért volt Krug filozófiája annyira felkapott a múlt [értsd: a 19. – F. G.] század elején iskoláinkban. Kantot nem, de Krugot mint kevésbé forradalmit megtűrték a felsőbb hatóságok is. (Horkay 1974. 211.)

Krug oktatásának másik kézenfekvő gyakorlati okát abban látták, hogy – szemben Kanttal – „egyszerű és világos előadása különösen [Márton] hallgatósága számára ajánlotta ezt a szerzőt, akinek művei tankönyvekül is alkalmasak voltak" (Trócsányi 1931. 213); „könnyebben olvasható író volt, mint Kant és így jobban megfelelt szakszerű terminológiában járatlan közönségünknek" (Pukánszky 1932. 6). Ezzel együtt a Krug-könyvet a hazai Kant-kultusz fontos kifejeződésének tekintik, amire már a címmetszet Kant-obeliszkje is utal:

> Márton István ezzel a képpel bizonyára nemcsak azt akarta jelezni, hogy Kant gondolatrendszere az egyetemes filozófia fejlődésének tetőpontja, hanem ki akarta domborítani azt is, hogy a königsbergi gondolkodónak a magyar filozófiára gyakorolt hatása mellett minden más szellemi tényező eltörpül (Pukánszky 1932. 6).

A munka latin nyelvűsége általában elmarasztalást váltott ki a szakirodalomban, Horkay László egyenesen „pálfordulásról" ír ahhoz képest, hogy Márton húsz évvel korábban még bátran kiállt a magyar nyelv alkalmazása mellett (Horkay 1974. 212). A munkát ily módon kettős megalkuvással szokás vádolni: Márton Krugot fordít – Kant helyett; ráadásul latinra – magyar helyett. Jól illeszkedik ez a beállítás az életmű egészének kudarcos megítéléséhez: „[Márton István] nem tudta kifutni magát, helyesebben nem engedték, hogy kifussa magát" (Horkay 1974. 212).

Ez az önmagában koherensnek tűnő ábrázolás azonban figyelmen kívül hagy néhány alapvető történeti tényt, és a kritikai filozófia fogalmának értelmezésében eltér az elsődleges történeti kontextustól.

II. A KRUG-FORDÍTÁS KÜLSŐ KÖRÜLMÉNYEI

A Márton István által oktatott filozófia tartalmát legrészletesebben Horkay László vizsgálta a fellelhető hallgatói jegyzetek alapján. Ezekből annyi derül ki, hogy Márton 1800-ban még közvetlenül Kant alapján adta elő az anyagot, 1810-ben viszont már úgymond nem a „tiszta kanti filozófiát" oktatta, hanem csupán „Krug tálalásában" (Horkay 1974. 211). Arra viszont nem sikerült eddig közvetlen bizonyítékot találni, hogy Márton ezt a váltást a Kant-tilalom hatására hajtotta volna végre. A szakirodalmi elbeszélésnek az az eleme szintén kétes, hogy Krugot – Kanttal szemben – mint ideológiailag megfelelőbb szerzőt jobban megtűrték volna a hatóságok. Ennek ellentmond például az a tény, hogy Márton második Krug-könyvét, mely *Systematis philosophiæ in compendium redactæ pars altera* címmel a *System der praktischen Philosophie* három darabját foglalta magában, a bécsi cenzúra nem engedte sajtó alá. A pápai református levéltárban őrzött cenzúrapéldányon olvasható a bécsi könyvvizsgáló hivatalt képviselő Franz Sartori 1822-es rájegyzése: „non admittitur" (Dunántúli Református Egyházkerület

Nagykönyvtára, 0.390.e). E betiltott kéziratról annak ellenére nem szokott tudomást venni az újabb Márton-szakirodalom, hogy annak létezéséről már a filozófus első monográfusa hírt adott, sőt részletes ismertetést is közölt róla (Szabó 1860. 69–82). A kérdést, hogy a három művet magában foglaló fordításból Krug jog-, erkölcs- vagy vallástana váltotta-e ki a cenzúra rosszallását, jelenleg nem tudom megválaszolni. Tény azonban, hogy a legutóbbi könyv német eredetije, vagyis a *Religionslehre oder Eusebiologie* 1819 óta már indexen volt mint korlátozottan hozzáférhető („erga schedam") munka (lásd a Bécsi Egyetem adatbázisát: < https://www.univie.ac.at/zensur >). A cenzurális korlátozás nem csak az említett Krug-művekre vonatkozott: a lipcsei professzor rendszeres szereplője volt az osztrák cenzúralistáknak. A korabeli cenzúraadatokat összegző monográfia szerint Krug az Ausztriában 1821 és 1848 között leggyakrabban indexre tett szerzők sorában az előkelő 3. helyet foglalta el, 56 betiltással (Bachleitner 2017. 166). Először 1795-ben került tiltólistára, és – főleg vallásfilozófiai művei és politikai röpiratai révén – ez még rendszeresen megismétlődött vele a következő fél évszázadban. Krug tehát – Kanthoz hasonlóan – korántsem volt általánosan tolerált szerző a Habsburg Birodalomban. Ehhez még azt kell hozzáfűzni, hogy a Kant-tilalom mértékének megállapítása korántsem egyszerű feladat. A szakirodalomban ellentétes álláspontok fogalmazódnak meg azzal kapcsolatban, hogy a Habsburg cenzúra 1798-ban általános tilalom alá vonta-e a filozófus műveit, vagy a tiltás a valláselméleti és államfilozófiai munkákra korlátozódott, és így a *Kritikák*ra nem vonatkozott (vö. Sauer 1982. 278; Wilfing 2015). A kérdés mindenképpen további tisztázást igényel, hiszen az a tény, hogy Kant 1799 után csak ritkán fordul elő a tiltólistákon (Bachleitner 2017. 157), egyaránt magyarázható az általános tilalommal és egy esetleges megengedőbb szemlélettel.

A Márton-fordítás latin nyelvűségének okaival itt most nem kívánok behatóan foglalkozni, csak utalok Csetri Lajos fejtegetésére arról, hogy a magyar tudományos nyelv 18. század végén megindult rohamléptű fejlesztése a szerencsétlenül és erőltetetten magyarosított *terminus technicus*ok miatt kiábrándulást okozott, és az új század elején sokan visszatértek a latin szaknyelvhez (Csetri 2007. 23). Maga Márton a latin nyelv hazai hagyományaira való hivatkozás (Márton 1819) mellett azzal támasztja alá döntését, hogy a magyar tudományos nyelv nincs kellőképpen kiművelve (Krug 1820. Praefatio XV). E megállapítását azonban annak fényében kell értékelni, hogy Márton ebben az időszakban is tett erőfeszítéseket a magyar filozófiai szaknyelv érdekében, hiszen Krug két könyvének teljes fordítását elkészítette a latin mellett magyarul is. A *Fundamentalphilosophie* és a *Metaphysik oder Erkenntnisslehre* magyar változatának letisztázott kézirata megtalálható a pápai református levéltár 0.393 jelzetű kolligátumában, így ezeket a műveket a továbbiakban Márton magyar fordításában tudom idézni.

III. A KANT-MONOLIT

Ha a Márton Istvánnál lezajlott Kant–Krug váltás elvi hátterére vagyunk kíváncsiak, akkor a fő problémát a (kanti) kriticizmus jelenségének értelmezése képezi, a megoldást pedig az kínálja, ha megvizsgáljuk a kérdésben Krug, illetve Márton saját álláspontját, mely egyben filozófusi önképük meghatározó eleme is. Kiindulópontul Márton Krug-könyvének címmetszete kínálkozik (lásd az ábrát), melyen a kritikai filozófia vizuálisan is feltűnik, s melyről részletes leírásokat találunk a szakirodalomban, elsőként Meltzl Hugónál, aki *A tiszta ész kritikája* centenáriumára publikált német nyelvű tanulmányát a kép közepén emelkedő Kant-emlékmű feliratának és az alul álló kétsoros epigrammának az idézésével kezdi, majd így folytatja:

> A fenti emléktábla Márton Istvánnak a krugi kritikai filozófia rendszeréből készített latin nyelvű kiadásának igen eredeti címlapján található. […] Elszórtan álló ciprusfák és szomorúfűzek között a háttérben egy sor kisebb és nagyobb emlékművet és oszlopot pillantunk meg, melyek részben omladozva, széttörve és ferdén állnak; míg az előtérben, egy elkülönült sziklaalapzaton kolosszális monolit emelkedik, messze felülemelkedve a többi emlékművön, melyekre a régi és újabb kor összes ragyogó neve van felvésve Thalésztől Hume-ig. A kőoszlop csúcsa – melyet megérint egy verdeső bagoly – felhők mögött rejtezik, és csaknem a csillagokig ér. A talapzaton pedig a fenti felirat olvasható. Az egyes részleteiben bizarr elképzelést tükröző lap ötlete bizonyára magától Márton professzortól származott. […] Mindenesetre éppen ez a lap kellőképpen bizonyítja, hogy Kant a világban sehol máshol nem talált lelkesebb követőkre, mint magyar földön. (Meltzl 1881. 145–146. Saját fordításom – F. G.)

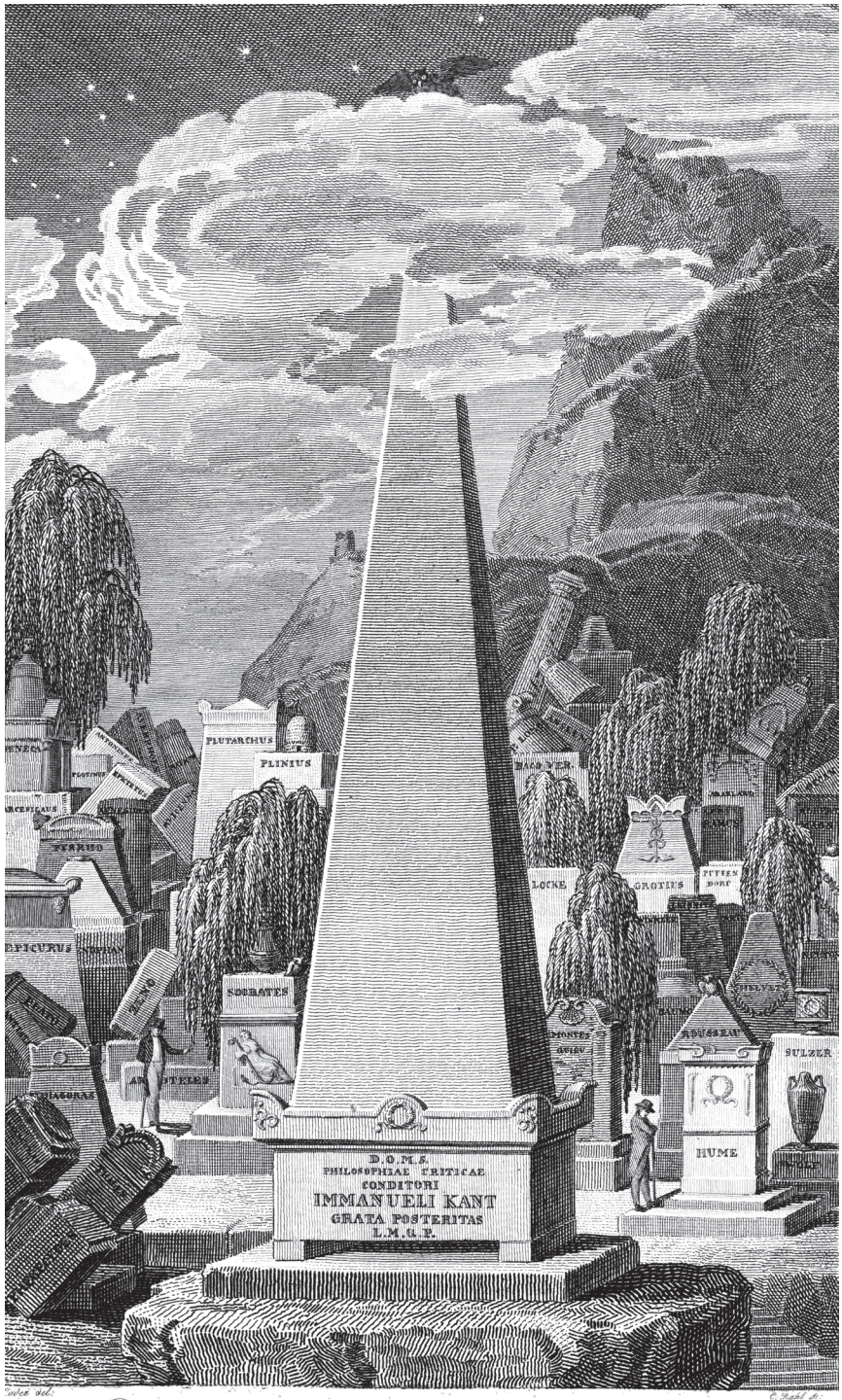
Pukánszky Béla (korábban idézett) képelemzése és legutóbb Mészáros Andrásé hasonlóképpen a Kant-kultusz lenyomatát látják a címképben, azzal a (talán nem csak nüansznyi) eltéréssel, hogy ők nem emlékparknak, hanem a „filozófusok temetőjének" látják az ábrázolt tájat. Mészáros kiemeli továbbá, hogy „a düledező vagy büszkén álló síremlékek között csupán Szókratész és Hume sírjánál áll egy-egy látogató. Az előtérben azonban felhőket karcoló csúcsával kimagasodik Kant obeliszkje, és rajta, fenn Minerva baglya." (Mészáros 2000. 116.)

Feltűnő, hogy a képértelmezők egyike sem szentelt figyelmet a kép alatti latin epigrammának, noha Meltzl még idézte is. Saját interpretációmnak viszont ez a kétsoros vers adja a magvát, ugyanis meglátásom szerint a címlapkép a humanista embléma műfajának keretei közt értelmezendő, vagyis képet és feliratot egységükben kell szemlélnünk. Jelen esetben az embléma három szükséges összetevője közül (vö. Büttner–Gottdang 2006. 137 f.) a kép *(pictura)* az emlékpark képi ábrázolása; a kísérő felirat *(inscriptio)* a Kant-emlékmű talapzatán olvasható; az egészet értelmezni hivatott epigramma *(subscriptio)* pedig a szabálynak megfelelően a kép alatt helyezkedik el. Ennek szövege a következő:

Non ego sum Veterum, sum Non-assecla Novorum,
Seu vetus est VERUM diligo sive novum.
(Balogh Piroska fordításában:
Nem vagyok én vak követője sem a régi dolgoknak, sem az újaknak,
hanem azt követem, ami igaz, legyen bár régi vagy új.)

Az epigramma John Owen (Ovenus) (1564 k. – 1622/1628 k.) wales-i neolatin epigrammatista gyűjteményéből származik, kisebb, a lényeget nem érintő módosítással (*Philalethes ad Paulum* [7, 47]: Owen 1976. 81). Egy négysoros epigramma második disztichonjáról van szó, mely a 17–18. században nagy népszerűségnek örvendett. Felbukkan különféle epigrammaválogatásokban, peregrinációs emlékkönyvekben, s például Herman Alexander Röell (1653–1718) református teológus és filozófus jelmondataként is szolgált (Wagenmann 1889). A kétsoros vers mottóként megtalálható a Krug *Fundamentalphilosophie*-jéből készített Márton-féle kéziratos magyar fordítás címlapján (Dunántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, 0.393).

Az epigramma alapján a címmetszet a következőképpen értelmezhető. Mivel a vers szerint az igazság *(verus)* időn kívüli, a régi és az új dolgokon egyaránt felül álló entitás, és ez a közös mércéje mindenféle jelenségnek, ezért kizárható, hogy a képen emlékművekkel szimbolizált filozófusi teljesítmények fejlődési sorba volnának rendezhetők, melynek végén a kanti filozófia áll. Ehelyett a különféle filozófiai nézetek szimultán módon kínálják fel magukat a mindenkori szemlélők számára, akiket a két sétapálcás, kalapos úr jelképez. Az előtérben álló obeliszket, mely a filozófiatörténeti tájképet két részre osztja – bal oldalon a régiekkel, tehát az antik filozófiával, jobbra pedig az újkoriakkal –, s mely messze fölébe emelkedik a többi emlékműnek, felirata szerint „Immanuel Kantnak, a kritikai filozófia megalapítójának" *(philosophiae criticae conditori)* szentelte a hálás utókor. Ez a föléemelkedés azonban az epigramma értelmében nem jelentheti azt, hogy Kant mellett „minden más szellemi tényező eltörpül", hanem inkább azt fejezi ki, hogy a kritikai filozófia az „igazság" szerepébe kerül, tehát valamiféle mércét, módszert nyújt a többi filozófiai teljesítmény megítéléséhez. A kanti kritikai filozófia eszerint egy filozofáló közösségen belül (s nem más filozófiák ellenében) érvényesül, egyfajta metafilozófiaként.



Non ego sum Veterum, sum Non-aseela Novorum,
Seu vetus est VERUM diligo sive novum.

IV. EKLEKTICIZMUS ÉS KRITIKAI FILOZÓFIA

A fenti képértelmezést nagyban alátámasztják Márton Istvánnak a Krug-kiadáshoz fűzött reflexiói, mindenekelőtt a Krug-kötetről a Hazai 's Külföldi Tudósításokban közreadott híradás következő részlete:

> A' *Kritika Philosophiát* szándékozom kiadni. […] Ezen Philosophálás' módjába venni hát részt, annyit tesz, mint magunkat, 's másokat is velünk edgyütt, a' tudományos Pallérozódásnak, a' szelíd és finom Izlésnek birtokába interesszálni; valamint erről lemondni, nem egyéb vólna, mint a' Barbaries Characterével magunkat megbéllyegezni. Nem a' Kantiana Philosophia hát, a' kiadandó Munkának a' Tárgya, minthogy a' Philosophia, éppen nem Kantiana még azért, hogy a' Philosophálásnak fel, Kant által talált módját foglalja magába, hanem, edgyátaljába szabad, 's a' tekintettől [értsd: 'tekintélytől'] egészszen független philosophálásbeli mód az, még pedig éppen azon értelemben, a' miben maga Kant is, első Criticájának befejezésével hívta meg a' Túdósokat, valamint azokkal, a' maradékot is, a' vele való edgyütt philosophálásra, vagy is arra, hogy az ő általa felfedezett gyalog útat, a' Critica' pai'sának szünetlen fedezése alatt Ország-úttá tenni igyekezzünk, – és így nem ő tsak maga, hanem ő is, Mi is vele edgyütt egyaránt philosopháljunk. (Márton 1819.)

A kritikai filozófia és a kantiánus filozófia elvi szétválasztásának szándéka nem csupán retorikai fogás (mondjuk a Kantot nem jó szemmel néző hatóságok kijátszására), hanem olyan elvi álláspont, mely azonos Krugéval, aki a *Fundamentalphilosophie* 119. §-ában így érvel (Márton István fordításában):

> a' Kriticismust nem szabad a' Kanticismussal öszvezavarni. Mert ámbátor Kant az ö kritikos irásaibann valósággal a' kritikos methodust követte átaljában: mindazáltal ezen Methodus azon irásokban bizonyos különös Modifikátziókkal jő elő, a' mellyeket annak charakteristikos határozatjaiul nem kell nézni. Sokkal inkább nem kell a Kriticismust, a' kritikos vagy Kantiana Philosophiával feltserélni. Mert amaz Methodus, é pedig Systema, még pedig vagy kritikos Systema átaljába, vagy Kanti kritikos Systema, a' miben külömbféle fogyatkozások és hibák fordulhatnak elő. (Krug é. n. *Fundamentomphilosophia*. 149; vö. Krug 1819. 277.)

Márton idézett könyvhirdetése *A tiszta ész kritikájá*nak végén olvasható módszertani reflexióra utal, mely a filozofálás „*kritikai* útját" a dogmatikus és szkeptikus eljárással szemben mint közös bölcselkedést definiálja, felszólítván az olvasót: maga is járuljon hozzá, hogy lehetségessé váljon „országúttá szélesíteni ezt az ösvényt, és még századunk letelte előtt valóra váltani azt, amit oly sok évszázad nem tudott elérni, nevezetesen, az emberi ész teljes megelégedésére megválaszolni a kérdéseket, melyek kíváncsiságát mindig is – bár eleddig hasztalanul – felkeltették" (Kant 1787/2009. 663). Megemlítendő, hogy a közösségi

filozofálás (Márton szavával: „edgyütt philosophálás") itt megfogalmazott igénye már a Kant-mű Bacon-mottójában is feltűnik, a módszertani önleírás integráns részeként:

> A tárgyról pedig, amelyről itt szó van, kérjük, hogy az emberek ne mint kialakult véleményről, hanem mint elvégzendő munkáról gondolkodjanak. De vegyék biztosra, hogy mi nem valami szektának vagy tanításnak a megalapozásán dolgozunk, hanem az emberi hasznosság és nagyság megalapozásán. Végül pedig [azt kérem, hogy] saját érdekeikről közösen, és egyenrangú felekként tanácskozzanak, és ők maguk vegyenek részt [a közjót célzó tanácskozásban]. Továbbá, hogy jót reméljenek, és ne képzeljék a mi *Instauratió*nkat valami határtalan és emberfeletti dolognak, és értsék meg; mert valójában ez a vége és a helyes határa a határtalan tévedésnek. (Balogh Piroska fordításában, vö. Kant 1787/2009. 13.)

Francis Bacon ezen önreflexív iránymutatásai az *Instauratio magna* bevezetéséből lényegében a filozófiai eklekticizmus követelményeit foglalják össze: ide tartozik a dogmatikus-szektás gondolkodás elutasítása; a tudomány nem bevégzett tanításként, hanem folyamatként, feladatként való értelmezése; a tudományos alkotás nem egyéni, hanem közösségi teljesítményként szemlélése; és a jövőbe vetett remény mozzanatának kiemelése. Ez a remény az antidogmaticizmusból fakad, abból, hogy a mindenkori művet tökéletlennek, de jobbíthatónak tartják – szemben a dogmatikusokkal, akik a meglévő iránti tekintélytiszteletükből fakadóan nem remélik, hogy a dolgokon lehetne javítani (vö. Albrecht 1994. 169).

A Bacon-mottó alkalmazásával Gerhart Schmidt szerint Kant azt kívánta kifejezésre juttatni, hogy folytatja az *Instauratio magna* projektjét és ezzel a karteziánus racionalizmus által megszakított hagyományvonalat viszi tovább (Schmidt 1967. 495). Annyi bizonyos: Krug és Márton egyaránt hajlanak rá, hogy a kritikai filozófiát mint módszert azonosítsák az eklektikus metódussal, vagyis olyan önálló válogatással, mely az emberről és annak viszonyairól való tudás felé fordul, s ennek megnyilvánulásaiból választja ki a közös vélekedés mércéjének legmegfelelőbb elemeket, hogy interszubjektív szinten érvényes megállapításokhoz jusson.

Ennek látszólag ellentmond, hogy Krug *Fundamentalphilosophie*-jének *A' Kriticismus Charakteréről* írott fejezetében az eklekticizmust mint „methodustalan" irányzatot utasítja el, azonban ez az elhatárolódás valójában csak a kifejezés negatív értelmére vonatkozik, vagyis az anyagot meggondolás nélkül összehalmozó szinkretizmusként értett eklekticizmusra, míg a pozitívan felfogott, vagyis megalapozott és önálló válogatást jelentő eklekticizmust ugyanitt a kriticizmussal azonosítja:

> Az igazi választást tsak kritikossann lehet eltalálni. Mert az igazi Krisis minden Systemát, 's minden edgyes állitást részrehajlás nélkül megvi'sgál, 's mindenből a' mi jó,

> azt tartja meg; de erre nem tettszése szerént mint öszvenyalábolás által akad, hanem a' midön bátorságos Principiumokból kiindul, az Igaz és Jó a' mi más Systemákban széllyelszórva találtatik, önként ajánlják magokat 's ollyan rendben, mi az igaz Tudománynak megfelel. (Krug é. n. *Fundamentomphilosophia*. 150; Krug 1819. 279.)

Michael Albrecht nagy monográfiájában azért vonja ki Krugot az eklektikus filozófia köréből, mert úgymond nála a helyes kiválasztás „már előzőleg meglévő princípiumokon alapul" (Albrecht 1994. 603). Csakhogy Krugnál a filozófia princípiumai nem deduktív levezetések alapjaiul szolgálnak, hanem egy azzal ellentétes irányú „redukció" eredményei:

> A' fő Formalprincipiomnak, nem a' minden philosophiai Megesméreteknek edgyetlen edgy Tételből mint azoknak közös forrásokból vagy gyökerekből való leszármaztatására (:Deductio:), hanem azoknak edgyetlen edgy tzélra, mint közös közép-, vagy égetőpontjokra való Vezérül kell szolgálniuk. […] A' fő Formálprincipiom tsak zárkő a' Philosophia bóltozatjában, valamint a' fő Materialprincipiomot annak fundamentomául nézhetni. (Krug é. n. *Fundamentomphilosophia*. 40. Krug 1819. 75.)

A filozófia felépítménye Krugnál úgy fest tehát, hogy az „önnön tudatunk Téteménnyeire [Tatsachen]" való reflektálásból fakadnak a „materiale Principiomok", majd a filozofáló szubjektum e felismert princípiumokra adott további általánosító reflexiók révén jut el a „formale Idealprincipiomok"-hoz, melyek által az ismeretek „tudományossági ábrázatot, vagyis systematikos formát" öltenek magukra (Krug é. n. *Fundamentomphilosophia*. 32; Krug 1819. 57–58.)

A filozófia történetét Krug az ilyen értelemben vett önreflexív, az ember megismerését előtérbe helyező filozófia érvényre jutásaként adja elő. Eszerint Szókratészt azért lehet „nemünemüképpen első Philosophusnak nevezhetni", mert

> a' philosophaló Okosságot ő vezette elebb a' Praktikumra. A' Practikum az, a' mi az embernek edgy ő benne magába lévő világot ad tudtára, a' mi őtet edgy ollyatén munkássággal esmerkedteti meg, a' minek kutfeje egyedül ő magába van, a' mi őtet arra kényszeríti, hogy önnön magába térjen, maga magára reflektállyon. (Krug é. n. *Fundamentomphilosophia*. 12; Krug 1819. 18.)

Ehhez a hagyományhoz az „ujjabb időkben" visszatért a filozófia:

> a' Philosophusok ujra magokba tértek 's önnön magokat tették vi'sgálódásaiknak Tárgyául, hogy az emberi Léleknek tiszta formájával, vagy is a' Lélek öszveséges munkásságának eredeti tselekedetmódjával, feltételeivel, törvénnyeivel 's határaival megesmerkedhetnék. (Krug é. n. *Fundamentomphilosophia*. 13; Krug 1819. 20.)

Ezen irány képviselői közül Krug Leibnizet, Locke-ot és Hume-ot említi, hozzátéve: „ezen Studiumot […] tsak Kántnak az öszveséges Elmetehettségekről tett szélessebben kiterjedő 's méllyebben béható Kritikája vitte helyesebb principiomokra vissza, azt nyomóssabban meg […] fundálta, jóllehet tökélletességre ingyen sem vitte" (ugyanott).

Megjegyzendő, hogy a kanti kriticizmus ezen történeti kontextualizálásának képi megjelenítéseként érthetjük a Márton-féle Krug-kiadás címlapmetszetén az egyes filozófus-emlékműveken elhelyezett szimbólumértékű ábrákat. Ilyen először is a Plinius-emlékkövön emelkedő méhkas, mely minden valószínűség szerint az eklektikus filozofálásra utal, lévén a gyűjtögető méhek Seneca óta ennek a módszertani irányzatnak a jelképei (vö. Albrecht 1994. 52–53; Gierl 1997. 499), s az ifjabb Pliniust szokás az eklektikusok közé sorolni (Albrecht 1994. 390). A Szókratész-emlékművön egy horgonyt tartó női alak ismerhető fel. A horgony a reménység egyetemes szimbólumaként itt az eklektikus filozófia jövőorientált-antidogmatikus vonására utalhat. A Hume-monumentumot díszítő két égő fáklya pedig az önismereti jellegű megvilágosodást, igazságot jelképezheti. Az a körülmény, hogy a két kalapos-sétapálcás úr éppen az utóbbi két emlékjelet tünteti ki figyelmével, a Krug-féle filozófiatörténet alapján az antik és újkori filozófiának a kantit megelőlegező antropocentrikus-humanista fordulataira tett utalásként érthető. (Ez egyben érdekes adalék ahhoz az újabb értelmezéshez, amely Kant kopernikuszi fordulatát a skolasztika ellenében végrehajtott humanista fordulattal hozta analógiába: Kelemen 2004.)

Márton Istvánnak a Krug-fordítás elé illesztett *Praefatio*-ja a pápai professzor saját eszmélkedésének narratívájában szól a kanti kriticizmusról. Eszerint kezdő filozófusként „éjjel-nappal Kant műveit tanulmányozta, hogy megszabaduljon a dogmatikus tanítások nyomasztó hatásától és eljusson az úgy nevezett kritikai filozófia forrásaihoz" (Márton 1820. VII). Ezen eszmélkedés eredményeként sikerült belátnia Kant kopernikuszi fordulatának igazságát: Kant azon fáradozott, hogy „a dolgok általános természetét, saját jelenségeik törvényeit az emberi szellem eredeti törvényeiből vezesse le" és ne fordítva: ettől a megállapítástól Márton korábban még visszariadt, úgymond „a dogmatizmus befolyása alatt" (Márton 1820. VII). Néhány oldallal később Márton a filozófia szókratészi fordulatára utal elismerően, így az érvelés egészének szintjén párhuzamot hoz létre a filozófia ókori és újkori antropocentrikus irányváltása között:

> Az a filozófus, aki – Szókratészt követve – bevezeti a filozófiát az emberek házaiba, és elébük tárja az emberi és polgári jogokat, a mindenkire érvényes erkölcsi kötelességeket, valamint a reményt és a jövőbe vetett bizalmat, az nemcsak a filozófiát, hanem magát a bölcsességet látszik lehozni az égből a földre (Márton 1820. X).

A bevezető végén Márton azzal indokolja Krug műveinek lefordítását, hogy a lipcsei professzor az, aki a sok német filozófus közül „a kritikai filozófia egész rendszerét továbbfejlesztette és kiteljesítette" (Márton 1820. XV).

V. KRUG ÉS MÁRTON KANT-KRITIKÁJA

Hogy vajon miért szorult rá Kant rendszere a továbbfejlesztésre, abba Márton előszava nem bocsátkozik bele. Mindenesetre megjegyzendő, hogy ugyanő már egy 1818-as szövegében abban látta az általa követett „Critica Philosophia" lényegét, hogy az

> még maga serkenti 's ösztönözi Olvasóját arra, hogy minden állításoknak utolsó okait az utolsó Fenektételekig magának a' Léleknek Tárházába keresse ki, hogy az maga gondolkozzon, és azt a' mit a' Criticismus' Fundatora elkezdett, ő is és minden utána következők, nagyobb nagyobb tökélletességre vinni igyekezzenek (Márton 1818. 77).

Eszerint a kritikai filozófia *per definitionem* tökéletesítendő filozófia lehet csak. Az ennek kanti változatával szembeni kifogás megértéséhez ismét a Krug-fordítás címlapképére kell pillantanunk. Az eddigi érvelésből az következik, hogy itt az eklekticizmus tudományszemlélete nyújtotta filozófiatörténeti tájképet látjuk. Az eklekticizmus tudományfelfogása Wilhelm Schmidt-Biggemann szerint a „síkság topológiájának" felel meg:

> a spekulációnak azokba a magaslataiba, melyeket Leibniz és Kant elértek, egyáltalán nem emelkedhettek fel az olyan tanítások, amelyek közvetlenül a gyakorlatban kívántak hatni. A gyakorlati embereknek síkságra van szükségük. […] A síkság ismerete az, amelyben nincsenek kategoriálisan a harmadik dimenzióba emelkedő kilátó és orientációs pontok, s így ez az ismeret csak a területen átvándorolva szerezhető meg, a szó pontos értelmében *tapasztalat*ként. [A németben *Erfahrung* ('tapasztalat', a. m. 'bejárás', 'beutazás'.] (Schmidt-Biggemann 2011. 35–36.)

A képen látható Kant-obeliszk egekbe törő csúcsát éppen ennek a spekulációnak, mégpedig a metafizikai spekulációnak a jelképeként értelmezhetjük. Ez utóbbira utal az emlékmű felső része körül csapkodó éjszakai bagoly, mely Arisztotelész óta a metafizikai megismerés szimbóluma (vö. Steel 2001). Fontos ugyanakkor, hogy az emlékoszlop tetejét felhő (a megismerhetetlenség jelképe) takarja, és a két kürtőkalapos vándor meg sem próbál a kiemelkedő Kant-oszlopra felpillantva keresni orientációs pontot, hanem ehelyett más, kisebb emlékműveket tanulmányoznak. Mindezt úgy érthetjük, hogy a képen ábrázolt ek-

lektikus-kritikai filozófiai hagyománynak nem képezik a részét a kanti filozófia metafizikus-spekulatív elemei.

Krug rendszerében a Lét és Tudás *(Sein und Wissen)* szintézise egyben a filozofálás abszolút határpontja is: e szintézis eredetének, feltételeinek kutatása e határpont átlépésével alaptalan spekulációkhoz, önkényes dogmatizmushoz vezet (Krug 1819. 81; vö. Nagy 1983. 163). A kanti transzcendentális idealizmus Krug szerint a külvilág létében való kételkedéssel e határpont átlépésének veszélyét hordozza magában:

> ha a' transcendentalis Idealismus azt tenné, hogy a' Megesméretobjektumok nem egyebek, mint a' megesmerő Subjektumnak (az ÉNnek:) Produktumi, következésképpenn a' külső Érzékvilág is nem egyéb, mint a' mi tulajdon belső Munkásságunknak külső viszonszinlete, a' Magábavalónak Megfogata [*Begriff eines Dinges an sich*] pedig tellyességgel fundamentom nélkül való és semmi, következésképpenn az, még tsak úgy is, mint a' Megesméretnek Határmegfogása [*Grenzbegriff*] helybe nem hagyható: látnivaló hogy az illyetén Idealismus a' Philosophálásnak általános határpontját általhágja, 's annál fogva inkább a' transcendens (materialis és dogmatikos:) mint transcendentalis Idealismus nevezetét érdemli meg. (Krug, é. n. *Metaphysika* 14; Krug 1820/b. 30–31.)

VI. KÖVETKEZTETÉSEK

Mindezek alapján a címmetszet ábrázolása a kanti filozófiáról kettős üzenetet hordoz: egyrészt azt fejezi ki, hogy a königsbergi filozófus által megalapított kritikai filozófia szolgáltat módszert a közösségi jellegű, tapasztalati alapú, eklektikus jellegű filozofáláshoz, melynek célja *sensus communis*-szerű, interszubjektíve megalapozott igazságok feltárása. Másrészt a kritikai filozófia kanti rendszere transzcendens-spekulatív-dogmatikus elemeinek elutasítását is leolvashatjuk a képről. Ily módon a címmetszet híven ábrázolja Krug, illetve Márton Kanthoz való viszonyulását, azt, hogy a kanti rendszerhez nem mint lezárt egészhez közelítenek, mely önmagában hordozza megértésének kulcsát, hanem az 'igazság' külső szempontjából eklektikus módon elkülönítik benne a megfelelő és elutasítandó részeket.

Kérdés végül, hogy a filozófiatörténet-írás mihez kezdjen az eklektikus módszertant követő, a filozofálást nem individuális rendszerekben, hanem közösségi tevékenységként felfogó filozófusokkal és életművükkel, mint amilyen Wilhelm Traugott Krug vagy éppen Márton István. A nagy, kanonikus alakokra összpontosító hagyományos filozófiatörténetben csak mellékes figurák lehetnek ők, ez esetben Kant-követők, kantiánusok. A német professzor kapcsán itt csak Wolfgang Röd értékelésére utalok, aki Krugot a „kantianizmus" azon korai képviselői közé sorolta, akik „nem tudtak önálló idealista felfogást kifejleszteni"

(Röd 2006. 150). Ez a fajta megközelítés azonban tökéletesen ellentétes azzal, ahogyan Krug és Márton gondolkodtak a filozófiatörténetről mint a különféle, szimultán feltáruló nézetek tárházáról, amelyből a filozofáló szubjektum szabadon válogathat az örökérvényű „igazság" kritériumai alapján. Az eklekticizmusban – mint Schmidt-Biggemann megállapította – a históriának nincs „időindexe": egyszerre állt benne rendelkezésre minden korszak és terület történelme (Schmidt-Biggemann 2011. 37).

Ebbe a filozófiatörténetbe pedig mindenki becsatlakozhat, aki képes „okos okokat" *(vernünftige Gründe)* előhozni (Krug, é. n. *Fundamentomphilosophia*. 148), s ezzel csatlakozhat a „filozófiai köztársasághoz". Krug a pozitív értelmű eklekticizmus értelmében vett „kriticizmust" nevezi a „valódi filozófiai republikanizmusnak" (Krug 1819. 276). E közösség tagjaként

> a' philosophikos Közönséges Társaság Polgárjának van az a' jussa, hogy a' mindenes Emberokosságot [allgemeine Menschenvernunft], a' maga személlyében repraesentálja, és a' maga Meggyőzettetését [meggyőződését] nem mint tsupa magános vélekedést, hanem mint minden Polgártársára néző Törvényt úgy tartassa (Krug, é. n. *Fundamentomphilosophia*. 149; Krug 1819. 276).

Persze mivel e „törvények" alapját nem a tekintély képezi, azokat bárki újabb kritika alá vonhatja az általános emberi ész alapján. Egyszóval az eklekticizmus szemléletében a filozófiai tájék minden szegmense érdekes, mert minden egyes filozófia részesedik valamennyire az igazságból – ugyanakkor a teljes igazságnak egyik sincs a birtokában, mert ahhoz csak a közösségileg alkalmazott kritikai filozófia vihet közelebb.

Végül az a kérdés adódik, hogy a filozófiatörténet-írás milyen módszer szerint lehet képes feldolgozni az ilyen szemléletű filozófia anyagát. A feladat nem egyszerű, mert az ennek a tárgynak megfelelni akaró kontextuális filozófiatörténet nem szemelgethet ki magának előre egyes szerzőket, műveket és folyamatokat, hanem potenciálisan a korszak egészének filozófiájában kell „jártasságot" szereznie, s az egyes munkákon túl meg kell ismernie az általuk képzett hálózatot is. Ugyanakkor nem az anyag „extenzív totalitásában" elvesző végtelen és céltalan adathalmozásról van szó, hanem a vizsgált tárgy belső összefüggéseinek feltárásáról. Egy ilyen filozófiatörténet dilemmája azé a „pontos megfigyelőé", aki – Goethe *Morfológiá*jának bevezetése szerint – nem arra törekszik, hogy a tapasztalat labirintusából egy eszmei fonál segítségével minél hamarabb kijusson, hanem hogy a maga sajátos módján „otthon legyen benne", anélkül persze (tehetjük hozzá), hogy közben teljesen eltévedne (Goethe 1817/1969. 14).

IRODALOM

Albrecht, Michael 1994. *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Almási Balogh Pál 1835. *Philosophiai pályamunkák* I. Buda, Magyar Kir. Egyetem.

Bachleitner, Norbert 2017. *Die literarische Zensur in Österreich von 1751 bis 1848*. Wien–Köln–Weimar, Böhlau Verlag.

Büttner, Frank – Gottdang, Andrea 2006. *Einführung in die Ikonographie: Wege zur Deutung von Bildinhalten*. München, C. H. Beck.

Csetri Lajos 2007. A magyar nyelvújítás kora irodalomszemléletének nyelvfilozófiai alapjairól. In Csetri Lajos *Amathus: Válogatott tanulmányok*. 1. kötet. Budapest, L'Harmattan. 9–58.

Gierl, Martin 1997. *Pietismus und Aufklärung: Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Goethe, Johann Wolfgang von 1817/1969. Zur Morphologie. Ersten Bandes erstes Heft 1817: Das Unternehmen wird entschuldigt. In Johann Wolfgang von Goethe: *Schriften zur Morphologie II. Morphologische Hefte 1817–1824*. Szerk. Wilfried Malsch. Stuttgart, Cotta. 13–14.

Horkay László 1974. Kant első magyar követői. In Szauder József – Tarnai Andor (szerk.) *Irodalom és felvilágosodás. Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 201–228.

Kant, Immanuel 1787/2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.

Kelemen János 2004. A kopernikuszi fordulat és a „humanista Kant". *Világosság*. 45/10–11–12. 133–138.

Krug, Wilhelm Traugott 1819. *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre* [2. kiad.]. Züllichau und Freistadt, Darnmann'sche Buchhandlung.

Krug, Wilhelm Traugott 1820. *Guilielmi Krug philosophiae in academia lipsiensi professoris systema philosophiae criticae I. Philosophiam Fundamentalem, Logicam, Metaphysicam et Aestheticam in se complectens*. Ford. és szerk. Márton István. Bécs, Anton Pichler.

Krug, Wilhelm Traugott 1820/a. *Guilielmi Krug philosophiae in academia lipsiensi professoris Logica. In compendium redegit […], atque in usum scholarum humanitatis seorsum edidit*. Ford. és szerk. Márton István. Bécs, Anton Pichler.

Krug, Wilhelm Traugott 1820/b. *Metaphysik oder Erkenntnisslehre* [2. kiad.]. Königsberg, August Wilhelm Unzer.

Krug, Wilhelm Traugott é. n. *Fundamentomphilosophia* [163 pp.]; *Metaphysika* [204 pp.]. Ford. Márton István. In Dunántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára (Pápa), 0.393.

Márton István 1818. M. A. T. P. Recensens Úrnak viszonozására írtt válasz. In *Prof. Tiszt. Márton István úrnak Ker. morális katekhismus nevű munkájára* írtt *recensiók az azokra tett feleletekkel egybekötve*. Bécs, Pichler Antal. 49–85.

Márton István 1819. Hirdetések: Tudományos Hiradás. *Hazai 's Külföldi Tudósítások*. 6. (1819. júl. 21.), o. n.

Márton István 1820. Praefatio. In Krug 1820. VII–XVI.

Meltzl Hugó [von Lomnitz aláírással] 1881. Beiträge zur Geschichte der *Kritik der reinen Vernunft* in Ungarn: Zum Centenarium der *Kritik der reinen Vernunft*. Összehasonlító Irodalomtörténelmi Lapok. 5/10. 145–158.

Mester Béla 2006. *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia.

Mészáros András 2000. *A filozófia Magyarországon a kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram.

Nagy Endre 1983. *A magyar esztétika történetéből: Felvilágosodás és reformkor*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

Owen, John 1976. *Ioannis Audoeni Epigrammatum: Libri IV–X*. Szerk. John R. C. Martyn. Leiden, Brill.

Pál József és Újvári Edit (szerk.) 2005. *Szimbólumtár: Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából* 3. kiad. Budapest, Balassi.

Pukánszky Béla 1932. *Hegel és magyar közönsége*. Budapest.

Röd, Wolfgang 2006. *Die Philosophie der Neuzeit 3. Erster Teil: Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*. München, C. H. Beck.

Sauer, Werner 1982. *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration: Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*. Amsterdam, Rodopi.

Schmidt, Gerhart 1967. Ist Wissen Macht? Über die Aktualität von Bacons *Instauratio magna*. *Kant-Studien*. 58/4. 481–498.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm 2011. *Teodícea és tények: A német felvilágosodás filozófiai profilja*. Ford. Boros Gábor és Simon József. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Német–Magyar Filozófiai Társaság.

Steel, Carlos 2001. *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*. Münster, Aschendorff Verlag.

Szabó Károly 1860. *Mándi Márton István. A helvét hitvallásuak* pápai főiskolájának *alapitója, s ugyanott a bölcsészet és mennyiségtannak negyvenegy évig rendes tanára*. Pápa, A reformált főtanoda betűivel, Magda I. által.

Tóth Dániel 1833. Mándi Márton István életrajza. In Tóth Dániel (szerk.) *Egyházi Almanak 1833-dik esztendőre*. Pozsony, Wigand Károly Fridrik. 168–211.

Trócsányi Dezső 1931. *Mándi Márton István tudományos munkássága*. Pápa, Főiskolai Könyvnyomda.

Wagenmann, Julius August 1889. Roëll, Hermann Alexander. In *Allgemeine Deutsche Biographie* 29 (1889), Leipzig, Duncker & Humblot. 41–42.

Wilfing, Alexander 2015. Die staatlich erwirkte Kant-Zensur: Von Franz II. bis Graf Thun. In Violetta Waibel (szerk.) *Umwege: Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 32–39.

Perecz László

A konstrukciótól a dekonstrukcióig

Az „egyezményes filozófiai iskola” historiográfiájához

Az „egyezményes filozófiát” a 19. század első felének – közelebbről az 1837 és 1857 közötti évtizedeknek – meghatározó bölcseleteként tartja számon a magyar filozófiatörténeti köztudat. Az egyezményes „harmonisztika” mint határozott bölcseleti mozgalom voltaképpen konstrukció: az alapítók, Hetényi János és Szontagh Gusztáv, valamint a legfontosabb vitapartner, Erdélyi János alkotása. Az „egyezményesekre” jó másfél évszázadig mégis vagy, szigorúbban, zárt filozófiai iskolaként, vagy, tágabban, egységes filozófiai irányzatként hivatkoznak a magyar filozófia történetírásának egymást követő, kezdetben pozitivista, majd szellemtörténeti, végül marxista előföltevésekkel munkálkodó nemzedékei. A zárt iskola vagy a lazább irányzat fogalma, a „konstrukció” „dekonstruálásával”, csak a legutóbbi másfél-két évtized kutatásai nyomán kezd határozottan megkérdőjeleződni. Esszénk ezt a „konstrukciótól” a „dekonstrukcióig” ívelő folyamatot tekinti át, vázlatos szemlét tartva az egyezményes „harmonisztika” historiográfiájának teljesítményei fölött.

Gondolatmenete a következő beosztást követi. Először a konstrukció kialakulását villantja föl: áttekintve a három legfontosabb szereplő, Hetényi János, Szontagh Gusztáv és Erdélyi János hozzájárulását az „egyezményes filozófia” fogalmának megszületéséhez. Másodszor a konstrukció működésének története fölött tart szemlét: sorra véve a hazai filozófiatörténeti irodalomnak az „egyezményes filozófiára” hivatkozó, fontosabb teljesítményeit. Harmadszor, végül, a dekonstrukció megnyilvánulásaira vet pillantást: megemlékezve az „egyezményesség” fogalmának meghaladására irányuló, javarészt újabb keletű kísérletekről.

I. KONSTRUKCIÓ: HETÉNYI, SZONTAGH, ERDÉLYI

A történet szereplői valamennyien a modern magyar kultúra intézményesülése előtti alakok, akiknek szerepeiben keveredik egymással a tudós és a művész, a filozófus és az író. Hetényi János (1786–1853) gyakorló lelkész, aki egyaránt jelentkezik szépirodalmi, közgazdasági, történeti, vallástörténeti és bölcseleti

munkákkal; Szontagh Gusztáv (1793–1858) nyugalmazott katonatiszt, aki egyike az első hazai szépirodalmi kritikusoknak, közben sikeres mezőgazdasági kézikönyveket tesz közzé, majd filozófiai értekezésekkel lép a nyilvánosság elé; Erdélyi János (1814–1868), aki egyszerre költő, kritikus, esztéta és népköltészeti gyűjtő.

A történet kezdete a Magyar Tudós Társaság 1831-es, barokkos című pályakérdésére nyúlik vissza. Idézzük is:

> Minthogy a' philosophia minden ágának kifejtése 's hazánkban terjesztése leginkább az által eszközölhető; ha nemzeti iróink a' philosophiára nézve szüntelen szemök előtt tartják, milly sikerrel dolgozának elődeik, vagy miben 's mi okra nézve maradának hátra; ez a kérdés: Tudományos művelődésünk' története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' filozófia állapotja iránt; és tekintvén a filozófiát, miben 's mi okra vagyunk hátrább némely nemzeteknél?

Ennek a magyar filozófia elmaradottságának okaira választ kereső pályakiírásnak a második helyezését nyeri el Heténi végül 1837-ben napvilágot látott, a magyar filozófia „történetírásának alaprajzát" nyújtó könyve. Ebben a filozófiát, a német idealizmus és neoklasszicizmus nyomán, kalobiotizmusnak, az „életszépítés tudományának" nevezi, a filozófia fő feladatának a különféle szélsőségek harmóniába – „egyezménybe" – hozását tekintve (Heténi 1837). A fogalomra azonnal fölfigyel a sajátosan magyar filozófia megteremtésén igyekvő Szontagh: a magyar nemzeti szellemnek megfelelő, sajátképpen „nemzeti" filozófiának a „harmonisztikus-egyezményes" bölcseletet kívánva megtenni (Szontagh 1839). Ettől kezdve a két szerző kapcsolatba lép egymással, további műveiket egymásra tekintettel fogalmazzák, a maguk törekvéseit mindinkább egymással egységben igyekeznek fölfogni: megalapítják a sajátosan magyar nemzeti tartalmakat kifejező „egyezményes filozófiát". Az irányzathoz nem csatlakozik új szerző – 1858-ban közzétett írásával az „egyezményes filozófia templomához" „egy kővel" hozzájárulni próbáló Szalai István, az önfélreértés meghökkentő példájával szolgálva, a meghatározóan anti-hegeliánus irányzatot sajátképpen hegeliánus tanulmánnyal kísérli meg kiegészíteni. A kései Szontagh (1855) törekvése pedig, amellyel több más bölcselőt – Imre Jánostól és Köteles Sámueltől Purgstaller Józsefig és a *Poetai harmonisticá*t író Berzsenyi Dánielig – az irányzat előzményeihez igyekszik sorolni, voltaképpen a historizáló tradícióteremtési kísérlet megnyilvánulása csupán.

Az „egyezményes filozófia" fogalmának megszilárdulásához ugyanakkor meghatározóan az irányzat legeltökéltebb és legszellemesebb ellenfele, Erdélyi János járul hozzá. *A hazai bölcsészet jelené*ről fogalmazott híres vitairatában az irányzat három jellemzőjét emeli ki: az „életrevalóságot", a „népszerű előadást" és a „nemzetiséget" (Erdélyi 1857/1981). Nyilvánvalóan mindhármat – lefordítva: a praxisorientáltságot, a szakterminológia kerülését és a nemzeti tartalmak

kifejezésének törekvését – bírálóan említi föl: a maga hegeliánus idealizmusának perspektívájából ezek mind a filozófia autonómiája veszélyeztetőinek látszanak. Mindazonáltal mégis ez a bíráló röpirat lesz az, amely megszilárdítja az „egyezményes filozófia" fogalmát, és az irányzatot a magyar kultúra létező szereplőjévé avatja.

Az „egyezményes filozófia" historiográfiai hagyományában három terminus tűnik föl a leggyakrabban: az iskola, az irányzat és a mozgalom terminusa. A terminusok rokonságban állnak ugyan egymással, mégis mindhárom más és más konnotációt hordoz. Az iskola szűkebb-szigorúbb meghatározást ad: valamiféle, mesterek és tanítványok személyes kapcsolatán alapuló, kontinuitásteremtő filozófiai intézményt értünk rajta. Az irányzat, ehhez képest, tágabb-lazább meghatározás: azonos hagyományokra támaszkodó, hasonló problémákat vizsgáló, koherens fogalomrendszert alkalmazó filozófiai törekvést szoktunk jelölni vele. A mozgalom pedig, ugye, alulról jövő, spontán, politikai fölhasználásban eszközként érdekelt törekvést fejez ki.

II. A KONSTRUKCIÓ MŰKÖDÉSE: A POZITIVIZMUSTÓL A MARXIZMUSIG ÉS TOVÁBB

A konstrukció Toldy Ferenc irodalomtörténetével kezdi meg működését. Hatalmas, a magyar kultúra intézményesítése szempontjából kiemelkedő jelentőségű vállalkozásában – ebben a „prózai eposzban" és „szekularizált hitregében" (Dávidházi 2004) –, a magyar irodalom kánonját kidolgozva, a „bölcsészeti mozgalmak" sorában az egyezményesekről is megemlékezik (Toldy 1865). Rá két évtizedre Kőrösy György tanulmánya történeti jelenségként és a diadalmas pozitivizmus álláspontjáról rátekintve, a „nemzeti irány" meghaladott „önállósági törekvésének" megnyilvánulásaként tekint vissza rájuk (Kőrösy 1886). Újabb két évtized elteltével Mitrovics Gyula, Schwegler filozófiatörténetének magyar fordításához készített magyar filozófiatörténeti kiegészítésében, ugyanígy „önállósági törekvésnek" minősíti az „egyezményes filozófiát" (Mitrovics 1904). A századelőn Pekri Pekár Károly az „első magyar szociológusnak" minősíti Szontagh Gusztávot, megint csak magától értetődően alkalmazva az „egyezményes" terminust (Pekri Pekár 1911). Magda Sándor, címében is „magyar egyezményes philosophiáról" beszélő disszertációjában, a filozófiatörténész vizsgálati tárgyaként értékelve, az irányzatot először veti alá komolyabb történeti vizsgálatnak. A két háború között, a szellemtörténet korszakában, az Akadémia centenáriumára készített filozófiatörténeti összefoglalójában Kornis Gyula „magyar pragmatizmusnak" nevezi az irányt, törekvéseit „tudománytalan dilettantizmusnak" minősítve (Kornis 1926/1930). A korszak – egyben a „egyezményesek" értelmezéstörténete egészének – legjelentősebb teljesítménye Vajda György Mihálynak az irány centenáriumára készített disszertációja: alapos filológiai rekonstruk-

ciókkal jár utána az „egyezményes" szerzők forrásainak, magának az irányzatnak a fogalmát azonban nem próbálja meg dekonstruálni (Vajda 1937).

A historiográfiában közel fél évszázadra beálló apály után, már a marxizmus korszakában születő értelmezések első kiemelkedő darabja R. Várkonyi Ágnes nagy pozitivizmustörténeti monográfiájának megfelelő fejezete: ez Szontagh munkásságát tárgyalja ugyan, ám magától értetődően használja az „egyezményesek" terminusát (R. Várkonyi 1973). Esztétikatörténeti kézikönyvének első, a felvilágosodás és a reformkor szakaszát tárgyaló kötetében Nagy Endre külön fejezetben emlékezik meg az „egyezményesekről", igaz, a csoportmegjelölést immár idézőjelbe téve (Nagy 1983). A neoabszolutizmus korának törekvéseit számba vevő, terjedelmes tanulmányában Kiss Endre Eötvös, Erdélyi és Mentovich mellett Szontaghot is tárgyalja, ám alapos szövegelemzésekre támaszkodó gondolatmenete nem kezdi dekontsruálni az „egyezményes" fogalmat (Kiss 1984).

A politikai átmenet korszakában születő tanulmányok és összefoglalások hasonlóképp tovább működtetik a konstrukciót. A magyar filozófiatörténet-írás historiográfiáját összefoglaló, német nyelvű disszertációjában a terület amerikai-magyar kutatója, Larry Steindler külön „iskolaként" tárgyalja és „magyar pragmatizmusnak" nevezi a „harmonisztikát" (Steindler 1988). Hetényi-tanulmányában Szabó Z. Zoltán megint csak „iskolaként" utal az „egyezményesekre" (Szabó 1989). A magyarországi bölcselet történetét a 19. század végéig áttekintő kézikönyvében – az újabb keletű kutatások e kiemelkedő darabjában – Mészáros András külön fejezetben emlékezik meg az „egyezményes filozófiáról", noha immár „úgynevezett" törekvésnek minősítve azt (Mészáros 2000).

A konstrukció működésének-működtetésének egyik utolsó, talán éppen legutolsó szerzőjeként hadd utaljunk a magunk munkásságára. A kilencvenes évek első felében szerzett tanulmányunkban „egyezményesekről" beszélünk, bár mind a szereplők, mind a történeti szakaszok tekintetében igyekszünk óvatosan fogalmazni.

> Hetényit és Szontaghot együtt tárgyaljuk, gondolatviláguk között nem teszünk irányzati különbséget. Nem tekintjük tehát Hetényit valamiféle „megkésett felvilágosítónak", Szontaghot pedig valamiféle „korán jött újkantiánusnak". A Hetényi–Szontagh-féle egyezményes filozófiát mint egészet vizsgáljuk, nem adjuk tehát az irányzat genetikus rajzát. Nem teszünk különbséget tehát az 1830–40-es években, illetve az 1850-es években született művek között. (Perecz 1994. 104.)

Mindkét elhatárolás, mint látni fogjuk, Heller Ágnes megkülönböztetéseivel vitatkozik. Másfél évtizeddel később publikált, a „nemzeti filozófia" történetét összefoglalóan földolgozó monográfiánk fejezetének címében immár az „egyezmény jelszavával" operáló csoportosulásról beszélünk, hasonlóképp fönntartva azonban a korábbi megfontolásokat.

> A következőkben – az esetlegesen megfogalmazható ellenérvekkel is számot vetve – a két gondolkodót, Heténytit és Szontaghot együttesen tárgyaljuk, munkásságuk két szakaszát, a reformkori és a neoabszolutizmus kori szakaszt pedig egységesen vesszük szemügyre. (Perecz 2008. 94.)

Az ellenérvek szerzője, vitapartnerünk itt azonban már a munkásságát megkezdő és az „egyezményes" fogalmat eltökélten dekonstruálni kezdő Mester Béla. A monográfiánk akadémiai doktori értekezésként megvédett változatának vitájában elhangzott válasz pedig, a dekonstruktív folyamattal számot vetve, kifejezetten defenzíven, már csak általánosságban próbál érvelni egyáltalán a „magyar egyezményes filozófia" fogalma mellett.

> Bírálóm állításaival azonban most sem tudok egyetérteni. Nem, most sem hiszem tehát, hogy a „magyar egyezményes filozófia" fogalma teljesen értelmetlen volna. Szívesen összeállíthatok, például, egy olyan szövegválogatást, amelyben – fogadhatunk is erre – nem lesznek elkülöníthetők egymástól Hetényi János és Szontagh Gusztáv passzusai. (Perecz 2008/2013. 227.)

A vita opponense, jegyezzük meg, ismét a dekonstruktőr Mester Béla.

III. DEKONSTRUKCIÓ: HELLER, MESTER, MÉSZÁROS

Az „egyezményes filozófia" dekonstrukciós folyamatának előzményei, meglepő módon, az ötvenes évek elejére nyúlnak vissza. A legelső filozófiatörténeti értelmezés, amely megkezdi az egyezményes-fogalom fölbontását – és ezzel megkérdőjelez egy akkor immár több mint évszázada működő konszenzust – Heller Ágnes 1952-ben megjelent Erdélyi-tanulmánya. Huszonhárom éves szerzőjének a legelső publikációja ez; egyszerre villantja meg a későbbi jelentős gondolkodó erényeit és egyszerre riaszt el a korszak szemléletét és terminológiáját mozgósító érvelésével. Rendkívül határozottan fogalmazott, céltudatos érvelésű, helyenként kifejezetten apodiktikus írás; ugyanakkor már legelső mondataival is pártfeladat végrehajtását – a hazai tudomány „haladó hagyományainak", a magyar filozófia „materialista" és „dialektikus" teljesítményeinek fölfedezését – vállalja magára. Erdélyi dialektikus idealista filozófiáját bemutatandó, a kontextust számba véve, a Hegel-vita mellett emlékezik meg az „egyezményesekről" is. Érvelésének kiindulópontjaként ugyanakkor azonnal különbséget tesz az iskola két szerzőjének filozófiája között, közös alapkategóriáik egymástól eltérő tartalmáról beszélve. A felületi azonosságon kívül, magyarázza, semmi sem köti össze Heténytit és Szontaghot: az előbbi, úgymond, a klasszikus német filozófia örököse, az utóbbi ellenben az első magyar neokantiánus. A korszak jellegzetes terminológiájában fogalmazva: „[h]a Hetényi Apáczai, Bessenyei, Martinovics

szürkébb és ellentmondásosabb utóda, akkor Szontagh a paulerek és kornisok őse" (Heller 1952. 411).

A dekonstrukciós folyamat ugyanakkor a legutóbbi évtizedekben, a magyar bölcseleti múlt kutatásának kifejezett megélénkülésével nyer határozottabb formát. A folyamat elsődleges, sokáig egyetlen aktora – a 19. század politikafilozófiájára irányuló kutatásaival – Mester Béla. Az ő meghatározó törekvése, hogy Szontaghot a hazai politikafilozófiai hagyomány kiemelkedő alakjaként mutassa föl, eloldva az „egyezményes filozófia" konstruált kategóriájától. E tárgyú előadásaiban-publikációiban, közelebbről, az „irányzat" fogalmát két szempontból igyekszik fölbontani: egyfelől az „irányzat" követői között, másfelől az „irányzat" történetének egyes szakaszai között tesz különbséget.

Ami az előbbit illeti, a szereplők közül, úgymond, Hetényi antikantiánus, hagyományos metafizikus; Szontagh vele szemben, meghatározóan kantiánus fogalomrendszerrel dolgozó antihegeliánus; a legutolsóként föllépő követő, Szalai pedig kifejezett hegeliánus. Első összefoglaló Szontagh-tanulmányában Mester azonnal kijelenti, hogy

> [a] magyar egyezményes filozófiát vagy harmonisztikát […] korántsem tekinthetjük a szó semmilyen értelmében filozófiai iskolának vagy csoportnak. A mester–tanítvány viszony sehol sem jelenik meg az „iskola" történetében, a szerzők utólagos önértelmezésén kívül nem mutatkozik meg semmilyen közös rendszerépítési, vagy bármilyen más filozófiai program, közös filozófiai problematika sem. Az egyezményesek három ismert képviselője gyökeresen más álláspontot képvisel alapvető filozófiai kérdésekben is. (Mester 2004. 21.)

Tanulmánya néhány évvel későbbi, kibővített változatában hasonlóképpen fogalmaz:

> A magyar egyezményes filozófiát vagy harmonisztikát félrevezető lenne egységes, minden képviselője által vallott tételeken alapuló filozófiai irányzatnak tartani, ugyanis az ilyen típusú tárgyalás sem az irányzati alapokat, sem a benne megnyilvánuló filozófiai tartalmat tekintve nem lenne alkalmas a jelenség megértésére (Mester 2006. 73).

Doktori értekezésünk opponenseként föllépve pedig magától értetődően kérdőjelezi meg a csoportosulás-fogalom értelmes voltát:

> Még kevésbé látom „magyar egyezményes filozófia" címszó alatt Szontaghot és Hetényit összekapcsolhatónak, mint Perecz, akkor sem, ha a csoportképzési toposzt maguk az érintettek terjesztették el a nyilvánosságban (Mester 2008. 6).

Ami pedig a másik kérdést, az „iskola" szakaszainak kérdését illeti, Mester beállításában a forradalom előtti, reformkori szakasz számít a reprezentatív korszaknak, a forradalom utáni, neoabszolutizmus kori szakasz ehhez képest a csoportosulás törekvéseinek eljelentéktelenedését mutatja:

> Az egyezményes filozófia jellegzetesen reformkori jelenség volt, amely a forradalom utáni szűk évtizedben kezdeményezői halálával végképp el is tűnt a magyar szellemi életből: Hetényi és Szontagh, a két idősebb egyezményes a forradalom utáni filozófiai munkáikban semmi újat nem mondanak régi szövegeikhez képest, egyetlen követőjük, Szalai István pedig nem folytatja a filozófiai pályát (Mester 2004. 21).

Hasonlóképpen: Hetényi és Szontagh forradalom utáni szövegei úgymond „egyre inkább támadott nézeteik egyre kevésbé meggyőző védelmezésében merülnek ki", Szalai pedig, „akit maga Szontagh sem tart túl sokra, később nem is foglalkozik filozófiával" (Mester 2006. 82).

Az így kialakított, az „egyezményesek" csoportosulásától eloldott Szontagh-képben a gondolkodó jelentős, a modern magyar nemzet kiemelkedő filozófiai reflexióját nyújtó szerző lesz. Annak a folyamatnak a reprezentatív alakjává válik, amelyik kapcsolatba hozza egymással nemzetet és filozófiát: megteremti a modern nemzetet is, a nemzeti kultúra részeként pozicionált filozófiát is (Mester 2016). Ez a Szontagh-kép persze maga sem mentes határozott előföltevésektől, amelyek nyomán, a koherens interpretáció érdekében, néhány szemponttól – például a szontagh-i filozófia nemzetkarakterológiai alapjaitól – szándékosan el kell tekinteni, néhány szerzői törekvést – így a kései főmű rendszerépítő kísérletét – pedig tudatosan zárójelbe kell tenni. Mester Szontagh-képe mindenesetre koherens, az „egyezményes filozófia" dekonstrukciója meggyőző eredményekkel jár.

A folyamat sikerének jeleként, összefoglalásunk végén, említsünk meg két tényt. Az egyik, hogy Mester ez idő szerint legfrissebb Szontagh-tanulmányában – Szontagh általa sajtó alá rendezett és kiadott memoárjához írott előszavában – egyáltalán nem emlékezik meg róla, hogy Szontagh „egyezményes" volna (Mester 2017). Valószínűleg nem tévedünk, ha azt állítjuk: közel két évszázada, az „egyezményes irányzat" fogalmának megkonstruálása óta ez a legelső interpretáció, amely Szontaghot tárgyalva nem teszi hozzá azonnal, mintegy automatikusan – akár affirmatívan, akár kritikusan idézve a tényt –, hogy „egyezményes filozófus". Igaz, az efféle interpretációt megkönnyíti, hogy maga Szontagh memoárja sem beszél egyáltalán „egyezményes filozófiáról"; szövege közvetlenül Világos után, valamikor 1849 második fele és 1851 tavasza között keletkezik, amikor tehát már nem és még nem foglalkozik filozófiával, reformkori bölcseleti írásain már túl van, kései – Erdélyi támadásai nyomán keletkező – bölcseleti írásai még nem születnek meg. A másik, hogy Mester dekonstrukciós munkálkodását nem kisebb szaktekintély, mint Mészáros András nevezi meggyőzőnek.

Elegáns, az újabb keletű magyar filozófiatörténeti kutatások történetét önéletrajzi keretbe foglaló – mindmáig kiadatlan – esszéjében, a maga korábbi fölfogását is fölülvizsgálva, a következőképp fogalmaz:

> Nem mellékes az sem, hogy Mester figyelmeztetése nyomán most már nem tekinthetjük az egyezményes filozófiát valamiféle egységes irányzatnak, esetleg iskolának, hiszen fő képviselői alaposan eltértek egymástól mind a metafizikai rendszerek megítélése, mind pedig a klasszikus német filozófia recepciója szempontjából (Mészáros 2017. 14).

A történetben jelenleg ez az utoljára elhangzott szó. A téma talán legjelentősebb kutatója – a 19. századi magyarországi/magyar filozófia valószínűleg legmélyebb ismerője – önkritikát gyakorol, és meghajtja a fejét.

IRODALOM

Dávidházi Péter 2004. *Egy nemzeti tudomány születése: Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*. Budapest, Akadémiai Kiadó – Universitas.

Erdélyi János 1857/1981. A hazai bölcsészet jelene. In Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona; jegyzetek T. Erdélyi Ilona, Horkay László. Budapest, Akadémiai Kiadó. 25–102.

Hanák, Tibor 1990. *Geschichte der Philosophie in Ungarn: Ein Grundriss*. München, Dr. Rudolf Trofenik.

Heller Ágnes 1952. *Erdélyi János*. Különnyomat a *Filozófiai évkönyv* 1. évfolyamából. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hetényi János 1837. A' magyar philosophia történetirásának alaprajza. *Tudománytár. Értekezések*, 2/1. 76–164.

Kiss Endre 1984. A magyar filozófia fő irányai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig. *Magyar Filozófiai Szemle*. 28/1–2. 26–69.

Kőrösy György 1886. Önállóságra törekvés a magyar *philosophiában, 1837–1957: Hetényi és Szontagh. Irodalomtörténeti tanulmány*. Kolozsvár, Gámán János örökösei.

Kornis Gyula 1926/1930. A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia. In Kornis Gyula: *Magyar filozófusok*. Budapest, Franklin-Társulat.

Magda Sándor 1914. *A magyar egyezményes philosophia*. Ungvár, Székely és Illés könyvnyomdája.

Mester Béla 2004. Szontagh Gusztáv és a magyar filozófia fogalmai. In Mester Béla – Perecz László (szerk.) *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás*. Budapest, Áron Kiadó. 19–39.

Mester Béla 2006. Szontagh Gusztáv „magyar filozófiája". In Mester Béla: *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia. 71–143.

Mester Béla 2008. Opponensi vélemény Perecz László *Recepció vagy originalitás? A „nemzeti filozófia" toposza a magyar filozófia történetében* című akadémiai doktori értekezéséről. Kézirat.

Mester Béla 2016. A 19. századi nemzet mint filozófiai program. In Hörcher Ferenc – Lajtai Mátyás – Mester Béla (szerk.) *Nemzet, faj, kultúra a hosszú 19. században Magyarországon*

és Európában. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet. 71–90.

Mester Béla 2017. Szontagh Gusztáv a reformkor filozófiai életében. In Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből*. Szerkesztette Mester Béla. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat. 7–15.

Mészáros András 2000. *A filozófia Magyarországon a kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram.

Mészáros András 2017. Párhuzamos történetek: Saját magam mentegetése, avagy egy optimista fatalista vallomása. Kézirat (megjelenés alatt, *Többlet*).

Mitrovics Gyula 1904. A magyar bölcseleti irodalom vázlata. In Schwegler Albert: *A bölcselet története*. Fordította Mitrovics Gyula. Budapest, Franklin-Társulat. 475–544.

Nagy Endre 1983. *A magyar esztétika történetéből: Felvilágosodás és reformkor*. Budapest, Kossuth.

Pekri Pekár Károly 1911. Az első magyar sociologus. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*. 4/10. 751–766.

Perecz László 1994. Két kísérlet: Az egyezményesek és Alexander Bernát a „nemzeti filozófiáról". *Gond*. 4. 104–128.

Perecz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia"*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.

Perecz László 2008/2013. Válasz opponenseimnek. In Perecz László: *Háttér előtt: Írások a magyar filozófia múltjáról és jelenéről*. Pozsony–Budapest, Kalligram, 219–234.

R. Várkonyi Ágnes 1973. *A pozitivista történetszemlélet a magyar történetírásban II: A pozitivizmus gyökerei és kibontakozása Magyarországon, 1831–1860*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Steindler, Larry 1988. *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Freiburg–München, Karl Alber.

Szabó Z. Zoltán 1989. Tudós Heténi János, a dilettáns. *Magyar Filozófiai Szemle*. 33/2–3. 183–204.

Szontagh Gusztáv 1839. *Propylaeumok a' magyar philosophiához*. Buda, a Magyar Kir. Egyetem betűivel.

Szontagh Gusztáv 1855. *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*. Pest, Nyomatott Herz Jánosnál.

Toldy Ferenc 1865. *A magyar nemzeti irodalom története: A legrégibb időktől a jelen korig. Rövid előadásban*. Pest, Emmich Gusztáv.

Vajda György Mihály 1937. *Az egyezményesek: Fejezet a magyar filozófia történetéből*. Budapest, Grafika ny.

Ungvári Zrínyi Imre

A partikularitás fokozatai
A böhmi filozófia toposza és a Böhm-kultusz

I. A problématörténeti filozófiatörténet szükségessége és elégtelensége

A filozófiatörténeti szemlélet jellegzetességeinek és egyes változatai előnyeinek és hátrányainak vizsgálata azzal kell hogy kezdődjék, hogy megállapítjuk, milyen viszony van a filozófia és filozófiatörténet, a filozófia művelése és a filozófiatörténet-írás között. Előrebocsátom: álláspontom szerint a filozófia művelésének „igazi" (eredendő) helye a filozófiai problémák módszeresen megalapozott és a kortárs problémamezővel, illetve az erre reflektáló tárgyalásmódokkal konfrontálódó tematikus vizsgálata. Éppen ez utóbbi mozzanat, a hasonló tematikus teljesítmények kérdésfelvetéseinek játékba hozása az, amely a problémák eredetének, illetve vizsgálatuk alakulásának felidézéséhez és alapjaik kérdőre vonásához is elvezet. Tehát minden valódi filozófiai gondolkodás nemcsak a jelenkori és az időfelettien visszatérő „örök" filozófiával való konfrontálódás, hanem ezen belül a filozófia történeti teljesítményeinek a számbavétele is. Mindazonáltal a tematikus filozófiai problematizálás és alkotó interpretáció nem jelenti egyszersmind a filozófiatörténeti reflexió művelését is. Ez utóbbi szempontot a filozófiatörténet-írás képviseli. A filozófia történetileg létrejött műveit és életműveit értelmezni, jelentéseiket feltárni és jelentőségüket megállapítani komplex és folytonos értelmezői gyakorlat. Ez egyrészt rendszeres filozófiatörténeti kutatást feltételez, az egyes művek koncepcióinak és a szerzők életműveiben fellelhető szemlélet alakulásának rekonstruálását, valamint a szerzők személyére és a kortársakra vonatkozó emlékek, illetve dokumentumok értelmezését, aminek végső értelemadó eredménye elkerülhetetlenül a szerző gondolatait és a korabeli filozófiai kultúrát, tágabb értelemben pedig az egész szellemi életet érintő értékelő következtetések megfogalmazása: a filozófiatörténet-írás. Akármilyen célt kövessen is az ilyen értelmezés, a szóban forgó művek és életművek alapproblémái eredetének kiderítésére, jelentéseik és összefüggéseik feltárására, értelmezésére a kutató saját filozófiaszemléletének perspektívájából kerül sor. Egyszóval: a filozófiatörténeti reflexió – ha megérdemli ezt a nevet – egyszersmind filozófiai reflexió, amely Rorty ironikus megfogalmazása szerint „szerzőiknek a dolgok jelenlegi állásával kapcsolatban tanúsított attitűdjét igazolja" (Rorty 1986. 503).

Aki filozófiatörténetet művel, azt egy eleve kialakított filozófiai álláspontról teszi. Éppen ezért alapvetően egyetértek azzal, hogy bármely filozófiai teljesítmény vizsgálatának szükséges mozzanata a problématörténeti összefüggésekbe való elhelyezés és az értelmezési módszer hatókörének a megállapítása, illetve értékelése. Az viszont, hogy ez a végső értékelés feltétlenül szükséges, nem jelenti azt, hogy önmagában, mintegy közvetlenül lehetséges (más, eszmetörténeti és társadalomtörténeti összefüggések feltárása nélkül), vagyis hogy önmagában elégséges is.

Ezért tehát tézisszerűen azt mondhatnánk, hogy a filozófiatörténet-írás aligha építhető csak egyik vagy csak a másik megközelítésmódra Rorty közismert filozófiatörténet-tipológiáján belül. Sokkal inkább az egyes perspektíváknak, a racionális rekonstrukciónak, a történeti rekonstrukciónak, a szellemtörténetnek és a doxográfiának, valamint az újonnan hozzájuk illesztett „intellektuális történelemnek" az érdemei éppen akkor érvényesülhetnek a leginkább és fordítva, akkor csökkenthetők a minimálisra egyoldalúságaik és korlátaik, ha egyazon életmű esetében együtt, egymást kiegészítve művelik őket. A továbbiakban éppen az egyes szemléletmódok előnyeit és hátrányait, valamint szempontjaik elkerülhetetlen egymásrautaltságát a magyar filozófiatörténeti kutatáson belül Böhm Károly kolozsvári filozófus életművének példáin igyekszem megmutatni.[1] Gondolatmenetünk feltételezi az olvasó részéről Böhm életművének relatív ismeretét, tehát eltekintek attól, hogy ezt az életművet itt előzetesen ismertetném,[2] a tanulmány további gondolatmenetéből (főképpen *A böhmi filozófia toposza és jelentéshálói* című fejezetből) mégiscsak kirajzolódik az életmű egyfajta tömör összefoglalása.

A racionális rekonstrukció Böhm esetében leginkább műveiben megfogalmazott álláspontjainak módszertani szempontjait, módszere kiépítésének következetességét és megvilágító-, illetve magyarázó erejének „teherbírását" venné figyelembe. Ugyanakkor ez a megközelítés számos tartalmi elemet, például a korabeli tudomány eredményeit, axiológiájának hedonista, utilista, idealista értékfelosztását, valamint „szembetűnő következetlenségeit" a korra jellemző „korlátokként" kezelné. Aki ma eszerint szemléli korábbi korok filozófiáját, minden bizonnyal a mai filozófia fenomenológiából kapott ösztönzéseit követi, amelyek a transzcendentális megalapozás „hasonló kérdéseiről" szólnak, mint amilyenekre Böhm legfontosabb műveiben maga is törekedett. Ezáltal a racionális vagy problématörténeti rekonstrukció esetünkben megmutathatná, hogy a Böhm által a filozófia módszeres kifejtésének lehetőségére adott válaszok, saját kérdésfelvetésén belül, Rortyval szólva „plauzibilisek és izgalmasak ugyan,

[1] Szándékosan helyezzük itt előtérbe saját „szellemföldrajzi" közelítési irányunkat, miközben tudatában vagyunk, hogy Böhm ugyanilyen joggal nevezhető besztercebányai, pozsonyi és budapesti filozófusnak is.

[2] Ezt korábban többször is megtettem: Ungvári Zrínyi 2002; illetve Ungvári Zrínyi 2012. 299–320.

de megtisztításra és újrafogalmazásra szorulnak". Radikálisabb változatában ez a megközelítés annak a részletes és pontos cáfolatnak az igényét is megfogalmazhatná, amit a módszertani önmegalapozás területén a későbbiekben az újkantianizmussal szemben a fenomenológiai szemlélet tett lehetővé. Tehát megállapítható, hogy a kizárólag problématörténeti filozófiatörténeti szemlélet a filozófus életművéből csak annyit enged érvényesülni, amennyi problémafelvetéséből és az annak módszertanához kötődő értelmezési lehetőségeiből a mában, vagyis a filozófiatörténész jelenében is, hatékonyként tetten érhető és megragadható. Így „némaságra ítéli" mindazt, ami így nem látszik jelen lenni (azaz nem válik a probléma vagy az értelmezés megkülönböztethető mozzanatává), noha feltehetően mégis szerepe van abban, ami a szóban forgó filozófiában „megjelenik". Az ilyen szellemi viszonyulás azonban a múlthoz való viszonyt, a gondolkodó személyen túli, közösségi célok által is artikulált gondolati feltételrendszerhez és sajátos inter-individuális jelentésegészhez való „hozzátartozás" vonatkozásait csak korlátozott módon artikulálja. A racionális rekonstrukciót tehát, mind saját kérdésfelvetésének pontosabb megfogalmazása érdekében, mind pedig e kérdésfelvetés korlátai miatt is ki kell egészíteni a történeti rekonstrukcióval, amely a múlt nagy filozófusainak, esetünkben Böhmnek a következetlenségeit és tévedéseit saját korának kontextusába helyezve értelmezi, s ezáltal nemcsak kérdésfelvetésének jellegét sikerülhet jobban megvilágítani, hanem egyes mai filozófiai problémák eredetét és a korábbi korok problémáitól való különbözőségét is.

Tovább követve Rorty tipológiájának érvényességét a filozófiai munkák és életművek értelmezésében, amikor a magyar filozófia képviselőinek, esetünkben Böhmnek a filozófiai teljesítményét abból a szempontból akarjuk megítélni, hogy vajon mennyiben jelent eredeti, korábban sehol és senki által nem megfogalmazott interpretációt a századforduló újkantianizmusában vagy tágabb értelemben a filozófia „örök nagy kérdéseinek" értelmezésében, akkor a szellemtörténeti *(geistesgeschichtlich)* filozófiatörténeti szemlélet talaján állunk. Leszámítva azt, hogy erős kételyek fogalmazhatók meg a filozófiai problematika állandóságának a gondolatával szemben, az is kérdéses, hogy világosan körülhatárolhatók-e, és a filozófia tanulmányozása szempontjából termékeny eljárásnak tekinthetők-e azok a törekvések, amelyek az interpretációk eredetiségének általános szempontrendszerére, azaz a kánonalkotásra irányulnak. Egyszóval nem világos, hogy filozófiai szempontból miért és milyen értelemben lenne eredményes a „valódi (és nem valódi) filozófusok" vagy az elsőrendű és másodrendű filozófusok körének önigazoló kijelölése, ahelyett, hogy az egyes gondolkodóknál, esetünkben Böhmnél, a filozófiai interpretációban érvényesülő (újkantiánus és másfajta, például pozitivista) sajátosságok teljes gazdagságát megpróbálnánk bevonni az értékelésbe.

Az egyes gondolkodók teljesítményeinek sajátosságáról, életművük sajátos önazonosságáról való gondolkodás, ha hihető akar lenni, semmiképpen sem szo-

rítkozhat kizárólag általános és objektív, azaz személytelen módszertani szempontokra, formális fogalmi meghatározásokra (vagy pusztán a filozófiatörténeti hagyománynak az értelmezett szerző én-történetét figyelmen kívül hagyó megidézésére), hanem mindenképpen igényli azoknak a kulturális tapasztalatoknak, értelmezéseknek és önértelmezéseknek a számbavételét is, amelyekből kiindulva az értelmezett gondolkodó saját létével és alkotómunkájával szembesült. Ezekre, a kulturálisan lehorgonyzott reflexivitásra és a kulturális öndefiníció személyes összetevőire próbál fényt deríteni az „intellektuális történelem" művelése. Ez utóbbi megközelítés Rorty értelmezésében mindenekelőtt azt próbálja kideríteni, hogy „mit jelentett értelmiséginek lenni a múlt különböző korszakaiban – milyenfajta könyveket olvasott az ember, milyen dolgokkal foglalkozott, milyen szótárak, reménységek, barátok, ellenségek és életutak között választhatott" (Rorty 1986. 514).

A kulturális tapasztalatok komplexumához visszanyúlva felismerhető, hogy a szerző élettörténetét megrajzoló és saját identitásának részeként értelmezett tapasztalatok, akárcsak a mi saját élettörténetünkhöz tartozók, nem pusztán személyes öntudati közvetlenségükben lelhetők föl, hanem másokkal együtt létezve, együttműködve, kommunikálva egy implicit „közösségi közmegegyezés" részeiként adódnak. Ide tartozik, és mint ilyen ugyancsak feltárandó, hogy kik azok, akikkel a szerző a maga irányultsága szerint empatikusan azonosulva együtt érez, hasonlóan gondolkodik és értékel, illetve kik azok, akikkel szemben elutasító vagy szembenálló módon viselteti, beleértve az ilyen közösségre vagy elkülönültségre irányulások nyelvi-szimbolikus és intézményi-hatalmi artikulációit is, amelyekkel a szerző ezáltal indirekt módon szintén azonosul vagy szemben áll. Külön figyelmet érdemel, hogy a szerző önértelmezésének itt említett szempontjai rendszerint saját életművén belül nem válnak explicit módon tematizáltakká, de esetenként jelentős mértékben befolyásolják más kérdések tematizálását. Ha belebocsátkozunk az interpretációnak az egyes életműveket körülölelő kontextuális-egzisztenciális vagy szociális feltételekre való kiterjesztésébe, az itt említett összefüggésrendszert olyan előzetesen (történelmileg) létező kulturális életfeltételként és azzal összefonódott értelmezői hagyományként találjuk, amelyet az értelmezett szerző és implicite saját létünk és értelemadó tevékenységünk kereteiként részben készen kapunk, részben pedig hozzá különféle módokon viszonyulva, elfogadva és/vagy megváltoztatva magunk alkotjuk meg. A szubjektivitásnak, azaz a saját tapasztalatnak ez a szempontja egyetlen valódi értelmezésből sem küszöbölhető ki, ez ugyanis a hagyományhoz való, saját szempontú hozzáférés erőfeszítése, amiért minden értelmezőnek és az értelmezők egyes generációinak is „újra és újra meg kell küzdenie".

Az aktív feltáró-értelmező munka a maga feltevéseivel és azok igazolódásaival és nem-igazolódásaival fokról fokra teremti meg az értelmezett jelentés egyéni életvilágbeli változatát, idiómáját. Mindez a folyamat nem közelíthető meg pusztán a saját eredménye, a fogalom és annak története felől, mert a szerzői

és értelmezői jelentések vonatkoztatásai nem valamiféle változatlan lényeg eléréséről vagy elvétéséről szólnak; a fogalmi határok csupán irányt és keretet jelentenek az értelmezés számára, de nem biztosíthatják az egyes értelmezések azonosságát. Ezzel szemben a szerzői és értelmezői jelentések a szóban forgó személyek releváns értelmezői közösségeiben, más aktív értelmezőkkel és az általuk megnyitott értelmezési lehetőségekkel való állandó konfrontációban alakulnak és fognak is alakulni mindaddig, amíg az illető mű, illetve a benne felvetett problémák és értelmezési javaslatok iránt van eleven érdeklődés.

Mindez témánkra, a böhmi filozófiára vonatkoztatva azt jelenti, hogy miközben az egyes alkotások problémacentrikus, jelenbeni értelmezését tartjuk döntő jelentőségűnek, olykor, éppen az illető alkotások mélyebb értelmének vagy akár éppen következetlenségeinek a megértése érdekében, Böhm önértelmezését, létadottságait és abból fakadó irányultságát is kénytelenek vagyunk figyelembe venni. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy a teljesítmény újszerűsége, kreativitása, szubjektumközpontú értelmezése mellett látnunk kell e teljesítmény előállásának feltételrendszerét is. Így például ismernünk kell a szerző saját múltjához való viszonyát és önértelmezésének különböző időbeli és kulturális dimenzióit, mégpedig azon túlmenően is, ami a mű recepciójának jelenében, azaz a mai befogadó számára élményszerűen nyilvánvaló. Ez az azonnaliságban megélt tapasztalat ugyanis elfedi mindazt a tapasztalati hátteret, ami így nem látszik jelen lenni, noha feltehetően mégis szerepe van abban, ami „számunkra megjelenik". A hagyománytörténésbe és az élettörténetbe való beillesztés hermeneutikai igénye egyszersmind szellemi viszonyulás a múlthoz mint sajátos, a gondolkodó személyen túli, közösségileg is artikulált gondolati feltételrendszerhez és inter-individuális jelentésszférához, amelyhez nemcsak az értelmezett mű, de maga a szerző gondolkodása és életműve is hozzátartozik.

II. A BÖHMI FILOZÓFIA TOPOSZA ÉS JELENTÉSHÁLÓI

Böhm filozófiai teljesítménye (műveinek és a művei által befolyásolt egyéb műveknek a hozzáférhetősége révén) ma már a filozófiában iskolázottak számára, ha nem is nyilvánvaló, de legalábbis hozzáférhető és némi szellemi erőfeszítés árán – akárcsak bármely más filozófus esetében – kielégítően értelmezhető. Ennek ellenére a böhmi filozófiai teljesítmény, illetve annak értelme és szellemisége ma sem egyértelműen megítélt, hanem olykor ambivalens reakciókat provokál. Az egyik ok, ami úgy tűnik, nehezíti azt, hogy tisztán lássuk e filozófiai életmű értékét, az éppen a böhmi életmű sokrétűségében rejlik, ami az életműnek és befogadói kontextusainak árnyaltabb vizsgálatát teszi szükségessé. Tézisünk az, hogy amit hétköznapi, közelebbről nem pontosított értelemben „böhmi filozófiának" nevezünk, egy olyan többé-kevésbé képlékeny toposz, amely a „köztudatban" felmutatható helyet foglal el ugyan, s így relatíve könnyen azonosít-

ható, ám más kulturális toposzokhoz hasonlóan értelme egy racionális „magból" és ahhoz többé-kevésbé pontosan kötődő, „diffúz" jelentéshálóból áll. E jelentésháló hangsúlyos csomópontjai: a tudományos (módszeresen önmegalapozó és rendszerként kiépített) filozófia, a filozófia mint Böhm személyiségének a kifejtése, a böhmi filozófia mint gondolatrendszer és szövegkonstrukció (például „Böhm hagyatéka" és a Böhm-tanítványok szöveggondozó-kiadó munkájára bízott korpusz, a tanítványok filozófiaértelmezésének egyik meghatározó forrása), a (böhmi) filozófia mint egyesítő világnézet, a nemzeti kultúra betetőzése, a magyar (szűkebb értelemben pedig az erdélyi) protestantizmus világnézeti formája stb. Természetesen mindenik esetben ugyanarról a filozófiáról van szó, de a különböző értelmezésmódok eltérő minőségi mércék szerint működnek, és az, ami az egyik megközelítés szabályai szerint jelentős eredményei ellenére hiányos lehet, egy másik nézőpont szerint még lehet kiváló és példátlan teljesítmény.

Nem vitatom, hogy Böhm a saját filozófiai munkásságában szigorúan tudományos (módszeres rendszerépítő) és ennek fontos aspektusaként világnézet-megalapozó feladatot látott. Ezt a fichtei tudománytan értelmében tudományosnak gondolt attitűdöt követte különösképpen filozófiai koncepciója megalapozásában a *Dialektika vagy alapfilozófia*ban, ahol filozófiája alapfogalmait tudatfunkciókból, vagyis transzcendentális (tudatimmanens) tényezőkből vezette le. Lássuk tehát e filozófia alapfogalmait és azok rendszeres összefüggését. Böhm számára megalapozó fogalmak: a *projekció* – a tudat azonosságát megzavaró behatásnak képként való kivetítése; a *képzet* („kép") – az ismeret közvetlenül megfigyelhető elemi tárgya (a valóság végső adottságmódja); a képzet megértésének („átértésének") „*ismerési mechanizmusa*" és a képzet önfenntartásának „*létezési mechanizmusa*", valamint az ismeretek értelmezésére szolgáló kategóriák: tér, idő, ok, okozat, lényeg, mozgás, anyag, erő, cél. Ugyanabból a transzcendentális kiindulópontból származtatja Böhm *A szellem élete*ben az emberi öntét önállításának alapmechanizmusát, de az öntét egész önfenntartó funkcióegyüttesének, azaz az önállítás fokozatainak kidolgozása folyamán a transzcendentális alapmechanizmusok mellett hasonlóképpen jelentős szerepet kapnak a pozitivizmus által igényelt tapasztalati tények, ezek pedig az emberi filogenezis mozzanatai a petesejttől a magasabb rendű szellemi funkciókig. A szellemi funkciók révén, a kultúra formáiban (a tudományban, az erkölcsben és a művészetben) végbemenő önállítás újabb transzcendentális alapvetést igényel, és Böhm kiegészíti az öntét megalapozó funkcióit az értékeléssel. Az értékelés alapja szintén egy transzcendentális funkció: az öntudatos (azaz saját értékéről tudó) szellem önigenlése (önszeretete). Ezek a böhmi filozófia alapfogalmai, amelyekre a rendszer egy-egy önállóan artikulálódó problémakomplexuma épül, beleértve a kultúra említett formáinak ismeretelméleti megalapozására kidolgozott speciális értéktanokat, a logikát, az etikát és az esztétikát is.

Az egyetlen alapgondolatból kidolgozott és szigorúan módszeresen artikulált filozófiai rendszer, amely átfogja a korabeli filozófiai diszciplínák összességét,

összhangban van a tudományos eredményekkel és e filozófia értékelméleti irányultságával, lehetőséget teremt a kulturális kérdések egységes tárgyalására, illetve a szellemtudományok önállóságának a megalapozására: megvalósítja a kor újkantiánus filozófiaeszményét. Bár a rendszer egyes fejezetei az említett transzcendentális megalapozás formáját követik, a részproblémák kidolgozottságában és a gondolatmenet következetességében számtalan töredezettség és több hiányosság is tapasztalható, ilyen például a transzcendentális (filozófiai) és empirikus (természettudományos) szempontoknak ugyanazon az absztrakciós síkon való tárgyalása az emberi öntét kifejtésében vagy az analogikus gondolkodás és az objektív idealista perspektíva beszűrődése a logikai érték végső objektivitásának a megalapozásába *A logikai érték tana*ban, aminek következtében szigorúan problématörténeti megítélésben Böhm műve közelebb áll az újkantianizmus előfutárainak, illetve megalapozóinak filozófiájához (Rudolf Hermann Lotze, Otto Liebmann, Friedrich Albert Lange, Friedrich Paulsen, Afrikan Spir), mintsem az újkantianizmus fő vonalát képező filozófusok, Rickert, Lask vagy Natorp árnyaltabb gondolatiságához.

A böhmi filozófia problémafelvetésében és gondolati irányultságában, sőt akár az említett módszertani következetlenségek eredetének az értelmezésében is fontos közelebbről megvizsgálnunk a rendszer kidolgozásának motívumait és azok rangsorát, tudniillik azt, hogy Böhm a maga szellemi vállalkozásának végső értelmét a nemzeti kultúra egységének világnézeti betetőzésében látta. Egy ilyen mögöttes cél tételezése ma már egyértelműen filozófián kívülinek, sőt naivnak tűnik, de nem tűnt ilyennek, sőt belsőleg megalapozott érvényes szempontként volt tételezhető a korabeli historicista és világnézeti filozófiákban, amelyek sorába Böhm vállalkozása az említett újkantiánus előfutárok filozófiáival együtt beletartozik. Böhm filozófiája mind alapintenciójának jellegében, mind kifejtésének sajátosságaiban, de még hatástörténetében is csak akkor érthető meg, ha figyelembe vesszük a világnézet-filozófiák és a velük szembeni várakozások irányultságát. E tekintetben nemcsak Böhm filozófiája, hanem Böhm egész léthelyzete, habitusa és utóélete szempontjából is megvilágító erejű az a jellemzés, amelyet Michael Benedikt nyújt a világnézet-filozófiákról, amelyekkel szemben Husserl programatikusan szembeállította a maga „szigorú tudományként" értelmezett filozófiaszemléletét. Eszerint „a világnézet-filozófia, […] egy a maga letűnt ideje nyomában lévő képzéstársadalom architektonikus szükséglete" (Benedikt 1989. 31–32).

Mielőtt rátérnénk a böhmi filozófiának a századfordulón kiépülőben levő magyarországi protestáns képzéstársadalom „architektonikus szükséglete" szempontjából játszott szerepe tárgyalására, fontos volt egyáltalán megállapítanunk, hogy Böhm világnézet-megalapozó munkásságának nemcsak filozófiai motívumai vannak, s így a böhmi filozófia recepcióján belül is el kell különítenünk filozófiai és filozófián kívüli szempontokat. A böhmi filozófiaalkotó szubjektum következetesen önmegalapozó, azaz csupán saját elméleti szempontjainak alá-

vetett elméletalkotását számtalan ponton befolyásolja vagy egyenesen felülírja Böhm empirikus én-jének etnikai, társadalmi, kulturális, vallási és nemzeti identitása. Így például az sem könnyíti meg a Böhm-recepción belüli befogadói szempontok és befogadói közösségek közötti világosabb különbségtételt, hogy Böhm életművében helyenként határozottan jelen van, életének alakulásában és közösségi integráltságában pedig meghatározó szerepet játszik az evangélikus protestáns felekezethez tartozás. Ez az a problémakomplexum, amelyet Mészáros András a filozófiatörténet-írás diskurzusairól írva „felekezeti diskurzusnak" nevez. Olyan szempont ez, amelynek alapos megismerése nélkül Böhm filozófiájának számos vonatkozását nem értjük világosan.

III. A BÖHM-KULTUSZ ÉS HATÁSA A BÖHMI FILOZÓFIA RECEPCIÓJÁRA

Amint azt fentebb már jeleztük, a böhmi filozófia toposza körül nemcsak módszertani kategoriális, hanem társadalmi–kulturális–politikai–vallási implikációk szerint is modellálódó jelentéshálók teszik lehetővé, hogy a befogadók ehhez a filozófiához ne csupán szakszerűen, mint (eredeti szándéka szerint) precíz fogalmi konstrukcióhoz viszonyuljanak.[3] Ha belemegyünk egy ilyen heterogén szempontrendszer szerinti elemzésbe, akkor abban a kényszerhelyzetben találjuk magunkat, hogy az életmű egymástól lényegesen különböző jellemvonásait kell egymással viszonyba állítanunk. Ily módon azt mondhatjuk, hogy Böhm filozófiája egy többé-kevésbé egységes karakterű újkantiánus-neofichteánus gondolati rendszerként artikulálódott. Mindazonáltal e filozófiának az *Alapfilozófiá*ban lefektetett módszertani szempontjai *A szellem élete*ben és az *Axiológiá*ban folyamatosan átalakulnak (fiziologista és pszichologista szempontokkal „bővülnek"), mígnem az egyenetlen kidolgozottságú és befejezetlen, kéziratban maradt szövegrészekben a kezdeti módszertani szempontok már behatárolatlanokká, átjárhatókká, sőt eklektikusakká válnak.[4] Ennél a pontnál döntő jelentőségűvé válik annak a felismerése és tudomásul vétele, hogy a böhmi rendszer nem érte el végső kidolgozottságát, hogy a legutolsó részletek (a 4. és

[3] A többértelműségnek ez a jelensége okozza azt, hogy a köztudatban, pontosabban azok számára, akik benne éltek a két világháború közötti erdélyi és magyarországi, főképpen protestáns kötődésű és konzervatív szellemű kulturális életben, a böhmi filozófia az ismertség és nem-ismertség kettősségében van jelen. Erre utaltam *Öntételezés és értéktudat* című Böhm-monográfiámban: „A böhmi életmű viszonylagos ismertségének, illetve a rá vonatkozó értékítéleteknek a mű belső tartalmaitól való függetlenségét, reflektálatlanságát olyan sajátos paradoxonnak látjuk, amelynek megértése az életműhöz való helyes közelítés alapfeltétele" (Ungvári Zrínyi 2002. 9).

[4] A Bartók György által *A logikai érték tana* címmel ellátott és kiadhatóvá (a főmű 4. kötetévé) stilizált szövegkorpusz első összefüggő részében Böhm korábbi, befejezett műveinek szemléletmódjától lényegesen elütő szemléleti és fogalmi megközelítést találunk, amelyben az „öntét-metafizika" az *Upanisádok* Brahman–Atman viszonyrendszerének leírásával keveredik.

6. kötet tartalma), noha kétségtelenül kötődnek a kifejtés során alakot nyert koncepcióhoz, számtalan tekintetben végiggondolatlanok, lezáratlanok, összhangjuk a koncepció egészével néhol külsődleges. Mindezen hiányosságokat és külső beavatkozások egész sorát (például az 5. kötet más összefüggésben elkészült szövegének a beillesztését) is tudomásul véve Böhm műve a kivételes alkotás jegyét viseli magán. Az viszont, ahogyan ez a mű befejezetlensége ellenére mégis „befejezetté", vagyis teljes egészében olvashatóvá vált, nemcsak szerzője munkájának köszönhető, hanem annak a szintén általa hátrahagyott igyekezetnek is, hogy a szerző által szenvedélyesen akart „szellemi teljesítmény" felmutathatóvá váljon.

Az így létrejött teljesítménynek szigorúan filozófiai szempontból saját fogalmi konstrukcióján belül értelmezve és a korabeli hasonló filozófiai teljesítményekkel összevetve kell megállnia helyét a hatástörténet mérlegén. Amennyiben azonban a művet ezen túl, még másfajta közösségi értéknek is, például egyfajta egyház- és hazafiúi „áldozati ajándéknak" is tekintjük, amint azt Böhm és tanítványi köre tette, illetve, ahogyan ez a korabeli egyházi és hivatalos intézményi recepcióból kiolvasható, akkor már olyan szempontok kerülnek egymás mellé, amelyek csak nagyon korlátozott mértékben, vagy egyáltalán nem értelmezhetők egymás számára. Az első esetben a recepció többnyire tárgyilagos vagy döntő módon elvi-módszertani szempontok szerint szabályozott és ennek megfelelő érdeklődést és elkötelezettséget feltételező interpretációról, illetve ehhez illően egyszerre jóindulatú (értelme és értéke iránt nyitott) és az autentikus filozófiai teljesítmény iránt elkötelezett, azaz kritikus értelmezésről van szó. Ehhez képest a további esetekben egyre inkább a nehezen behatárolható szimbolikus jelentőség felől közelítő szemlélettel van dolgunk, illetve a „saját" (közösségalkotó) lelki–szellemi–vallási tartalmakkal való feltétlen azonosulás kényszerével. Ha áttekintjük a böhmi filozófia toposzának Böhm halála utáni használatát mint különböző ünnepélyes alkalmakkor felmutatott szellemi hivatkozási alapnak a történetét, amelyben a böhmi korpusz ismerete immár csak esetleges és részleges szerepet játszik, azt látjuk, hogy a hozzá való viszonyban a megalapozott és tárgyilagos tudás helyét átvette a feltétlen tisztelet és ünneplés. Ez a hódolatteljes attitűd esetenként odáig is eljuthat, hogy a neki megfelelő magatartásforma már nem a tematikusan megértő felidézés, hanem a megértéstől és tárgyilagos értékeléstől függetlenített megemlékezés, a vallási, politikai, kultúrpolitikai célú felmutatás/önfelmutatás, azaz a „kultusz". E kultusz kellékei között találjuk a háromkötetes Böhm-emlékkönyv kiadását, műveinek megjelentetését, életével kapcsolatos dokumentumok gyűjtését, emléktáblák állítását, országos pénzgyűjtést a megemlékezésekre, Böhm-ösztöndíj alapítását, Böhm-egyesület alapítását, Böhm kerek évfordulóinak megünneplését, de akár nevének obligát megemlítését és az életművére való hivatkozást is, valahányszor akár közelebbről nem körülhatárolt módon a magyar, illetve a magyar protestáns kultúra és tudományosság teljesítményeiről van szó.

Az eddigiek alapján láthatjuk, hogy a Böhm-kultusz egy vallásos hátterű egyházi kulturális gyakorlat, az evangélikus szellemiség önértelmezésének része, amely a teológiatanárok, illetve a papság egy részének hálózatában, egyházi, vallási, oktatási és közösségi intézményi háttérrel és esetenként kultuszminiszteri és akadémiai támogatással működik. A kultusz alapja a lehető legtágabban értelmezett böhmi életmű és annak evangélikus szellemi eredete, tartalma és megalapozó ereje. Lényege nem azonos a böhmi filozófia kritikai szellemiségével, nem konkrét művek racionális és kritikus megítélése vagy értékelése, hanem egy szellemi attitűd, illetve teljesítmény létének és az iránta való feltétlen (!) nagyrabecsülésnek a kinyilvánítása. E kultikus szemlélet kiváló példáját találjuk többek között abban a felhívásban, amelyet Besztercebánya polgármesteri hivatala és a Madách Társaság vezetősége tett közzé Szatmár vármegye hivatalos közlönyében a Böhm-emléktábla felállítását szolgáló adományok gyűjtése céljából:

> Életműve méltatására, jelentőségének méltó megbecslésére nem vagyunk illetékesek, de hisszük, hogy midőn igaz értéke szerint fogják éreztetni hatásukat azok a müvek, melyeket írójuk nem szánt „csillogó diszmüvek a pillanatnyi meghallgatás számára" midőn „Az Ember és Világa" megkezdi majd azt az üdvös forradalmat a gondolkodásban és értékelésben, melyre egy magasabb fejlődés érdekében szükségünk van, akkor az a kor igazolni fogja, amit ma is a legjobbak vallanak: hogy tudományos eredményei a gondolkodás történetének belső logikai eredőjét tették tudatossá, […] s hinnünk kell, hogy amint a jövő ítélete igazolni fogja azt a dicsőséget, hogy a magyar szellem filozófiai géniusza Böhm Károly életművével vette ki legméltóbb részét az emberiség közös filozófiai munkájából. (Keller és mások 1912. 358–359; helyesírás az eredeti szerint.)

A gondolatmenet szembeötlő sajátossága az ellentmondásosság, ugyanis egyszerre állítja a böhmi életmű kiválóságát és annak megítélésére való illetéktelenségét.

Természetesen, ha figyelembe vesszük, hogy Böhm egész pályáját az evangélikus egyház szervezeti keretei között, oktatási intézményeinek és az egyházvezetési testületeknek a felelős tisztségviselőjeként futotta be, nemcsak tankönyveket írt evangélikus gimnáziumok számára, hanem részt vett az evangélikus tanterv kidolgozásában is, akkor érthetővé válik az is, hogy Böhm önértelmezését és szereptudatát ez a belső kapcsolat erőteljesen meghatározta.[5]

[5] Böhm evangélikus egyházi közösségbe integráltsága azt jelenti, hogy az iskoláztatásnak minden szintjét evangélikus tanintézetekben végezte: elemi tanulmányait a Besztercebányai Gimnáziumban, középfokú tanulmányait a Pozsonyi Lyceumban, a teológiát pedig a Pozsonyi Evangélikus Teológián végezte. Ezt követően, göttingeni, tübingeni és berlini teológiai és filozófiai tanulmányok után ugyancsak az evangélikus egyház oktatási intézményeiben folytatja oktatói munkáját 1870-től a pozsonyi teológián, majd 1873-tól a Budapesti Evangélikus Fő-

Jól látható ez többek között abban is, hogy Böhm az értékelés és ezen belül a vallási rendszerekben megmutatkozó értékirányultságok történelmi fejlődésének filozófiai tárgyalása során kinyilvánította nemcsak a protestantizmus vallási ideálja iránti elfogultságát, hanem más vallásokkal (például a katolicizmussal és a judaizmussal) szembeni értetlenségét, sőt lebecsülését is, ahogy azt a „zsidók hedonisztikus utilizmusa" fordulatban vagy a katolicizmus kereszténytelenségének állításában látjuk.[6] Noha az ilyesfajta elfogultság nem volt ritka (sem Magyarországon, sem pedig Németországban) a korabeli felekezeti ellentétek közegében,[7] mégis az elvi szempontok tisztasága iránti igénnyel szembetűnően ellentétes, ha egész felekezeteket vagy népeket egyazon értékirányultság képviselőiként értelmeznek, mi több, éppen ennek alapján kívánnak alapvető értékkülönbséget megállapítani közöttük.[8] Noha az említett értékelés a filozófia

gimnáziumban. Amennyiben az oktatási rendszerben való formálódást és későbbi működést pusztán egy jellegzetes filozófiai és teológiai diskurzusmodell spontán elsajátításában és működtetésében látnánk, fontos felidéznünk, hogy Böhm ezalatt az evangélikus egyházi oktatásügyi és egyházvezetési szerkezetben olyan tisztségeket töltött be, amelyekben lehetetlen volt nem tudatosítani saját szemléletének jellegzetességeit, hiszen tanári működése mellett éppen az ág. h. ev. középiskolák tantervének kidolgozása, 1883 és 1896 között főgimnáziumi igazgatóként pedig a szóban forgó tantervi követelmények működtetése volt a feladata. Noha a főgimnáziumi értesítő a kinevezést a vitathatatlanul meglévő szakmai kvalitásokra hivatkozva teszi közzé („Böhm Károlyban gondolkodó főt, széles ismeretkörű, szorgalmas, munkabiró férfiút állított az egyházi hatóság a főgymnasium élére"), Böhm kinevezését és működését kétségtelenül egyházpolitikai, avagy egyházi kultúrpolitikai, kultúrmissziós szempontok is igazolják, amelyekkel ő maga nyilvánvalóan azonosult.

[6] „A zsidók *hedonistikus utilismusban* éltek" (Böhm 1912. II. 2), illetve „*A theologiai phantasmákon* kívül nincs a *katholicismusban egy vonás sem, a melyet a kereszténység nélkül megérteni nem lehetne*" (Böhm 1912. II. 19); továbbá „Az egyes tehát értékessé lesz, azért mert szerető szívű, nagyértelmű, vasakaratú, de mindezek értékéhez hozzájárul még, mint *egészen új értékvonás, az is*, hogy mindezekről tudomással bír, hogy absolut egyéni egységében, Énjében mindezeket összefoglalja. *Ez az individualismus a protestantismus dicsősége*." (Böhm 1912. II. 22; helyesírás és a kiemelések az eredeti szerint.)

[7] Elegendő itt utalni az egyházpolitikai törvények elfogadása (1894) után is a különböző vallású házasulandók között fennmaradt katolikus megegyezés/'reversális' joghatályosságára, amit az evangélikusok a gyermekek vallására vonatkozóan egyenlőtlenségnek tartottak. Jellemző továbbá a szóban forgó törvények más kitételeivel szembeni katolikus egyházi ellenállás és az olyan törvénybe ütköző gyakorlatok fenntartása, mint a kötelező polgári házasság figyelmen kívül hagyása, és a zsidók felekezeti egyenjogúságának elutasítása (Boleratzky 2008).

[8] Hasonló, de még megdöbbentőbb különbségtétellel találkozunk a Böhmével sok tekintetben egybevágó, újkantiánus értékelméleti álláspontot kidolgozó Wilhelm Windelband esetében, aki *Az erkölcsiség elvéről* című tanulmányában egyenesen az európai (azaz civilizált) és az Európán kívüli (azaz civilizálatlan) népek között tesz az utóbbiak léthez való jogát is kétségbe vonó értékkülönbséget: „Ha továbbá minden tetszés szerinti társadalom létezésében abszolút, minden körülmények között helyeslendő és előmozdítandó célt ismernénk föl, akkor nem lehetne átlátni, hogyan helyeselhetné ítéletünk valaha, hogy az egyik társadalom elpusztítja a másikat. s mégis nemcsak habozás nélkül, hanem határozott tetszéssel nézzük, ha az európai társadalom a civilizáció kiterjesztése által, misszióinkkal és hódításainkkal, tüzelő fegyverekkel és tüzes vízzel (pálinkával) a »vad« társadalmak egyikét a másik után testileg és szellemileg tönkreteszi s idővel kipusztítja a föld színéről. Ezzel a helyesléssel pusztán

közegében fogalmazódik meg és alapirányultságában (látszólag) teoretikus igényű, megfogalmazása sokkal inkább Böhm „büszke evangélikus" énjére utal, mintsem a „szellem magaslatának" szintjén elfogulatlanul alkotó filozófusra.

Böhm filozófiája evangélikus háttérmotívumainak megértéséhez nem elegendő az alapvető művek ismerete, hanem fontos ismernünk tanári és filozófusi tevékenysége mellett az evangélikus egyházi közösségbe integráltságának konkrét formáit is, illetve nem csupán alapvető filozófiai műveit kell elolvasnunk, hanem kisebb tanulmányait, sőt alkalmi előadásainak szövegét is (vö. Böhm 1883; illetve 1898). Ezen kívül legalább ennyire fontos azokat a megemlékező, méltató vagy szellemi teljesítményére reflektáló műveket ismernünk, amelyek a legkülönfélébb evangélikus kiadványokban jelentek meg, folyóiratok alkalmi híradásaitól és beszámolóitól a zsinati jegyzőkönyvekig, iskolatörténetekig, az egyházi irodalmi megnyilatkozásokig, illetve tanulmányokig. Böhm az említett szövegeket természetesen nem filozófiai eszmefuttatásoknak szánta, de bennük nyilatkozott meg filozófiájának egyik háttérmotívuma, protestáns elkötelezettsége. Ilyen elkötelezettséget fejez ki például az a gondolat, miszerint Luther Mártonban az egyéni szabadság örök eszméje talált kifejezésre, az az eszme, amely három ágának fokozatos kifejlődésével érte el a maga teljes gazdagságát a lelkiismeret, a tudomány és a társadalom szabadságának formájában. Az elkötelezettség vallásos, nem pedig filozófiai jellegét jól mutatja Böhmnek az a gondolata, hogy Luther igazi bölcsessége abban állt, hogy ezt az eszmét „a vallásos meggyőződés termékeny földjébe vetette el", s ezzel megmentette „a politikai viharok romboló hatalmától" (Böhm 1883. 5). Hasonló értelmű elkötelezettség olvasható ki abból a gondolatból is, hogy „Honterus életének vezérlő csillaga a protestantizmus nagy eszméje, a hit- és lelkiismereti szabadság elve", s ezért áldani fogják emlékét „mindazok, akik az emberek szenvedélyei felett az örökkévaló isteni eszmét, az emberi iparkodás szent törvényét meglátni képesek, s abban bízva kűzdenek az emberiség jobb jövőjéért" (Böhm 1898. 478). Böhm evangélikus elkötelezettségét és ennek filozófiai háttér- motívumként funkcionálását felismerve jobban megérthetjük azt a paradoxnak tűnő kapcsolatot is, amely a böhmi filozófia lényegileg transzcendentalista, racionális (teológiaellenes) irányultsága és Böhm tanítványainak éppen a böhmi filozófiából inspirálódó teológiai teljesítményei között fennáll.[9] Amint arra a fiatalabb Böhm-tanítványok közül Makkai Sándor rámutatott, Böhm rendkívüli hatása az erdélyi protestáns teológiai szemléletre mindenekelőtt annak tulajdonítható, hogy tudományos szellemű, eredeti hangvételű filozófiája, amelynek axiológiai

az erőszak brutális jogát szentesítenők, ha nem volnánk meggyőződve, hogy a győzedelmes társadalom a magasabb erkölcsi értéket képviseli." (Windelband 1925. 144.)

[9] Az említett kapcsolattal foglalkoztunk már *Böhm Károly filozófiájának teológiai vonatkozásai* című írásunkban (Ungvári Zrínyi 2000), illetve a problematika részletes, teológiatörténeti elemzését megtaláljuk Hegedűs Loránt *Újkantiánus és értékteológia* című művében (Hegedűs 1996).

szemlélete mégiscsak sokat megőrzött a kultúra hagyományos, konzervatív és vallásos irányultságából, képes volt közvetíteni az Erdélyben a századelőn szembenálló két teológiai irányzat, a „pietista", „élő-keresztyén" szellemiség és a teológiai liberalizmus kiműveltebb, racionalistább irányultsága, kissé sarkítottan fogalmazva, a vallás és a tudomány között.[10]

Böhm életének és művének evangélikus beágyazottsága nem jelenti azt, hogy Böhm műveltsége és filozófiai perspektívája felekezetileg beszűkült lett volna. Miképpen művei igazolják, Böhm műveltsége a legjobb értelemben vett egyetemes műveltség volt, erős klasszika-filológiai, filozófiatörténeti, szépirodalmi és művészettörténeti háttérrel. Hasonlóképpen a *Magyar Philosophiai Szemle* szerkesztőjeként Böhm szigorúan tartotta magát a folyóirat irányzatsemlegességéhez. Mindössze annyit állítunk, hogy az életmű említett hangsúlyai mellett Böhm recepciójára rendkívüli hatást gyakorolt életének és művének a protestáns egyház képviselői által jellegzetesen protestáns bölcseletként való értelmezése.

Lehet, hogy egyesek számára túlzott részletezésnek, ideologizálásnak vagy éppen utólagos belemagyarázásokra módot adónak tűnik egy filozófus életművének értelmezésében megkeresni a művek gondolatisága és az életmű recepciójának kultikus elemei közötti viszonyt, vagy akár kapcsolatot feltárni a szerző élete és az életmű mögöttes motívumai között. Másképpen felvetve a kérdést, Rorty filozófiatörténet-típusainak érvényességét vizsgálva, egyenesen azt is kérdezhetjük, vajon nem vezet-e a művekben megfogalmazott alapgondolatok vizsgálata helyett szakmain túli szempontok túlbecsüléséhez, ha filozófusok életművének kutatásában és értékelésében nem csupán a hagyomány által szentesített filozófiatörténeti módszerekhez fordulunk, mint amilyenek a racionális rekonstrukció, a történeti rekonstrukció vagy a szellemtörténet, és mindenképpen ki akarjuk azokat egészíteni a „doxográfia" és az „intellektuális történelem" hozadékaival. Böhmmel kapcsolatos elemzéseink remélhetőleg megmutatták, hogy olykor a filozófus kinyilvánított módszertanán és alapvető művének fogalmi szerkezetén kívül az élettörténetéből és szellemi elkötelezettségéből fakadó szempontok maguk is képesek gondolkodásának döntő motívumaivá válni, olyan szempontokká, amelyekre a filozófiatörténeti kutatásnak ugyanúgy hasznos lehet reflektálni, mint a kinyilvánított módszertani és fogalmi szempontokra.

[10] Makkai megfogalmazása világosan megmutatja, hogy mi is volt megragadó Böhm filozófiájában a korabeli erdélyi protestáns teológusok számára: „az ő kritikai idealizmusa és »szubjektív« rendszere predesztináltan alkalmas a vallásos élmény egész tartalmának, egy az élet egészét átható és átfogó tudományos rendszerben való kifejezésére és ez a tudományos rendszer, amely nem kíván koncessziókat a vallástól, igazán feddhetetlenül tudományos is és minden ízében modern, tapasztalati is" (Makkai 1925. 33).

IRODALOM

Benedikt, Michael 1989. Husserl fordulata a szigorú tudománytól az életvilág felé. Ford. Boros Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*. 33/1. 22–39.

Böhm Károly 1883. Luther születésének négyszáz éves évfordulója alkalmából tartott ünnepi beszéd 1883-ban. *A Budapesti Evangélikus Főgimnázium Értesítője 1883–1884*. Budapest, Franklin-társulat. 3–7.

Böhm Károly 1898. A Honterus-szobor leleplezésénél. Brassó 1898. augusztus 21. *Akadémiai Értesítő*. 9/10. 477–478.

Böhm Károly 1912. Az értékelés phaenomenologiája a XV. századig. I–II. *Athenaeum*. 21/2–3. 1–30; 21/4. 1–34.

Boleratzky Lóránd 2008. Az egyházpolitikai törvények evangélikus szemszögből nézve. *Iustum Aequum Salutare*. 4/2. 17–21.

Hegedűs Loránt 1996. *Újkantiánus és értékteológia*. Budapest, Mundus.

Keller Imre [és mások] 1912. Felhívás. Böhm Károly emlékének megörökítésére. *Szatmár vármegye Hivatalos Lapja*. 10/32. (Nagykároly, július 11.)

Makkai Sándor 1925. *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. Cluj-Kolozsvár, Az Út.

Rorty, Richard 1986. A filozófiatörténet-írás négy fajtája. Ford. Fehér M. István. *Magyar Filozófiai Szemle*. 30/3–4. 495–519.

Ungvári Zrínyi Imre 2000. Böhm Károly filozófiájának teológiai vonatkozásai. *Korunk*. 11/12. 47–55.

Ungvári Zrínyi Imre 2002. *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. Kolozsvár, Pro Philosophia.

Ungvári Zrínyi Imre 2012. Rendszerbe foglalt kulturális önazonosság. Recepció és filozófiai szintézis Böhm Károly rendszerében. In Egyed Péter (szerk.) *Felvilágosodás. Magyar századforduló. A VII. Hungarológiai Kongresszus Filozófia Szekcióinak előadásai*. Kolozsvár, EME. 299–320.

Windelband [Wilhelm] Vilmos [1925]. Az erkölcsiség elvéről. In Windelband [Wilhelm] Vilmos: *Preludiumok*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Franklin-társulat. 133–157.

Székely László

Palágyi Menyhért mint a magyar filozófiai gondolkodás materialista-forradalmi meghatározottságú tradíciójának alternatívája

Palágyi Menyhért *nemzeti volt*, mélyen és igazán nemzeti akkor, amikor ezek a mai handabandázók még meg se voltak vagy javában úsztak a mindenkori árral…

…külön tragédiája volt, hogy filozófus akart lenni ebben a szerencsétlen országban, ahol csak politikával lehet érvényesülni és ahol politikát csinálnak mindenből a világon, még az egyetemi tanárságból és a filozófiából is…

Ő volt a mi első, valódi nagy és eredeti filozófusunk a szó igazi értelmében.

Juhász Gyula: *Palágyi Menyhért*. Szeged, 1924. július 18.

I. BEVEZETÉS

Bár a két világháború között különböző irányzatok voltak jelen a magyar szellemi életben, nehéz volna tagadni, hogy a 20. századi magyar filozófiát – különösképpen e század második felében – egy olyan „materialista-forradalmiként" jellemezhető filozófiai irányzat uralta, melynek forradalmisága részben 1789 és 1793 egyoldalú kultuszában, részben a polgári hagyományokkal, a polgári társadalmi berendezkedéssel szembeni kulturális szkepszisben, illetve – radiálisabb változatában – a többnyire marxista megalapozottságú antikapitalizmus különböző változataiban jutott kifejezésre. Természetesen a szóban forgó irányzat jellemzéseként szereplő másik jelző sem csupán a klasszikus, szűkebb értelemben vett materializmusra utal: egyrészt általában a transzcendenciaellenes, fizikalista-redukcionista filozófiai beállítódást jelöli, másrészt a gondolkodás- és kultúrtörténet egyfajta – nem föltétlenül marxista – szociális redukcionista megközelítését, mely a szellemi szféra jelenségeit alapvetően a társadalmi viszonyokból, a szerzők és a befogadók társadalmi pozíciójából vagy éppen a technika – például az írás technikája – adott állapotából igyekszik levezetni. A jelentős különbségek ellenére ezen – az egyszerűség kedvéért „materialistaként" megjelölt – irányzat általános jellemzője, hogy a transzcendenciát, illetve az anyagi szférától részben

vagy teljesen független szellemet vagy tudatot elismerő filozófiai álláspontokat alacsonyabb rendűeknek, esetleg egyenesen „hamis tudatúaknak" tartja a redukcionista-relativista opciókkal szemben.

A most jellemzett „materialista-forradalmi" tradíció a 20. század eleji magyar szellemi, kulturális és társadalmi valóság talajából hajtott ki, és az akkori problémákra igyekezett választ adni. Kialakulásakor centrumát az akkor még nem föltétlenül materialista, de a polgári világgal szemben már akkor is szkeptikus Vasárnapi Kör képezte, és tagadhatatlan, hogy meghatározó szerepe a 20. századi magyar filozófiai gondolkodásban részben „belső", „internális" tényezőkből, azaz teljesítményének színvonalából fakadt. Ám aligha vonható kétségbe, hogy egyoldalú uralomra jutására, s különösen a 20. század második felében érvényesülő – leágazásaiban még ma is ható[1] – dominanciájára jócskán rásegítettek a múlt század politika eseményei és hatalmi viszonyai.

A jelen tanulmányban arra szeretném fölhívni a figyelmet, hogy Palágyi Menyhért filozófiája már a 20. század elején ezen – akkor még kialakulóban lévő – tradíció alternatíváját képezte, mely annak ellenére, hogy sem a két világháború közötti, sem a második világháború utáni magyar szellemi élet nem fogadta be, ma is időszerű. Palágyi számos olyan kérdésben orientációt nyújt, melyek tekintetében az előbbiekben jelzett hagyomány mára többnyire terméktelenné vált. Hierarchikus, antiredukcionista ontológiája, valamint ennek keretében megalkotott filozófiai antropológiája és fantáziaelmélete messzemenően perspektivikusabb, mint a jelzett tradíció markáns képviselőjének, Lukács Györgynek az *Ontológiá*ja: nemcsak megelőlegezi a mai egyetemes filozófia számos eszméjét – így az észlelés szenzomotoros elméletét, a „megtestesült elme" és a virtualitás fogalmát, valamint az ember és a külvilág kapcsolatának a visszacsatolás fogalmán nyugvó elméletét –, hanem ma is heurisztikus erővel bír e tárgyterületeken. A társadalommal kapcsolatos nézetei – így az európai identitás szellemi-kulturális alapjaival és a nemzeti kérdéssel foglalkozó fejtegetései; határozott kiállása a polgári társadalom megőrzéséért; elkötelezettsége a polgári viszonyok között megvalósítandó szociális igazságosság és általános jólét programja mellett – alternatívát nyújtanak mind a marxista, antikapitalista orientációjú társadalomfilozófiákkal, mind a napjainkban divatos egyoldalú, a polgári világ tradicionális értékrendszerét szintén megkérdőjelező posztmodern liberalizmussal szemben, de egyúttal szemben állnak a hagyományos jobboldali-szélsőjobboldali társadalomfilozófiákkal és a szociális piacgazdaság eszméjét eltemetni törekvő modern neoliberális közgazdasági doktrínákkal is. Társadalomfilozófiai nézetei így kívül állnak az olyan tipikusan 20. századi dilemmákon, mint nacionalizmus–internacionalizmus, konzervativiz-

[1] Példaként megemlítendő, hogy a 20. századi magyar filozófiatörténettel foglalkozó 2018. februári reprezentatív konferencia (ELTE BTK és MTA BTK Filozófiai Intézete) programjában Palágyi Menyhért munkássága eredetileg nem szerepelt, miközben külön szekciót kapott a Vasárnapi Kör és külön előadást Lukács György életművének szakaszolása. (A végleges programban Palágyi is helyet kapott.)

mus–forradalmiság, politikai jobb és bal, de nem oly módon, hogy szintetizálva ezeket vagy egyfajta közepet keresve közöttük „meghaladja" azokat, hanem egy olyan társadalomfölfogás révén, melynek fogalmi kereteiben e dilemmák föl sem merülhetnek. Ha úgy jellemezhetjük a 20. század második felének magyar filozófiai gondolkodását, hogy azt alapvetően Lukács György filozófiája, illetve – szélesebb perspektívában – a Vasárnapi Kör szellemisége uralta, akkor ma, a 21. század elején e tradícióval szemben Palágyi filozófiai életműve tűnik alkalmasnak arra, hogy inspirációt és filozófiai horizontot nyújtson világnézeti, ismeretelméleti és társadalmi kérdéseink tárgyalásához.

II. PALÁGYI MENYHÉRT FILOZÓFIAI ÉLETMŰVE

Palágyi Menyhért filozófiai életműve az alábbi tematikus csoportokra tagolódik:

(1) A térről és az időről alkotott (nem husserli értelemben vett) fenomenológiai elmélete, a relativitáselmélettel kapcsolatos filozófiai kritikája, valamint késői világmechanikai értekezései.
(2) Az 1902 és 1905 között megjelent, alapvetően ismeretelméleti tematikájú, a logicizmus és a pszichologizmus korabeli vitájára fókuszáló írásai, melyekben e két pólus megjelenését a modern filozófia úttévesztésének következményeként tárgyalja.
(3) Vitalista ontológiája, beleértve ennek keretében megfogalmazódó filozófiai antropológiáját, fantáziaelméletét és művészetelméleti írásait.
(4) Társadalomfilozófiai értekezései.
(5) Korai művében, *Az ész törvénye*ben vázolt, idealista-monista, később folytonosan hivatkozott és ígért, de részletesen soha ki nem fejtett metafizikája, amelynek középpontjában a világot átszövő, egymással a monizmus jegyében egységet alkotó póluspárok ontológiája áll.[2]

Bár az (1) és (2) pontokkal jelzett tematikák is figyelmet érdemelnek,[3] amikor Palágyi Menyhértet az általam jelzett tradíció alternatívájaként említem meg, a (3) és a (4) alatti tematikákra gondolok. Bármennyire is eredeti és jelentős fenomenológiai tér–idő-elmélete (Palágyi 1901, illetve Nagy 2002, Székely 1996, Székely 1994) – mégpedig a végén megjelenő négydimenziós téridő-fogalomtól függetlenül, sőt azt egyenesen elhanyagolhatónak tartva –, s bármennyire figye-

[2] Csepregi Gábor találó szavaival: „azt a módot, amiképpen a filozófiai problémák sokaságához közelít, az egészre irányuló egyedi törekvés jellemzi, a kívánság, hogy a látszólagosan összeegyeztethetetlen és ellentétes valóságokat és dimenziókat átfogó totalitásba ötvözze" (Csepregi 2011. 131).

[3] Arról például, hogy a Palágyi és Husserl közötti 1902-es pengeváltásnak (vö. például Varga 2011) milyen szerepe volt a korai fenomenológiai mozgalom kialakulásában, lásd például Varga 2016. 275; 2017. 61; 2018. 109; vagy Schuhmann 2002. 340–341.

lemre méltó, hogy filozófiájának kontextusából kiemelve nyelvelmélete Wittgenstein felé mutat, filozófiájának ezek az erényként gyakran emlegetett s valóban fontos mozzanatai csupán másodlagosak.

III. PALÁGYI MENYHÉRT VITALISTA ONTOLÓGIÁJA

Bár a klasszikus *Lebenskraft* (életerő) Bergson vitalista filozófiájában az *élan vital* révén mintegy kozmikus életelvként újra megjelenik, a modern vitalizmushoz egyáltalában nem tartozik szükségképpen hozzá ez a fogalom: ezen irányzat karakterisztikus állítása csupán az élet szférájának ontológiai szuverenitására vonatkozik. Arra, hogy az (függetlenül attól, hogy az élettelen szférából emergens módon létrejöttnek tekintjük-e vagy sem) nem vezethető vissza más szférákra és nem eliminálható. Persze ezt az álláspontot a ma domináns naturalista-szcientista, illetve redukcionista-eliminalista irányzatok tudománytalannak tekintik, s ezek jegyében Palágyi filozófiájának e mozzanata okkult, tudománytalan, idejét múlt elméletként jelenhet meg. Ám nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a mentálisnak a fizikai-kémiai-fiziológiaira történő redukálhatóságával szemben már az e redukcióra egyébként hajlamos analitikus filozófiában is igen komoly érvek fogalmazódtak meg, melyeket az ellentábornak mindeddig nem sikerült „eliminálnia".[4] Ezek az érvek pedig némileg módosított formában az élet és az élettelen viszonyában is alkalmazhatóak. Továbbá a radikális antivitalisták sem tagadhatják, hogy az általuk hőn áhított redukció minden erre irányuló elkeseredett kísérlet ellenére mindmáig nem történt meg, azaz csupán puszta „kellés", és így a vitalizmus mint módszertani álláspont még az ontológiai vitalizmus ellenfeleinek perspektívájából tekintve is indokolt.

Maga Palágyi két erős érvet fogalmaz meg vitalista álláspontja védelmében:

(1) A legegzaktabb természettudományos megfigyelésbe is belejátszik a vitális szféra.[5]

(2) „[V]itális tényekről… csak azért beszélhetünk, mert az életet bennünk magunkban találjuk…" (Palágyi 1907. 118).[6]

[4] Sajnos ma Magyarországon a filozófusok fiatal generációjának körében divatossá vált az analitikus filozófiának egyfajta leegyszerűsített monista, fizikalista-materialista, redukcionista vagy egyenesen eliminalista irányzata, és ez az irányzat egyre gyakrabban jelenik meg „a filozófiaként" az oktatásban, félreorientálva a hallgatóságot. Szerencsére pozitív ellenpéldaként megemlíthetjük Farkas Katalin könyvét (Farkas 2008), amelyet azonban mindmáig nem fogadott be igazán a magyar filozófiai gondolkodás.

[5] „Minden észlelésbe, minden megfigyelésbe, a mechanisztikus természetkutató minden még oly szigorú mérésébe is szükségképpen belevegyül a vitális mozzanat, mivel a mechanikus jelenségeket csak szervezetünk életfolyamatainak segítségével észlelhetjük. A szervetlen természet jelenségei csak annyiban léteznek a számunkra, amennyiben azokat vitális folyamataink valamelyike tudatunk számára megjeleníti. A mechanikus természeti folyamat egészét mintegy saját életfolyamataink ablakán át pillantjuk meg" (Palágyi 1907. 4; 2017. 114).

[6] „Ha nem volnánk képesek az életet önmagunkban föllelni, lehetetlen volna az is, hogy bárhol máshol keressük. Ám csak annyiban lelhetjük föl önmagunkban, amennyiben észre-

Bár Palágyi ezeket az érveket már magukban is meggyőzőknek tartja, és így nem részletezi különösképpen azokat, tekintettel a mai szellemi miliőre, néhány megjegyzést fűzünk hozzájuk.

(a) Az ellentábor az (1) érvvel szemben fölhozhatja, hogy ha végrehajtjuk a mentális szféra és az élet redukcióját (vagy eliminációját), azaz az élőt csupán mint fizikai-kémiai-fiziológiai entitást reprodukáljuk, el fog tűnni a vitalista mozzanat a megfigyelésből, azaz Palágyi ezen érve csak addig érvényes, amíg nem történik meg ez a redukció, s így nem lehet érv annak kivitelezhetetlensége ellen. Csakhogy, ha ezt elfogadjuk, akkor például a párját kereső állat hang- és szagérzékelése mint vitális folyamat és egy hasonló szag- és hangdetektálásra képes automata működése között elmosódik a különbség: az utóbbi az antivitalista értelemben vett „élet" értelmében élővé, illetve megfordítva: az előbbi a vitalista értelemben vett élet értelmében pusztán élettelen gépezetté válik. Palágyi első érvének elvetése tehát beletorkollik abba a „zombi-problémába", amellyel a redukcionisták immár évtizedek óta küszködnek: érvének elvetése az automaták és az állatok (a „zombi-állat" és a „valódi állat") közötti különbség elmosását vonja maga után, és ennek opponálása filozófiailag legitim és racionális alternatíva. De ha meg is engedjük ezt a redukcionista álláspontot, az (1) alatti érv ismeretelméleti-módszertani érvként akkor is tovább fog működni: kiküszöbölhetetlen adottság ugyanis, hogy természettudományos megfigyeléseink során mi magunk élőlényekként tevékenykedünk, azaz nem csupán mint fizikai-kémiai szervezet, de nem is csak mint tudat vagy szellem vagyunk jelen ilyenkor, hanem érző-érzékelő ágensként is. Ezért a fizikai-kémiai-fiziológiai redukció ismeretelméletileg tekintve mindig látszólagos marad: mindig olyan fizikára, kémiára és fiziológiára fog redukálni, mely egy élőlény vitális élményein nyugszik, azaz kiküszöbölhetetlenül magában fog foglalni egy nem redukált és ismeretelméletileg soha nem redukálható vitális elemet.

(b) Ami Palágyi második érvét illeti, az ellentábor arra hivatkozhat vele szemben, hogy az élet lényegét tekintve nem más, mint összetett információföldolgozó, anyagcserét végző és utódokat létrehozó struktúra, s e jellemzéshez képest csupán esetleges, „szubjektív" mozzanat, hogy mi magunk, emberek is élőlények vagyunk, akiknek érzéseik és érzelmeik vannak, és érzik saját vegetatív életünk – például szívünk – vitális „lüktetését". Csakhogy ez újra szükségképpen az automata és a természetes élet tudományosan igazolhatatlan azo-

---

vesszük, hogy érzünk és érzékelünk, s így az eleven lét bizonyosságát számunkra érzelmeink és érzeteink vitális tényei szavatolják. Tehát egy ismeretelméletileg megalapozott biológiának egyáltalában nem lehet más kiindulópontja, mint saját érzéseink és saját érzeteink tényei. Ugyanúgy, mint amiképpen saját gondolkodásunk, a nagy Descartes »Cogitó«-ja a szellem tudományának kiindulópontját képezi, az élet bizonyossága – azaz a mindenki számára érzelmeinek és érzeteinek folyamatai által adott »Vivo« – minden biológiai gondolkodás megingathatatlan alapja. Persze ehhez rögtön hozzá kell tennünk, hogy nem egyedüli alapja." (Palágyi 1907. 9; 2017. 118.)

nosításához vezet, míg Palágyi érvének lényege éppen ezen álláspont tagadása. Vegyük észre, hogy itt, e második érvben végeredményben a későbbi európai filozófia egyik középponti fogalma, az interszubjektivitás jelenik meg „*intervitalitás*ként": élő voltunk, saját vitalitásunk élménye alapján azonosítjuk a többi élőlényt élőlényként – mégpedig nemcsak szellemileg, hanem már a tudati-szellemi tevékenységet megelőzően, életünk élményeként, „vitálisan" is.

Mindaz, amiről eddig írtunk, tulajdonképpen lényegtelen és fölösleges volna Palágyi vitalista ontológiája szempontjából, ha nem a mai filozófiai közeghez szólna írásunk. Mert bármilyen fontos is Palágyi számára az élet most elemzett visszavezethetetlensége az élettelenre, bármennyire fontos is számára az élő és a pusztán fizikai-kémiai-fiziológiai közötti ontológiai különbségtétel, vitalista antropológiájában sokkal nagyobb jelentősége van annak, hogy a két és fél ezer éves európai filozófiai tradíció – és ezen belül különösképpen az utóbbi évszázadok – fő irányzataival szakítva az érzeteket, az érzéseket és a képzelőerőt (illetve a fantáziát) *a szellemi szférával szemben az eleven élet szférájába* helyezi, aminek következtében a tudomány és a művészetek antropológiai alapjai is ide, ebbe a nem szellemi, nem tudatos, hanem vitális tartományba kerülnek.

E koncepció első tekintetre azokkal a mai biológiai redukcionistákkal rokonítja Palágyit, akik afféle radikális darwinizmus keretében minden emberi mozzanatot (így a tudományt, a művészeteket, a csoportszerveződéseket stb.) a tiszta biologikumra igyekeznek visszavezetni, illetve a tiszta biologikum társadalmi leképeződéseként mutatják föl (mint amiképpen ezt például az úgynevezett szociobiológia egyes verzióiban megfigyelhetjük). Ám e rokonság hamis látszat. Egyrészt a biologikum – mint láttuk – Palágyinál önálló, redukálhatatlan „vitális" létszféra, amely csak saját életünk élménye, a „Vivo" alapján érthető meg, és ezért radikálisan különbözik a biológiai redukcionisták biologikumától. Másrészt a Palágyi-féle vitális szféra abban is különbözik a modern biológia életfogalmától, hogy a filozófus azt további két, egymásra ugyancsak visszavezethetetlen ontológiai rétegre osztja föl: *a tenyésző-vegetatív életre* (mint amilyen a szív dobogása, a lélegzés vagy éppen az emésztés) és – a latin *anima*, „lélek" jelentésére gondolva – az *animális életre*, ahová az érzékelő- és érzőképesség, valamint a fantázia, illetve az *érzetek*, az *érzések-érzelmek és a fantázia alkotásaként létrejövő „képzelmek"* vagy „*fantazmák*" hármassága tartozik (vö. például Palágyi 1907. 8–11; 2017. 118–120), s amikor a tudomány és a művészetek (s általában az emberi kreativitás) forrását és alapjait a vitális szférában leli meg, akkor elsődlegesen erre a lelki-animális életre gondol. Fontos mozzanata továbbá Palágyi ontológiájának, hogy a jelzett redukcionista törekvésekkel szemben nála *a szellemi szintén* önálló létszférát képvisel, és bár a művészeteket és a tudományokat a tudaton kívüli, a tudat által csak korlátozottan kontrollálható vitális funkcióként tárgyalt fantáziához kapcsolja, azokat ezen összekapcsolás ellenére továbbra is szellemieknek tekinti, melyek mint ilyenek a fizikai-kémiai mellett nem vezethetőek vissza teljesen még a „vitális" értelemben vett biologikumra sem. Végül

ontológiájának karakterisztikus mozzanataként megemlítendő, hogy bár már az állatoknak is tulajdonít *érzeteket, érzéseket és – a fejlettebb állatok*nak – *fantáziát*, az embert felruházza a fantáziának egy igen speciális, csak reá jellemző altípusával: a nyelvhez kötődő és a tudat által részben kontrollálható *„szimbolikus fantáziával"*. Ennek megfelelően elméletében az állatok az emberhez hasonlóan nemcsak érzékelő és érző lények, hanem közülük a magasabb rendűek rendelkeznek fantáziával is, ám azt az embertől eltérően nem képesek még csak részlegesen sem befolyásolni, mert híján vannak a szimbolikus fantáziának. Ontológiájában ezért az emberi fantáziatevékenység annak ellenére is hordoz egy csupán az emberre jellemző, az állati biologikumra nem redukálható mozzanatot, hogy az az állatokéhoz hasonlóan pusztán vitális – tehát még nem szellemi – természetű (vö. Palágyi 1907. 212–216; 2017. 171–173, illetve Bogdanov 2017. 66–69).

A mai filozófiai diszkussziókat jellemző test–elme, test–lélek, anyag–szellem vagy fizikai–mentális dichotómiával szemben tehát (amelyet azután a dualisták védelmeznek, a redukcionista monisták vagy az egyik, vagy a másik irányban ontológiailag föloldani igyekeznek) Palágyi *a fizikai-kémiai*, az *élet és a szellem* (vagy a tudat) hármasságát vezeti be, és az életen belül is különbséget tesz a *vegetatív* és a *lelki-vitális* élet között. Nagyon fontos ugyanakkor, hogy ezt nem úgy kell érteni, hogy itt önálló, egymástól különböző jellegű entitásokról volna szó, s mondjuk az élőlény e három, az ember pedig négy szféra összeadódása volna. Az állatok és az emberi egyedek magukban hordozzák ugyan e szférákat, de nem úgy, mint ahogyan a test magában hordozza a szívet, a tüdőt vagy az agyat: itt élő, eleven, szétbonthatatlan egységről van szó, amely nem érthető meg részeinek szummációjaként.

A formális hasonlóság ellenére így kirajzolódó Palágyi-féle ontológiai négyesség tartalmilag jelentősen különbözik a szintén négy ontológiai réteget bevezető Nicolai Hartmann-i ontológiától: ez utóbbi ugyanis az előbbi értelmében vett lelki-vitálist és az egyéni tudatot, illetve szellemet egyaránt az általa „szubjektív szellemként" meghatározott „lelki" kategóriába sorolja, s ezáltal a Palágyi által kritizált filozófusokhoz hasonlóan a magyar filozófus ontológiájának legfontosabb különbségtételét mossa el. S aligha vitatható, hogy a lelki-vitális és a szellemi szféra megkülönböztetésével a magyar filozófus jóval árnyaltabb és életszerűbb képet alakít ki nemcsak az emberről, hanem az állatokról és az embernek az állatokhoz való ontológiai viszonyáról is, mint a test és a lélek, vagy a fizikai és a mentális uralkodó, az életet mintegy e két pólus között elpárologtató vagy fölőrlő kettősségének jegyében. Azáltal pedig, hogy antropológiája az *érzetek*et, az *érzések*et és a már említett *„fantazmák*at" a vitalista értelemben vett „biologikum" szférájába sorolja, alternatívát fogalmaz meg a két és félezer éves európai filozófia, és ezen belül különösen a modern filozófia egyoldalú intellektualizmusával szemben. Mégpedig teszi ezt oly módon, hogy ennek során nem föllebbez ahhoz a szentimentális vagy egzisztenciális, a szenvedélyekre hangsúlyt fektető életfogalomhoz, amely a filozófiai értelemben vett életet továbbra

is kifejezetten az emberhez köti, és ezáltal végül implicite továbbra is a reflektív-szellemi szféra jegyeit magán viselő, kifejezetten emberi sajátosságnak tekinti. A szentimentális és/vagy egzisztenciális életfogalom felől persze szemére vethetjük Palágyinak azt, hogy az emberi mibenlétet túl közel viszi az állatihoz, de erre már az előbb, a modern biológiai redukcionistákkal való összevetésben válaszoltunk. Az érzeteknek, az érzéseknek és a fantazmáknak a vitalista értelemben vett biologikumba helyezésével Palágyi az embert egyúttal mintegy visszaintegrálja a kozmoszba, ám anélkül, hogy azt a materialista vagy fizikalista emberkoncepciókhoz hasonlóan mint mechanikus, fizikai-kémiai vagy tisztán vegetatív lényt határozná meg, s így magát a kozmoszt is színesebbé, elevenebbé teszi. Igaz, a transzcendentális fenomenológia és az egzisztenciafilozófia Palágyi filozófiájának e jegyét az ember eldologiasításaként vagy a „dologként" tekintett kozmosznak történő alávetéseként is értékelheti. Ám ha ez részben jogos is, újra hangsúlyozandó, hogy a biologikum, illetve az állati élőlény az ő számára nem „dolog": filozófiája *az állatokat a rájuk vonatkozó szokásos nézetnél kozmikusan magasabb rangra emeli, és mint ilyen, arra is kifejezetten alkalmas, hogy az állatokról alkotott, ma egyre inkább megváltozó képünk filozófiai hátteréül szolgáljon*. Ami pedig a fenomenológia és az egzisztenciafilozófia irányából megfogalmazható, részben jogos kritikát illeti: megfelelő korrekcióval és korlátokkal a vitális szféra Palágyi-féle koncepciója talán még ezek keretében is alkalmazható az állati és az emberi élet viszonyának kifinomultabb tárgyalására. Teilhard de Chardin kozmológiájának keretébe pedig kifejezetten beleillik e koncepció. (Ami persze nem véletlen, hiszen az utóbbinál is kimutatható a neovitalizmus hatása.)

IV. A FANTÁZIA ELMÉLETE

A magyar filozófus vitalista ontológiájának keretébe illeszkedik fantáziaelmélete, amely mintegy annak csúcsa és koronája. Bár az elmélet tárgyát a fantázia képezi, ám az ezen utóbbinak tulajdonított funkciók nyomán az egyúttal filozófiai antropológia és észleléselmélet is.[7] Alapgondolata, hogy az élőlények – így az emberek – nem puszta „benyomások" révén szereznek információt környezetükről, hanem olyan aktív, alkotó vitális életfolyamatok segítségével, amelyek sem nem pusztán fiziológiaiak, sem nem pusztán vegetatív-vitálisak, de nem is tudati vagy szellemi jellegűek, hanem a lelki-vitális ontológiai régióhoz tartoznak. Ennek az aktivitásnak és alkotótevékenységnek így semmi köze sincs ahhoz a ma divatos tételhez, mely szerint érzeteinket és/vagy észleleteinket elő-

[7] A fantáziával kapcsolatos elméletét természetfilozófiai előadásainak (Palágyi 1907) megfelelő fejezeteiben és *A fantázia elmélete* című tanulmányában fejtette ki (Palágyi 1908; 1924–1925. II. 69–105; 2017. 141–170), de szintén releváns e tekintetben *Raum und Zeit* című kései írása, mely térképzetünk kialakulásával foglalkozik, és bevezeti filozófiájába a „vak látás" fogalmát (Palágyi 1925, illetve 2017. 174–191).

zetes elvárásaink és elméleti elkötelezettségeink határozzák meg. Éppen ellenkezőleg: Palágyi szerint itt olyan erőteljes vitális folyamatokról van szó, melyek még a tudati–szellemi–teoretikus szféra előtt előkészítik az észlelés aktusában tudomásunkra jutó információt, s amelyek – mint ilyenek – a tudati–szellemi–elméleti szférával szemben erős önállósággal bírnak.

Az *a teremtő, aktív vitális funkció*, mely *a közvetlen környezetre vonatkozó* információt a tudaton kívüli élet működéseként előkészíti a tudat számára, hogy azután az utóbbi arról az észlelés aktusában tudomást szerezzen, Palágyi elméletében azonos a nem létező tárgyakat, környezeteket, álmokat teremtő, célokat tételező (s ennek részeként a *múltbeli emlékeinket* fölidéző és a *jövővel kapcsolatos elképzeléseinket* megalkotó) képzelőerővel, illetve az általa ezzel szinonim módon használt *fantázia*val. Ennek megfelelően a filozófus a fantáziának két altípusát, illetve funkcióját különbözteti meg: a környezethez kötő, az itt és most valóságát közvetítő *direkt*, és az itt és most valóságától elfordító *inverz* fantáziát, amelyek egymást váltó, erősségük tekintetében folytonosan hullámzó tevékenysége a fejlettebb élőlényeknél folytonos ingadozást vált ki egyrészt a jelenvaló valóság, másrészt a nem reális képződmények és képzetek között (például Palágyi 1924–1925. II. 101; 2017. 166–167). S éppen ez az ingadozás képezi *egyik alapjá*t mind a *művészi*, mind a *tudományos* alkotótevékenységnek, mind pedig a társas együttlét formáit létrehozó *szociális kreativitásnak:* minél *intenzívebb* és *nagyobb kilengésű* ez az ingadozás, annál inkább megalapozott e kreativitásformák működése. A nem szabályozott erős kilengések viszont önmagában a személyiség káros, erősebb esetben kórosba forduló instabilitását eredményezheti. E negatív következmény kontrollját és kreativitásba fordítását csak a másik előföltétel, a tudati-szellemi tevékenység nyújthatja: ennek az utóbbinak elég erősnek kell lennie ahhoz, hogy a szimbolikus fantázián keresztül képes legyen e kilengések kontrolljára, a jelen lévő és a jelen nem lévő közötti vitális ingadozásnak szellemi alkotótevékenységgé történő asszimilálására (például Palágyi 1924–1925. II. 101; 2017. 166–167, illetve vö. még: Bogdanov 2017).

Bár e fantáziaelmélet már a most használt kategóriákban megfogalmazva is újszerű képet nyújt a magasabb rendű állatokról és az emberről, a filozófus itt nem áll meg, hanem elméletét közvetíti az élőlények konkrét testi–lelki valóságához. Ennek részeként éles különbséget tesz *az* érzet mint *vitális* lelki esemény és *az észlelet* mint az észlelés *szellemi* aktusának eredménye között, s elutasítja azt az általános elképzelést, miszerint az érzetet a tudat közvetlenül észrevehetné, észlelhetné. Elmélete szerint ahhoz, hogy az érzet a tudatba eljusson, azaz észleletté váljék, egyrészt érzéseknek-érzelmeknek, másrészt *képzelt mozgás*nak kell társulnia hozzá, azaz az észleletet a lelki vitális szféra három funkciója, az érzékelőtevékenység, az érzőképesség s a *fantáziatevékenység* készíti elő. A tudat nem az érzeteknek, hanem csupán virtuális mozgásoknak, azaz a fantázia alkotásainak észlelésére képes. Minden érzet mint a testet, illetve a vitális szférát kívülről érő

irritáció vagy inger belső lendületet *(innerer Schwung)*[8] – képzelt vagy „virtuális" mozgást – vált ki, amely valós mozgásban folytatódhat, de olykor megmaradhat csupán lelki lendületként *(seelischer Schwung),* azaz tisztán képzeletbeli, „virtuális" mozgásként, s ez a virtuális mozgás a hozzá adódó érzésárnyalattal vagy érzelmi hangoltsággal – tehát egy kifejezetten belső, összetett vitális komplexum, és nem csupán az inger vagy irritáció – az, ami megjelenik a tudat számára, illetve amit a tudat az észlelés aktusában befogad. Az érzet mint külső irritáció ugyanakkor azért generál szerinte belső lendületet, mert funkciója éppen az, hogy az élőlénynek fönnmaradását szolgálja, s ez csak akkor képzelhető el, ha az a külső behatásokra irányított, célszerű mozgással képes válaszolni. A fantázia elsődlegesen éppen arra szolgál, hogy e célszerű élettevékenységet előkészítse, annak mintázatát megteremtse: a magyar filozófus szerint nem volna lehetőségünk célszerű, koordinált választ adni a külső ingerekre, ha e válasznak nem volna meg előzetes mintázata mint belső lendület. Ez a belső lendület mint késztetés pedig maga a virtuális mozgás mint fantazma, melyet azután az élőlény vagy valós mozgásban vitelezhet ki, vagy – különösen az ember esetében – megmaradhat tiszta virtualitásában.[9]

V. A „VAK" LÁTÁS FOGALMA

Az élőlények mindent megelőző és minden más érzékelés alapjául szolgáló ingerbefogadó szerve Palágyi szerint a testfelület, a bőr, illetve ennek tapintásérzékelő képessége. Életben maradásuk elemi föltétele – fejtegeti –, hogy a bőrünket közvetlenül ért irritációkra reagáljunk, a negatív irritációkat megszüntessük, míg a számunkra kellemeset, a fönnmaradásunkat elősegítőt keressük (mint amiképpen például a csecsemő keresi az anyai emlőt). A térbeliség észlelése ezen, a tapintóérzéken és a tapintófantázián – illetve a tapintófantázia által létrehozott tapintási fantazmákon mint vitális képződményeken – nyugvó képessége nélkül szemünk által sem láthatnánk: csupán fény- és színérzetek zavaros, értelmetlen összessége állna rendelkezésünkre, s ez fönnáll a többi érzékszerveink által indukált észleleteinkre is. Ennek jegyében a filozófus egy későbbi tanulmányában bevezeti a „tapintás általi" vagy „vak" látás fogalmát, hangsúlyozva, hogy a szemünk általi látás is e „vak látáson" alapul (például 2017. 142–145; 1925; 2017. 174–191). Mi több, a modern ismeretelmélet és filozófia egyik zsákutcáját éppen abban látja, hogy mivel a szemünk általi látás uralma alatt élünk, e filozófia nem ismerte föl – illetve félreismerte – a vak látás kitüntetett szerepét, aminek nyomán félreértette az ember és a környezete közötti

[8] A szövegösszefüggésre tekintettel talán helyesebb volna „belső késztetés"-ként fordítani, de ekkor elvész a *Schwung* és a *Bewegung* közötti, Palágyi számára fontos tartalmi kapcsolat.

[9] Palágyi fantáziaelméletének és művészetelméletének kapcsolatáról lásd Bogdanov 2004.

kapcsolatot (például 1925. 121; 2017. 189). Elmélete szempontjából ezért különös ismeretelméleti és antropológiai jelentősége van a vakon született emberek észlelőtevékenységének és világélményének, hiszen az ő esetükben nem léphet föl a szem általi látás diktátuma. A tapintóérzéknek tulajdonított ezen vitális és ismeretelméleti funkciónak köszönhető, hogy *A fantázia elmélete* a dortmundi műszaki egyetemen kötelező olvasmány a vak és csökkent látóképességű személyekkel foglalkozó nevelők képzésében. S lehet-e szebb példája egy tisztán teoretikus filozófiai elmélet gyümölcsöző voltának, mint hogy az egyúttal képes segítségül szolgálni a látószervükben fogyatékos emberek életének jobbra fordításában?[10]

VI. PALÁGYI ÉLETFOGALMA A 20. SZÁZADI FILOZÓFIA KONTEXTUSÁBAN

Mint jeleztük, Palágyi életfogalma nem teljesen azonos azzal a szentimentális-patetikus életfogalommal, amelyhez a naturalista életfogalommal és a tudatot vagy a szellemet egyoldalúan preferáló racionalizmussal egyaránt elégedetlen filozófus kortársai föllebbeztek. Egyik késői írásából kitűnik, hogy ezzel ő is tisztában volt, és tudatos programként vállalta e különbséget: a modern szentimentalizmust és a vele szorosan összefonódó filozófiai pesszimizmust (melyet számára elsősorban Schopenhauer reprezentált) jogos, érthető, de összességében inadekvát, egyoldalú válasznak tekintette az újkori filozófiai racionalizmussal és annak optimizmusával szemben (Palágyi 1924a, illetve Palágyi 2018. 50–56). Még kifejezőbbek e tekintetben a hagyatékában fönnmaradt reflexiói, melyekben Nietzschének és Klagesnek szemére veti, hogy a szellemet és a rációt azonosítják egymással, és ennek jegyében a szellemet alacsonyabb rendűnek tartják az életnél. Csakhogy – hangsúlyozza – „(l)étezik nem tudatos alkotó szellem, amelyet Klages és Nietzsche összecserél az élettel: ez filozófiájuk alapvető fogyatékossága" (Heublein 2018. 32). Klagesszel levelezve pedig ugyan részben igazat ad neki, és a *Hamlet*re hivatkozva fölteszi a költői kérdést: „vajon lehetne-e tragikus a világon, ha a szellem nem volna félelmetesen életellenes", ám rögtön hozzáteszi: „Talán jóval inkább mint a szellem életellenességére, sajnos az élet szellemellenességére kell panaszkodnom" (vö. uo. 33). A későbbi Heideggerhez hasonlóan Palágyi szerint az életnek és a szellemnek az a szembeállítása, amely a korabeli életfilozófiákat jellemezi, nem jelenti a racionalizmus valódi alternatíváját, mivel az e szembeállításban szereplő életfogalom valójában nem más, mint a racionalista szellemfogalom tükörképe. Ki kell lépni e hamis fogalmak dilemmájából, és olyan fogalomrendszerre van szükség, melyben e két

[10] A vakok nevelésével foglalkozó pedagógiai irodalomban Palágyi elméletére kitér például Walthes 2014 és Bender–Schnurnberger 2018.

oldal vitája értelmét veszíti: a tudás és az élet fájának legendája nem csupán legenda: mindkettő el van ültetve bennünk, s csak az tekinthető valódi tudásnak és filozófiának, melyet *az élet* és *a szellem* egyaránt hitelesít (Palágyi 1924a, illetve Palágyi 2018. 53).

1896-ban az általa szerkesztett *Jelenkor* című heti szemlében, az adott lapszám belsejében, közömbös helyen, Palágyi név nélkül közzétett egy jelentéktelennek tűnő cikket *Magába szállni* címmel (Palágyi 1896a). Ez az írása kétszeresen is figyelemre méltó: egyrészt váratlan halála után 1924 decemberében – Tilda lánya fordításában – újraközlésre került a *Frankfurter Nachrichten Didaskalia* című heti mellékletében, melyben akkoriban rendszeresen publikált (vö. Palágyi 1924b, illetve Palágyi 2018. 37–42). Másrészt meglepő párhuzamot mutat Heidegger későbbi elemzésével az autentikus és inautentikus létről. El vagyunk bűvölve a mindennapok forgatagában, s igeneljük ezen elveszettségünket, mert ezt tartjuk az életnek – fejtegeti Palágyi. Ám mégsem tudunk megnyugodni ezen állapotunkban: egy belső démon – a lelkiismeret – olykor akarva-akaratlanul „ocsúdásra", „magunkba szállásra", önmagunk megtalálására ösztönöz bennünket. A végkicsengés persze alapvetően más, mint Heideggernél: a magyar filozófusnál a „magába szállás" végül a transzcendenciához vezet el, s elemzése így inkább ágostoni, mint a későbbi Heidegger megelőlegezése – ám nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy Heidegger egyik forrása szintén Szent Ágoston volt. A lényeg azonban nem ez, hanem az, hogy egyikük sem pusztán filozófiatörténeti vagy teológiai megfontolásból, hanem a jelenkor filozófiai megszólításának igényével idézi föl és alkalmazza kora kontextusában az ágostoni gondolatot. Meglepő, hogy ennek az 1896-ban magyar nyelven, az itthoni szellemi közegben írt tanulmánynak a német változata mennyire illeszkedik a 28 évvel későbbi német filozófiai miliőbe, s Palágyi akkor megszülető írásainak kontextusába. Ez többek között a 19. századvégi magyar nyelvnek a filozófiára való alkalmatlanságáról szóló mítoszt is erősen megkérdőjelezi, jelezve, hogy Palágyi talán mégsem teljesen alaptalanul, egyfajta rossz nemzeti elfogultság jegyében méltatta filozófiai kontextusban a magyar nyelvet a gondolatok kifejezésére különösen alkalmasként (például Palágyi 2017. 79).

Francia fenomenológusok olykor Heidegger szemére vetik a *Dasein* testiségének hiányát (Emmannual Lévinas: „a Dasein Heideggernél sohasem éhes", stb.).[11] E hiány ugyan faktikusan igaz, ám a kritika mégis elhibázott: a fundamentálontológiai elemzés szempontjából a testiség csupán másodlagos, és ezért bevonása az elemzésbe nemcsak indokolatlan, hanem műfajtévesztés lett volna. Ugyanakkor a heideggeri filozófia szellemétől nem idegen, hogy az általa föltárt alapstruktúráktól elmozdulva, immár a partikuláris ontológiák területén alkalmazásra kerüljenek a fundamentálontológia belátásai. Palágyi észlelés- és fantáziaelmélete így két módon is relációba hozható Heideggerrel: egyrészt az utóbbi

[11] Vö. például: Marosán 2013. 136; Sato 1998.

filozófiájával sokban párhuzamos, de annak alternatíváját képező életfilozófiai antropológiaként, másrészt a Heidegger által föltárt alapstruktúrákhoz közvetlenül kapcsolódó partikuláris ontológiaként, mely a fundamentálontológia alapstruktúráit kiegészíti a testiség felé mutató – az ezen alapstruktúrák szempontjából másodlagos – mozzanatokkal. E tekintetben pedig különös jelentősége van annak, hogy amikor a magyar filozófus az érzékelés és a fantázia funkcióit, és ennek nyomán a térképzet kialakulását, valamint a környezetbeli világban való eligazodást kiemeli a szellemi tevékenységek közül, azt nem általában a fiziológiai (azaz pusztán fizikai-kémiai) szférára visszavezethetetlenként posztulált vitalitáshoz rendeli hozzá, hanem a fizikai-kémiainál már eleve többnek tekintett vegetatív-vitális testiséggel is szembeállított lelki-vitális szférába helyezi el. Filozófiája így a párhuzamok ellenére oppozíciót és alternatívát kínál azokkal a francia filozófiai törekvésekkel szemben is, melyek ugyan hozzá hasonlóan elutasítják az antropológiai alapfunkciók egyoldalú hozzárendelését az intellektuális szférához, ám ennek során ezek egy részét a testbe helyezik, és a testiség szerepét olykor már-már nyersen-materialistán túlhangsúlyozzák.

VII. PALÁGYI MENYHÉRT TÁRSADALOMFILOZÓFIAI NÉZETEI

Szemben Palágyi filozófiájának előbb ismertetett szegmensével, a filozófus társadalom- és történelemfilozófiai nézeteit nem fejtette ki szisztematikus értekezés formájában: csupán néhány ilyen témájú magyar, valamint egy-két francia és német nyelvű tanulmány áll rendelkezésünkre ezek tekintetében. E tárgykörben száz éve megfogalmazott gondolatai azonban különösen frissnek és aktuálisnak tűnnek a mai Magyarországra és Európára tekintve.

Palágyi vonatkozó nézetei öt nagy tárgykörbe csoportosíthatóak. Ezek: (1) a nemzeti kérdés, (2) az európai identitás és az európai unió, (3) a szociális igazságosság és haladás, (4) a francia forradalom kettős természete, s végül (5) az anyagi szellemű, „hedonista", csupán az anyagi javakra koncentráló modern társadalmi tendenciák kritikája, valamint az ezeket szolgáló „bukott" (pozitivista-naturalista) tudomány bírálata.

Terjedelmi korlátok miatt a következőkben ezek közül csak az első háromra térünk ki részletesebben.

1. A nemzeti kérdés

> …már-már odajutottunk, hogy, a ki a nemzeti gondolat hívének vallja magát, azt „reactiós" érzelműnek, az emberi haladás ellenségének híresztelik (Palágyi 2017. 349).

Nem szeretnék itt aktuálpolitikai kérdésekbe bonyolódni, s így a kedves olvasó egyéni belátására bízom, hogy mennyire érzi aktuálisnak vagy sem e mottóul vett sorokat. Mindenesetre azok több mint száz évvel ezelőttről, Palágyi Menyhértnek a nemzeti kérdéssel foglalkozó tanulmányából származnak.

Palágyi ezen most idézett beállítódás ellen lép föl, és ennek jegyében

(1) határozottan kiáll a nemzeti identitás, továbbá a politika, a gazdaság, a szociális haladás, a kultúra és a tudomány nemzeti kereteinek megőrzése mellett, és föllép az ezeket elvető „nemzetköziség" eszméje ellen;
(2) de legalább ilyen határozottsággal utasítja el a nemzetek között konfliktust szító, a saját nemzet magasabbrendűségét hirdető szélsőséges nacionalizmust és a nemzetek között gyűlölködést szító sovinizmust.

Bár e tekintetben elsősorban Széchenyi Istvánra hivatkozik, álláspontja hátterében fölsejlik *a herderi nemzetkoncepció*, mely szerint nincsenek kiválasztott népek, és a nemzetek küldetése nem más, minthogy egymással együttműködve és versengve az igazságot keressék, és fáradozzanak „*a közös jó kertjé*"-nek építésén (vö. Herder 1844. 1141). Ennek jegyében a nemzet fogalmát Herder szellemében úgy határozza meg, mint olyan „*mindenoldalú* szövetkezés[-t], *mely a saját egyéni módja szerint az emberiség összes életfolyamatainak megoldására vállalkozik*". Az így fölfogott nemzet, fejtegeti,

> csak része az emberiség testének, de olyan […] része, melyben az egész emberiség minden föladataival és ideáljaival együtt egyénies módon tükröződik [, és] az emberiségi eszme, vagyis maga a humanitás az, ami a nemzetekben egyénszerű testet ölt (Palágyi 2017. 341).

E nemzetfogalommal szemben persze fölvethető, hogy naiv, „széplelkű", túl irodalmi és nincs sok köze a történelem valóságához, illetve nem felel meg a tudományosság eszméjének.

Ami ezt az utóbbit illeti, erre Palágyi közvetve válaszol: igen, e nemzetfogalom valóban nem tudományos, ha ezen az „anyagelvű" materialista-pozitivista vagy a „naturalista" tudományosságot értjük. A pozitivista vagy naturalista módszer semmit sem tud kezdeni a nemzet fogalmával, állítja, mivel

> a nemzeti alakulatok oly hihetetlenül változatosak, a történelem folyása oly határtalanul kalandos, a népek sorsa oly végtelenül bonyodalmas, hogy a nemzet fogalma vajmi könnyen elhomályosodik az olyan tudálékos elmék előtt, kik a fák miatt az erdőt látni nem képesek (Palágyi 2017. 341).

Megoldása:

> érezni kell, hogy mi a nemzet és akkor bölcseleti fogalma is megvilágosodhatik előttünk (uo.).

Azaz egy nemzeti kultúra részeseként *meg kell élnünk a nemzethez tartozás élményét*, hogy magáról a „nemzet" mibenlétéről fogalmat alkothassunk.

Ha kilépünk a filozófus gondolatköréből és kívülről tekintünk nemzetkoncepciójára, akkor azt kell mindenekelőtt hangsúlyoznunk, hogy *nemzetfogalma nem „leíró"* (ha egyáltalán lehetséges ilyen), hanem *világnézetileg* és *erkölcsileg* motivált *„konstitutív" fogalom*, amely erkölcsi és világnézeti értékek mentén a társadalom, illetve a történelem egy adott képét, egy adott értelmezését állítja elénk. A „nemzet" fogalmának ilyen konstitutív elmélete pedig egyáltalában nem teoretikus „belügy": annak a mindennapi élet, a kultúra és a politika területén nem elhanyagolható – pozitív vagy negatív – következményei lehetnek, mint amiképpen ezt akár a marxista-internacionalista, akár a nemzetszocialista-nacionalista nemzetfogalom negatív példáján láthatjuk. S Palágyi nemzetfogalmát is e kulturális-politikai perspektívából kell megítélnünk.

A magyar filozófus azonban nem áll meg e ponton: nemzetfogalmát – a mai társadalomtudományok igényeinek megfelelően – közvetíti a történelemhez és a konkrét társadalmi valósághoz. Fölfogása szerint a nemzetek létezésének, együttműködésének és versengésének adekvát formáját a szabadság eszméjén és a magántulajdonon nyugvó, a társadalmi koherencia megőrzésére és a szociális igazságosság megvalósítására törekvő *demokratikus polgári nemzetállamok* rendszere nyújtja, és Európa történelme azt mutatja számára, hogy ez a kölcsönös együttműködés és békés versengés tendenciaszerűen egyre inkább kibontakozik, a műveltség fejlődését és növekvő anyagi jólétet hozva Európa népeinek. Ami a történelmet illeti, szerinte a nemzetek kibontakozásának kezdete a reneszánsznak nevezett korszakra esik, és a kontinensen a nagy francia forradalom adott döntő lökést e folyamatnak. Ugyanakkor történelmi keletkezése ellenére a nemzet fogalmát antropológiai kategóriának tekinti annyiban, amennyiben az emberi kultúra és szellem kibontakozásának – a „humanitásnak" – leginkább megfelelő keretét a nemzetekben látja. Elméletében ezért a nemzetállamok létezésével jellemzett modern korban a nemzeti elkötelezettségnek, a nemzet ügyének háttérbe szorítása vagy föloldása az általános emberiségre mint eszmére hivatkozva visszaesésként, egy bár történelmileg kialakult, de a modern korban már alapvető antropológiai mozzanattá vált adottság tagadásaként jelenik

meg, ami azután inadekvát válaszként és védekezésként a szélsőséges nacionalizmust és a sovinizmust váltja ki ellenpólusaként.

Könnyű belátni, hogy bár Palágyi nemzetfogalma a fölvilágosodás szabadságfogalmán alapuló modern polgári nemzetállam eszméjéhez kötődik, nem idegen a német romantika nemzetfogalmától sem. Mint ilyen, ugyanakkor nem valami inkoherens hibrid, hanem olyan – az elvont világpolgárság és a soviniszta nemzeti eszme dichotómiáján kívül álló – harmadik, amely eleve elzárja az utat ahhoz a nacionalizmus–internacionalizmus fogalmi dichotómiához, mely más tényezők mellett eszmei oldalról intenzíven hozzájárult a 20. századi történelem tragikus eseményeihez.

2. Az európai közösség eszméje és az európai identitás Palágyi társadalomfilozófiájában

Palágyi Menyhért 1915-ben, az I. világháború második évében igen érdekes és jelentős tanulmányt jelentetett meg, mely tartalmát tekintve főképpen az európai civilizációnak a háborúban megmutatkozó válságával foglalkozik, de tulajdonképpeni tárgya az európai identitás mibenléte és az európai közösség eszméje (Palágyi 1915; 1916a; 2017. 386–394). Ennek a francia, majd német nyelven közzétett elemzésnek idegen nyelvezetén is átragyog a filozófus gondolatvezetésének tisztasága és szépsége, a figyelmet közvetlenül megragadó fölszíni jelenségektől a mélyebb összefüggések felé irányuló tekintet, mely jegyek már az 1880-as években írott magyar nyelvű tanulmányait is jellemezték. Olvasása így már emiatt is esztétikai élményt nyújt. Gondolkodástörténetileg azonban akkor tudjuk különösen értékelni, ha azt az akkori magyar filozófiatörténet elismert nagy személyiségének, Alexander Bernátnak háborúpárti írásaival szembesítjük.

Palágyi e tanulmányában a nemzeti kérdésről adott korábbi elemzésében csupán hozzávetőlegesen érintett „társnéprendszer" fogalma köré szövi gondolatmenetét. A *társnéprendszer* szerinte az érintett népek közös kultúráján alapuló, történelmileg kialakult formáció, mely mindeddig egyedül Európában jött létre. Az európai együttműködés politikai, gazdasági és jogi kereti csupán a fölszínt képezik – fejtegeti ennek szellemében –, s ezért nem lehet tartós, ha nem a közös európai kultúrára és az ebből adódó európai identitására épül. Ha a közös kultúráról elfeledkezünk, Európa menthetetlenül elvész – figyelmeztet –, és a háború szellemi hátterét éppen ebben az elfelejtkezésben látja: abban, hogy az azt megelőző évtizedekben egy olyan szellemi beállítódás és tudományos gondolkodás jutott uralomra, mely csupán a materialisztikus politikai hatalmat tekintette valóságosnak, aminek nyomán kikerült perspektívájából az a közös kultúra és szellemiség, mely a politikailag tényszerűen széttagolt európai nemzeteket a mélyben összeköti. Egy olyan polarizált fogalomrendszer alakult ki – állítja –, amelyben

> a nemzeti gondolat összeférhetetlennek látszott minden általános emberi megfontolással, s egy rövidlátó, sovén nacionalizmus nevében minden további nélkül gúnyolni lehetett civilizációnk magasabb követelményeit; de megfordítva: annak sem volt akadálya, hogy kozmopolita/internacionalista álláspontról lekicsinylőleg vonják látókörbe a nemzeti gondolatot, s azt nem minden magasabb rendű emberi törekvés természetszerűleg adott elrugaszkodási pontjaként, hanem a történeti fejlődés barbár reziduumaként állítsák be. A két fogalommal való szellemi csiki-csuki játék csak arra volt jó, hogy egyfelől a nemzetben gondolkodást belülről bomlassza, másfelől az emberiségeszméből is kiölje annak tulajdonképpeni pozitív tartalmát, s teljesen összezavarja mindannak értelmét, amit közös európai civilizációnak nevezünk. (Palágyi 2017. 391.)

Elmélete szerint az a kulturális alap, amely Európa népeit társnépekké, Európát pedig szerves egésszé teszi, négy tényező szintéziseként alakult ki. Ezek: a görög művészet és filozófia, a zsidó–keresztény vallási tradíció, a római jog, politika- és államelmélet, s végül a Római Birodalom bukása utáni Európát létrehozó, de az elődök kulturális vívmányait fogékonyan átvevő új népek dinamizmusa, „rugalmassága" és „szabad szellemi energiája" (Palágyi 2017. 393). A modern Európa nemzeteinek közössége ezen a közös kultúrán alapul – hangsúlyozza –, s ezért e közösség nem elvont elmekonstrukció, de nem is valamily tudatos hatalmi vágy, akarat vagy megegyezés révén létrejött szervezet vagy szövetség, hanem történelmi adottság, mely – bár jelenléte és érzékelése nem oly nyilvánvaló, mint a nemzetek jelenléte és a nemzeti érzés – közvetítő kategóriaként működik az egyes nemzetek és az emberiség eszméje között. E koncepció alapján fogalmazza meg azután az Európai Unió eszmei alapvetéseként is olvasható alábbi sorait:

> Társadalmi gondolkodásunkat végérvényesen meg kell szabadítanunk a nacionalizmus és a kozmopolitizmus mesterséges ellentététől, máskülönben az a veszély fenyeget, hogy nemzeti kultúránk és egyáltalában a nyugati műveltség értelme iránti érzékünket elvesztve mindig új „világháborúkba" bonyolódunk, amelyek végül is civilizációnk pusztulására vezethetnek. Ennek az anarchikus fogalompárosnak a helyébe a nemzeti és az európai gondolatot kellene helyeznünk, mert ez a két eszme nem puszta agyszülemény, hanem annak az erőteljes és konkrét törekvésnek a kifejeződése, hogy nemzeti feladatainkat mindig összhangban tartsuk az európai művelődés alapjaival, s nemzeti fejlődésünket lehetőleg ezen az alapon állva segítsük elő. (Palágyi 2017. 392.)

E gondolatok ma kétszeresen is aktuálisnak tűnnek. *Egyrészt* az Európai Unió annak idején Nyugat-Európában éppen a Palágyi által itt fejtegetett elvekhez és programhoz hasonló szellemiségben alakult meg, és érte el eddigi sikereit. *Másrészt* az Unió mai válságjelenségei, feszültségei és az ezzel kapcsolatos viták is éppen az általa itt érintett kérdések körül forognak. Ha ma *David Engels*

szinte azonos szavakkal bírálja a mai Európát, mint Palágyi az I. világháború előtti európai társadalomtudományokat, és hozzá hasonlóan hangsúlyozza a közös kulturális gyökereket (vö. például Kovács 2017), akkor másik oldalról a magyar filozófus vele szemben éppen a szuverén polgári demokratikus nemzetállamokba szerveződött európai népek népközösségében, az ezen belüli szabad együttműködésben látja a megoldást, az európai létezés egyedül adekvát formáját. Engelsnek a nemzetállamokat és a polgári demokráciát egyaránt korlátozó *birodalmi kompromisszuma* az ő perspektívájában éppen annak az egyoldalúan anyagi-hatalmi szemléletmódnak a megjelenése, amely csupán a külső fölszínt látja, miközben a közös kultúra és az ezen alapuló közös identitáson nyugvó európai népközösség mint társadalmi valóság iránt érzéketlen marad. Így Palágyi elméletének perspektívájából tekintve David Engels „receptje" éppen annak a veszélyes álláspontnak mai változata, mely annak idején szellemi oldalról része volt a világháború előkészítésének.

A mai Európára tekintve azt láthatjuk, hogy a Palágyi által egyaránt elítélt két irányzat – a nacionalista és az európaiságot a nemzeti érzéssel és elkötelezettséggel szembeállító „internacionalista" fölfogás – „pingpongozása" (vagy az ő kifejezésével „csiki-csuki játéka") zajlik. S ami különösen veszélyes, az nem a mindkét oldalon jelen lévő szélsőség, hanem az, hogy a centrum is e két irányzat között próbál meg lavírozni, köztes álláspontot elfoglalni. Ezzel szemben a herderi gondolatokat fölidéző Palágyi-féle koncepció nem valami „közép", nem „közvetítés" a két ellentét között, hanem egy olyan harmadik, amely mint hamis dichotómián, túllép e kettőn. Ha az Európai Unió szervezete és ideológiája erre a herderi–palágyi koncepcióra épülne, minden bizonnyal nem volna ily erős alapja a vele szembeni szkepszisnek, illetve ellenérzésnek. De gondolhatunk azokra a törekvésekre is, melyek a keresztnek mint szimbólumnak az európai közösségi térből való kitörlésére irányulnak:[12] e törekvések talán még az elmúlt években tapasztalt terrorizmusnál is nagyobb veszélyt jelentenek Európa jövőjére nézve, hiszen egy olyan „Európa", ahol a kereszt a nyilvános térből eltüntetendő szimbólummá válik, és ahol a görög kultúra és filozófia megismerése már nem képezi az általános művelődés részét (mint amiképpen ez az utóbbi Magyarországon ma tendencia), már akkor sem lesz Európa, ha gazdaságilag virágozni fog. Mert a kereszt „kiretusálása" csupán az első lépés az európai értékrendszerről és az ezen alapuló jogrendszerről való lemondásban, amely azután hosszabb távon elvezethet a házasságot kötött muszlim nők öltözködésének és szabadságának törvényes korlátozásához és a

[12] Lásd például a 2017. évi németországi botrányt, amikor is a Lidl áruház egyes görög eredetű termékek csomagolásán a Szent Anasztázia-templomot ábrázoló, az adott összefüggésben semmiféle vallásos utalást nem tartalmazó, hanem csupán Santorini szigetére utaló képekről kiretusáltatta a keresztet (lásd: < https://deutsche-wirtschafts-nachrichten.de/2017/09/07/kreuz-wegretuschiert-kunden-protestieren-gegen-lidl >, utolsó hozzáférés 2019. május 31-én).

házasságtörő nők törvényes testi megfenyítéséhez. Jézus szavai – „az vesse rá az első követ, aki bűntelen közületek" – nem csak a hívőknek szólnak, s egy olyan világnak, ahol e szavak már nem érvényesek, immáron akkor sem lesz sok köze Európához, ha földrajzilag ugyanitt fog feküdni. Palágyi maga egyébként Európa jövőjével kapcsolatosan akkor, 1915-ben optimista volt: már a háború utáni Európára gondol, bízik abban, hogy létre fog jönni a nemzetek közös Európája, és ennek érdekében hangsúlyozza az európai nemzetek közös kulturális és szellemi eredetét. *Ezzel kapcsolatos szavai ma éppoly aktuálisak, mint akkor voltak.*

A teljesség kedvéért meg kell még említenünk, hogy bár Palágyi az európai népek közösségét a történelem egyedi formációjának tekinti, nem következtet ebből az európai népek felsőbbrendűségére. Fölfogása szerint az európai néprendszer egy szerencsés történelmi alakzat csupán, mintegy a véletlen ajándéka, amely éppen ezért erkölcsi kötelességet ró az itt élő népekre: Európának segítenie kell a rajta kívüli népeknek abban, hogy ők is kialakíthassák együttműködésüket és fölemelkedésüket elősegítő néprendszerüket (Palágyi 1916a).

VIII. PALÁGYI MINT A POLGÁRI SZOCIÁLIS SZOLIDARITÁS KÉPVISELŐJE

A magyar filozófus további fontos társadalomfilozófiai gondolata a polgári nemzetállam keretei közötti szociális szolidaritás eszméje, melyet ő Lassalle nevéhez kapcsolva mint az „igazi szocializmust" határoz meg, s az általa társadalombomlasztóként és osztálygyűlöletet szítóként jellemzett Marx-féle forradalmi szocializmussal szembesít (például Palágyi 2017. 352–378).

A polgári szociális szolidaritás ezen Palágyi-féle eszméje ma talán még aktuálisabb, mint az ő korában volt, hiszen ma Európa keleti és nyugati részén egyaránt (keleten sokkal intenzívebben, mint nyugaton) igen jelentős erők igyekeznek szétverni tudományosan bizonyított, kérlelhetetlen objektív gazdaságelméleti igazságoknak álcázott ideológiákra hivatkozva a jóléti társadalom és a társadalmi szolidaritás még jelenlévő maradványait. A magát „forradalmiként" meghatározó munkásmozgalom 20. századi történetét ismerve a romboláshoz vezető „forradalmi", „lázadó" baloldalisággal szemben csak ez a Palágyi Menyhért által képviselt, „polgári demokratikusként" jellemezhető – a keresztény elkötelezettségű szociális szolidaritást is magában foglaló – baloldaliság tűnik olyannak, amely egész Európa, de különösen a volt szocialista országok tekintetében kivezető utat mutathat azokból a társadalmi problémákból (így különösen a társadalom jelentős csoportjainak elszegényedéséből), amelyek, ha nem is kizárólagosan, de alapvetően az előbb jelzett közgazdasági tanok formájában föllépő ideológiák uralma miatt alakultak ki. S e „polgári baloldaliság" lehet csak az, amely a tömeges elnyomorodás láttán elkeseredő és erkölcsileg joggal fölhábo-

rodó értelmiségieket megmentheti attól, hogy a sehová nem vezető marxizmus csábító és ezért roppant veszélyes karmai ismét elragadják őket.

Ami Palágyi Marx-kritikájának filozófiai *értékeit* és *korlátait* illeti, erről szintén célszerű volna itt rövid ismertetést adni, ám csupán annyit említhetünk meg, hogy a magyar filozófus (aki a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*at természetesen még nem ismerhette) Marx antropológiáját kétségen kívül leegyszerűsítve, torzítva mutatja be: kettőjük emberképe nem oly ellentétes, mint ahogyan azt Palágyi véli. Ám a lényeg éppen az, hogy amíg Marx az emberre anyagi meghatározottságaihoz képest viszonylagosan szabad, alkotó, önmegvalósító lényként tekintve az osztályharc, a polgári viszonyokat fölszámoló forradalom és a kollektív termelés hirdetőjévé vált, addig Palágyi az emberi szabadságnak, a személy sokoldalú kibontakozásának és a szociális igazságosság megvalósíthatóságának megfelelő kereteit a modern polgáriasulásban, a demokratikus társadalmi berendezkedésben, az egymással békés együttműködésben és *versengésben* élő polgári nemzetállamok rendszerében látja. (Ezzel kapcsolatosan vesd össze még Székely 2016.)

Persze mindez a „*forradalmi oldalról*" fölöttébb naivnak tűnhet, ám ha e tekintetben nem az ideológiák, hanem a 20. század második felének történelme felé fordulunk, és összevetjük a német „munkásosztály" 1945 utáni kelet-németországi, valamint a lényegében Lassalle (és Palágyi) elvei szerint működő Nyugat-Németországon belüli sorsát, megváltozik ez az értékítélet. S ennek kapcsán nem hivatkozhatunk arra, hogy a volt NDK nem marxista, hanem „leninista" alapokra épült, hiszen a magyar filozófus kritikájának éppen az ad különös jelentőséget, hogy az 1917 előtti átfogó Marx-kritikák egyike. Az 1917 utáni Marx-kritikákat már mind akaratlanul is befolyásolta valamiképpen a bolsevik hatalomátvétel, majd az ezt követő történelem élménye, és ebben az értelemben már nem tekinthetőek teoretikusan „hitelesnek". Palágyit olvasva viszont aligha tagadhatjuk, hogy ő meglátott és „előre" tudott valamit (azaz a popperi értelemben helyes predikciót nyújtott arról), amit mi csak az embermilliók életét tönkretevő véres események és a kelet-európai társadalmak fejlődését máig hatóan eltorzító elnyomó hatalmak működése nyomán tudunk. Helytelen volna ezért azon háborogni, hogy Palágyi Marxot az „osztálygyűlölet" apostolaként jellemezte, és arra hivatkozva, hogy az ilyen irányú „eltorzítást" csak Lenin vitte be a marxizmusba, Marx elméletét védelmezni Palágyival szemben. Hiszen az utóbbi anélkül nyújtott ilyen jellemzést Marx tanításáról mint annak lényegi jegyéről, hogy bármit is tudott volna Leninről, és előre láthatta volna a tíz évvel későbbi eseményeket. Bár arra nem számított, hogy a marxizmus alapján működő hatalom jön létre – mint amiképpen ez elképzelése ellenére megtörtént –, kritikájából következik, hogy ha ez mégis bekövetkezne, akkor e hatalom a későbbi hírhedt jelszó jegyében az osztályellenséget nemcsak őrizni, hanem gyűlölni is fogja. És így történt. De igen kifejező és a 20. századi „forradalmi" marxistákra is találó a 19. század első felében élő párizsi forradalmárok egzaltáltságáról, világmegváltó hitéről és a „misztikus

megváltó forradalom" eszméjéről írt jellemzése, mint amiképpen az is, ahogyan megmutatja, hogy ez az utóbbi, *kifejezetten párizsi* eszme a hegeli történelemfilozófia és a feuerbachi materializmus keretébe illesztve miképpen vált Marxnál *német történelemfilozófiai misztikává*.

Palágyi Marx-kritikájában szerepel egy igen megfontolandó történelemfilozófiai gondolat a francia forradalom kettős természetéről: eszerint e forradalomban egyszerre volt jelen egyik oldalról a polgári szabadságnak és a polgári eszméken alapuló modern nemzetállamok kialakulásának tendenciája, másik oldalról a törekvés éppen ezen nemzetállamok bomlasztására és a polgári szabadságeszmény megkérdőjelezésére egy mitikus jövőbeli társadalom nevében, melyek közül az előbbinek a modern polgári Európa, az utóbbinak Marx és a marxista mozgalom az örököse. S Palágyi nem hagy kétséget afelől, hogy szerinte Európa pozitív jövője, szociális, gazdasági, tudományos és kulturális gyarapodása, materiális, szellemi és erkölcsi jóléte csak akkor képzelhető el, ha az utóbbi tendenciával határozottan szakítva az előbbire építkezik.

IX. PALÁGYI MENYHÉRT FILOZÓFIÁJA A 21. SZÁZADBAN

Palágyi filozófiai szövegei természetesen nem alkalmasak arra, hogy ma egy az egyben, a maguk akkori konkrét megfogalmazásában, kritika nélkül kerüljenek befogadásra és alkalmazásra. A filozófus sokszor leegyszerűsíti, karikírozza az általa vitatott álláspontot, ami ugyan számos esetben segíti a gondolatok markánsabb megjelentetését, máskor azonban kifejezetten eltorzítja az adott nézeteket. Gondolatmeneteit néha túlhajtja, s soha meg nem írt, de a háttérből újra és újra fölsejlő metafizikája olykor dogmatikus-kritikátlan módon jelenik meg szövegeiben. Ezeket a negatív jegyeket azért említjük itt meg, mert azzal a veszéllyel járhatnak, hogy az olvasó korán félreteszi szövegeit, megfosztva magát attól a problémaérzékenységtől, azoktól a gondolatgazdag elemzésektől, heurisztikus és termékeny megoldásoktól, melyekhez képest e negatív jegyek csak másodlagosak: az értékes tartalom kifejtésének módjához tartoznak csupán, s mint ilyenek egyáltalában nem érintik filozófiája termékeny, heurisztikus erővel bíró, számos ponton ma is megvilágító voltát.

Így a tapintóérzék kitüntetett szerepére, a *„vak látásra"*, illetve ehhez kapcsolódóan a valós és virtuális mozgásra vonatkozó Palágyi-féle elmélet fő állításaiban és irányultságában összhangban van az e témakörrel foglalkozó mai lélektani, észleléselméleti és megismerés-tudománybeli kutatásokkal. Ezért filozófiájának ezen mozzanata alkalmasnak tűnik arra, hogy filozófusok, pszichológusok, fiziológusok, a megismerés-tudomány szakemberei és a vakok képzésével foglalkozó nevelők együttműködésén alapuló kutatási program fogalmi keretéül és kiindulópontjául szolgáljon. Egy ilyen programnak ugyanúgy részét képezhetné a vakok környezetükhöz való viszonyára, képzeteikre, fantáziájára

és gondolkodására vonatkozó eddigi tudásunk szisztematikus földolgozása, és az ilyen irányú vizsgálódások továbbvitele, mint a vakok nevelésének új mozzanatokkal való bővítése, és az arra alkalmas vak személyek számára Palágyi elképzelésein alapuló speciális képzési irányok kialakítása. De kifejezetten ígéretesnek tűnhet például Palágyi koncepciójának és az észlelés mai szenzomotoros elméleteinek ötvözése, és ennek nyomán a tapintó érzék és „a tapintás általi látás" kognitív szerepének vizsgálata is.

Azzal, hogy mennyire aktuálisak Palágyinak az európai kultúrával, önazonossággal és egységgel kapcsolatos elemzései, az előbbiekben már foglalkoztunk. De elgondolkodtató Palágyinak a francia forradalom kettős természetével kapcsolatos gondolata is. Ennek segítségével ugyanis korrigálható volna az a dichotómia, melynek egyik pólusa 1789-et a modern kori haladás és szabadság forrásának tekinti, és szellemiségében ma is követendőnek tartja, míg másika elsősorban a jakobinus diktatúra terrorját, a francia nemesség és a diktatúra ellen lázadó parasztok lemészárlását, a későbbi szovjetunióbeli rendszer előképét látja benne.

Ám nemcsak erről van szó: Palágyi vitalista ontológiája és antropológiája legalább annyira aktuális, mint filozófiájának előbb említett mozzanatai. A nem analitikus, nem naturalista, nem pozitivista beállítódású filozófiák között jelenleg két olyan nagy irányzat él ma Európában, mely fontos szereppel bírhat a 21. századi gondolkodásban: az egyik Husserl, a másik Heidegger nevéhez kapcsolódik. E két nagy irányzat mellett csak töredékesen van jelen a 20. századi életfilozófia, ami persze nem véletlen, hiszen az maga is csak töredékes szerepet játszott a múlt századi gondolkodásban. Ugyanakkor ennek alkotó, megújító fölélesztése egy harmadik nagy irányzatként újabb perspektívákat nyithatna, és igen fontos szerepet játszhatna az új század kultúrájában. Palágyi filozófiája persze ehhez szintén csak töredékként járulhatna hozzá. Ám figyelembe véve vitalista ontológiájának sajátosságait, különösen a szentimentális életfogalomtól különböző vitalista (azaz a pozitivista-mechanikus biologizmustól is eltérő) életfogalmát és fantáziaelméletét, releváns töredékként.

X. ÖSSZEGZÉS

Palágyi Menyhért olyan világot ígér számunkra, amelyben az élet elnyeri méltóságát, s nem válik az egyoldalú intellektuális beállítódás és a naturalista-pozitivista tudományok prédájává, de amelyben a szellem sem esik áldozatává a túlhajtott szentimentális-irracionális életfogalomnak, mint amiképpen ez Schopenhauernél, Nietzschénél, Klagesnél, de talán még *A lélek és a formák* Lukács Györgyénél is történik. Egy olyan világot, amelyben aggodalommal kell tekintenünk a naturalisztikus technikai és tudományos szemléletmód túlsúlyára, de amely számára az újkori történelem mégsem csupán a metafizika uralomra jutásának sötét korszaka, hanem egyúttal az emberi szabadság kibontakozásának, a

műveltség, az anyagi és szellemi jólét fejlődésének periódusa. Egy olyan világot, melyben nemcsak a reménytelenek kedvéért adatott meg számunkra a remény, de nem kell várnunk egy jövőbeli misztikus-megváltó forradalom apokalipszisére sem: ahol ugyan nem adhatjuk át magunkat a bornírt optimizmusnak, de rombolás nélkül is értelmesen, építkezve remélhetünk és cselekedhetünk, összhangban saját magunk, nemzetünk s a humanitás egyetemes érdekeivel. Az ő vitalizmusa minden radikális különbözőség ellenére ezért talán leginkább Teilhard de Chardin kozmológiájával állítható párhuzamba.

Bárhogyan is vélekedünk azonban minderről, a föntiek nyomán az talán aligha vitatható, hogy Palágyi filozófiája a magyar szellemi és kulturális életben összehasonlíthatatlanul nagyobb figyelmet érdemelne, mint ami eddig néki osztályrészül jutott.

IRODALOM

Bogdanov Edit 2004. Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában. In Békés Vera (szerk.) *A kreativitás mintázatai. Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában*. Budapest, Áron Kiadó. 94–130.

Bogdanov Edit 2017. Fantázia és vitalitás. Palágyi Menyhért fantáziaelmélete. In Palágyi Menyhért: *Észlelés és fantázia. Válogatás Palágyi Menyhért írásaiból*. Szerk. Bogdanov Edit – Székely László. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat. 47–70.

Bender, Carsten – Schnurnberger, Marion 2018. *Zwischen Sehen und Nicht-Sehen*. Weinheim–Basel, Beltz Juventa.

Csepregi, Gábor 2011. Melchior Palágyi's Theory of Imagination and its Significance for Philosophical Anthropology. *Existentia*. 21. 119–131

Farkas, Katalin 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press.

Herder, Johann Gottfried 1844. Briefe zur Beförderung der Humanität. 29. Brief. In *Herder's ausgewählte Werke in einem Bande*. Stuttgart–Tübingen, Gotta'scher Verlag. 1141–1142.

Heublein, Heiko 2018. Einleitung. In Palágyi, Melchior: *Der Gegensatz von Geist und Leben. Schriften zur schöpferischen Verbindung von Erkenntnistheorie und Vitalismus*. Szerk. Heiko Heublein. München, Albunea Verlag. 14–34.

Kovács Gábor 2017. Görög vagy római út? Az európai út és a birodalommá válás esélyei. *Liget*. 30/10. 32–68.

Marosán, Bence Péter 2013. The Primal Child of Nature – Towards a Systematic Theory of Eco-Phenomenology. In Tymieniecka, Anna-Teresa (szerk.) *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos. The Yearbook of Phen Res. Volume CXIV Book II*. Dordrecht, Springer. 119–153. (*Analecta Husserliana;* 104.)

Nagy Edit 2002. *Áramló tér és álló idő*. Miskolc, Egyetemi Kiadó.

Palágyi Menyhért 1896a. Magába szállni. *Jelenkor*. 1/9. 141–142. (Német fordításban lásd: Palágyi 1924b, illetve Palágyi 2018. 37–42.)

Palágyi, Melchior 1901. *Neue Theorie des Raumes und der Zeit*. Leipzig, Engelmann.

Palágyi, Melchior 1902. *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*. Leipzig, Engelmann.

Palágyi, Melchior 1907. *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens*. Charlottenburg, Verlag Otto Günthner.

Palágyi, Melchior 1908. Theorie der Phantasie. In *Jahrbuch moderner Menschen. Beiträge zur Förderung des philosophischen und sozialpolitischen Interesses*. Osterwieck, Zickfeld. 3. kötet. (Újabb kiadásai: Palágyi 1924–1925. 2. kötet. 69–105; Palágyi 2018. 139–170; magyarul 2017. 141–170.

Palágyi, Melchior 1915a. La crise de l'idée européenne. *Revue Politique Internationale*. 18. szám.

Palágyi, Melchior 1916a. Die Krise der europäischen Zivilization. *Die Tat*. 2. szám. május. (Palágyi 1915 német változata.)

Palágyi, Melchior 1924a. Über den philosophischen Pessimismus und Optimismus. *Darmstadter Tagblätter*. május 25. (Újabb kiadása: Palágyi 2018. 50–56.)

Palágyi, Melchior 1924b. Insichgehen. *Didaskalia (Wochenbeilage der Frankfurter Nachrichten)*. december 28. (Palágyi 1896a német változata; újabb kiadása: Palágyi 2018. 37–42.)

Palágyi, Melchior 1924–1925. *Ausgewählte Werke*. Leipzig, Engelmann. 1. kötet. *Naturphilosophische Vorlesungen*. 1924. (2. kiadása: wenig veränderte Auflage mit besonderer Vorrede von Melchior Palágyi. 1924.) 2. kötet: *Wahrnehmungslehre*. Mit einer Einführung von Ludwig Klages. 1925. 3. kötet: *Weltmechanik*. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Ernst Gehrcke. 1925.

Palágyi, Melchior 1925. Raum und Zeit. In Palágyi 1924–1925. 2. kötet: 106–123. (Tényleges keletkezésének dátuma ismeretlen, posztumusz jelent meg; újabb kiadása: Palágyi 2018. 171–186; magyar fordításban 2017. 174–191.)

Palágyi Menyhért 2017. *Észlelés és fantázia. Válogatás Palágyi Menyhért írásaiból*. Szerk. Bogdanov Edit – Székely László. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat.

Palágyi, Melchior 2018. *Der Gegensatz von Geist und Leben. Schriften zur schöpferischen Verbindung von Erkenntnistheorie und Vitalismus*. Szerk. Heiko Heublein. München, Albunea Verlag.

Sato, Marito 1998. The Incarnation of Consciousness and the Carnalistaion of the World in Merleau-Ponty's Philosophy. In Tymieniecka, Anna-Teresa (szerk.) *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos. The Yearbook of Phen Res. Volume CXIV Book II*. Dordrecht, Springer. 3–14. (*Analecta Husserliana;* 104.)

Schuhmann, Karl 2002. Introduction. Johannes Daubert' Lecture. In Burt Hopkins – Steven Crowel (szerk.) *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. 2. kötet. London – New York/NY, Routledge. 338–343.

Székely László 1994. Filozófiai és fizikai tér-idő. Palágyi Menyhért téridő-elmélete és a relativitáselmélet téridő-fölfogása. *Magyar Filozófiai Szemle*. 38/3–4. 323–342.

Székely László 1996. Melchior Palágyi's Space-Time. *Ultimate Reality and Meaning. Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding*. 19/1. 3–15.

Székely László 2016. Marx és tanítása Palágyi Menyhért szemüvegén keresztül és a „Gazdasági-filozófiai kéziratok". In Marosán Bence (szerk.) *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, L'Harmattan. 132–140.

Varga András Péter 2011. Bevezető. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Budapest, L'Harmattan. 45–47.

Varga András Péter 2016. Új adalékok a korai fenomenológia és a magyar filozófia kapcsolattörténetéhez. In Mester Béla (szerk.) *(Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat. 256–285.

Varga András Péter 2017. Eugen Enyvvari's Road to Göttingen and Back. *Studies in East-European Thoughts*. 69/1. 57–78.

Varga András Péter 2018. Husserl's Early Period. In Dan Zahavi (szerk.) *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford, Oxford University Press. 107–134.

Walthes, Renate 2014. *Einführung in die Pädagogik bei Blindheit und Sehbeeinträchtigung*. 3., átdolgozott kiadás. München, Ernst Reinhard Verlag.

FÜGGELÉK AZ IRODALOMHOZ

Kiegészítés a Palágyi 2017-ben közölt bibliográfiához. (Ezek közül néhány tételre a tanulmányban is hivatkoztunk, így föntebb is szerepel.)

Palágyi Menyhért 1896a. Magába szállni. *Jelenkor*. 1/9. 141–142. (Német fordításban lásd: Palágyi 1924b, illetve Palágyi 2018. 37–42.)
Palágyi Menyhért 1896b. Az egyéniség I–III. *Jelenkor*. 1/11. 165–167; 1/12. 186–190; 1/13. 203–204. (Első részét német fordításban lásd: Palágyi 2018. 43–49.)
Palágyi Menyhért 1896c. Pasteur emlékezete. Írta dr. Petrik Ottó, egyetemi tanár. *Jelenkor*. 1/27. 427–428. [Könyvismertetés.]
Palágyi, Melchior 1915b. Lettres sur le pacifisme / Weltkrieg und Weltfrieden. *La Revue Politique Internationale*. 1915/13. 87–95. [Német nyelven jelent meg, a tartalomjegyzékben a szerkesztőség által adott francia címmel, a laptestben a német címváltozattal.]
Palágyi, Melchior 1915c. In Hans Helmont: *Das Buch vom Kriege*. Berlin. 329–341. (Palágyi 1915b újraközlése.)
Palágyi, Melchior 1916b. Le suicide de l'Europe (Réponse à M. Alfred de Tarde). *La Revue Politique Internationale*. 1916/22. 85–91. [Német nyelven jelent meg, a szerkesztőség által adott francia címmel.]
Palágyi, Melchior 1923a. Der Untergang der Donaumonarchie. *Darmstädter Tagblatt*. március 7.
Palágyi, Melchior 1923b. Das Minoritätenproblem. *Darmstädter Tagblatt*. július 12.
Palágyi, Melchior 1923c. Rumänien und die Minderheitsfrage. *Darmstädter Tagblatt*. július 23.
Palágyi, Melchior 1923d. Kroatien am Scheidewege. *Darmstädter Tagblatt*. július 23.
Palágyi, Melchior 1923. Das Politik des Grafen Bethlen. *Darmstädter Tagblatt*. november 6.
Palágyi, Melchior 1924b. Insichgehen. *Didaskalia (Wochenbeilage der Frankfurter Nachrichten)*. december 28. (Palágyi 1896a német változata; újabb kiadása: Palágyi 2018. 37–42.)
Palágyi, Melchior 2018. *Der Gegensatz von Geist und Leben. Schriften zur schöpferischen Verbindung von Erkenntnistheorie und Vitalismus*. Szerk. Heiko Heublein. München, Albunea Verlag.

Név nélkül megjelent, de Palágyi Menyhértnek tulajdonítható írások:

Magyar eszmények (Ezredévi elmélkedések). *Jelenkor*. 1896. 1/9. 129–130.
A színésznők társadalmi helyzetéről. *Jelenkor*. 1896. 1/27. 474–475.
Veszedelmes ábrándok. A képviselők nemzetközi sereglése alkalmából. *Jelenkor*. 1896. 1/27. 417–418.

Somos Róbert

Kornis Gyula tudományfilozófiája

Amikor azt mondjuk, hogy Kornis Gyula filozófus (1885–1958) életútja honi viszonylatban példátlanul magasra ívelt – professzor és rektor, az MTA elnöke, az országgyűlés elnöke –, akkor ez a megállapítás mindenekelőtt arra a külső karrierre vonatkoztatandó, amely kapcsán az alkalmazott filozófia eszményének az érvényesüléséről lehet beszélni. A fiatal Kornis Gyulát a kezdetektől fogva fűtötte az a meggyőződés, hogy a tudásnak gyakorlati jelentősége van, így filozófiája eredendően összekapcsolódott a pszichológia és a pedagógia művelésével, amely a világháború kitörése után egy gyakorlatias célokat is szem előtt tartó kultúrfilozófiai felfogásban és cselekvésprogramban összegződött, majd a húszas–harmincas években vezető oktatás- és kultúrpolitikusi tevékenységben öltött testet. Munkásságának a praxis dominanciáját mutató jellege mindenesetre nem feledteti azt a tényt, hogy kultúrfilozófiai álláspontját igyekezett elméleti, mégpedig tudományfilozófiai szinten megalapozni. Kornis elméleti filozófusi, tudósi pályája nem ugyanazt az ívet futja be, mint tudományszervezői és politikusi tevékenysége. A tudományos munkásság meghatározóan fontos – többek között tudományfilozófiai jellegű – darabjai a tízes évekre, illetve a negyvenes évekre datálhatók, tehát éppen azokra az időkre, amikor még, vagy éppen már nem beszélhetünk esetében érdemi politikusi aktivitásról.

I. KORNIS GYULA KORAI MUNKÁI A PSZICHOLÓGIA ÉS TUDOMÁNYELMÉLET KÖRÉBŐL

A fiatal Kornis Gyula legjelentősebb teoretikus munkája az 1911-ben megjelent, monografikus igénnyel készült *Okság és törvényszerűség a psychológiában*. Az okság fogalma az ismeretelméletet, ezen belül a tudományelméletet előtérbe állító újkori filozófia egyik központi problémája. Amíg a nagy kihívást jelentő Hume-féle okságelmélet és Kant okságteóriája a természettudományok körére fókuszált,

addig Kornis a közvetlenül adott mentális folyamatok vizsgálataként értelmezett pszichológia területén igyekszik igazolni, hogy az okság elve működőképes. A mű előszava utal a témaválasztás nem éppen szerény távlatára:

> A psychikai okság és törvényszerűség kérdésének itt megkísérlett kifejtése a továbbiakban egyes történetphilosophiai problémák tárgyalásának, bizonyos értelemben egy Kritik des *historischen* Vernunft-nak fog alapjául szolgálni (Kornis 1911. 6).

A munka hátterében tehát egy meglehetősen furcsa kérdésfeltevés áll: hogyan lehet az egyéni lelki élet múltbeli lefolyásának pszichológiai rekonstrukciója segítségével történeti célokat és cselekedeteket, azaz a történelmet vizsgálni? (Kornis 1911. 22.)

A modern elemzésekhez képest Kornis nem sok szót veszteget az „okság" kifejezés jelentésének analízisére. Csupán álláspontját rögzíti: az okság „elménknek *a priori*, gondolkodásunknak immanens törvénye, amennyiben semmiféle időbeli összefüggést, semmilyen objektív rendet nem tudunk anélkül elgondolni, hogy az egyik történést úgy ne fognánk fel, mint a másik következményét, hatását, *okozatát*" (Kornis 1911. 27). Ok és okozat kapcsolatát így szükségszerűnek mutatja be. Olykor azonban a természettudományok okságfogalmát empirikus természetűnek mondja. Kornis ugyan kevéssé mutatja meg az okság fogalmának tudományelméleti hátterét, mindenesetre egyik fő következtetése az, hogy a pszichológia területén is lehetséges a regularitásra támaszkodó okadatolás – ez szükséges ahhoz, hogy egyáltalán tudományról beszéljünk –, jóllehet messze nem olyan jellegű és fokú az oksági magyarázat a pszichológiában, mint a természettudományban.

Kornis fő problémája az, hogy a kísérleti pszichológia a természettudományokból vette át az okság és okadatolás fogalmát olyan koncepcióként, amely a tudományosság nélkülözhetetlen biztosítékának számított. Az általa előnyben részesített deskriptív pszichológia ezzel szemben elsősorban nem megmagyarázni kívánja a jelenségeket, hanem leírni és megérteni, illetve a magyarázat ebben az esetben – felfogása szerint – másfajta természetű. A természettudományos okságot a 17–18. századi mechanika elméletével szinte teljességgel azonosítja. Így a pszichológiát a matematizált fizikával állítja szembe. Megjegyzendő ezzel kapcsolatban, hogy bár kétségtelen, miszerint a Galilei-féle és newtoniánus tudományosság óriási hatást gyakorolt a 19. század tudományára, köztük a kísérleti pszichológiára, a modern kémia, biológia, mindenekelőtt azonban a huszadik század elején forradalmi változásokat átélő fizika némileg más képet mutat az okságról, mint amit Kornis szövege sugall. Kornis szerint a fizikai okság föltétlen egymásutániságot és a kapcsolat szükségképpiségét jelenti, azaz a korábbi állapotból bizonyossággal megjósolható egy jövőbeli állapot (Kornis 1911. 53). Az utóbbi megállapítás azonban a valószínűségi törvényekkel operáló kvantumfizikára bizonyosan nem áll. Kornis egyebekben azt nem veszi figye-

lembe, hogy a klasszikus fizika az egyes eseményeket nem egyediségükben írja le, hanem általános módon, olyan paraméterek összefüggésében, amelyek eleve garantálják a kiszámíthatóság értelmében vett regularitást, mégpedig éppen az esemény egyedi karakterisztikumaitól való elvonatkoztatás révén.

Összességében nyilván igaza van Kornisnak abban, hogy a pszichológiában – amennyiben azt a belső mentális események vizsgálatára értjük – az egyes eset nem olyképpen sorozható be az általános alá, mint a mechanikában, és a korábbi mentális állapotból vagy eseményből nem jelezhető előre a későbbi mentális állapot vagy esemény (Kornis 1911. 59). A lelki események bekövetkeztét az egyén összes korábbi mentális eseménye és állapota befolyásolja, amelyet képtelenek lennénk egyedileg figyelembe venni, és létezik egyfajta spontaneitás illetve fejlődés is, ami kizárja az előrejelzést. „[A] pszichikai tapasztalati szabályszerűségek nem alakíthatók át oksági egyenletekké" (Kornis 1911. 55). Amíg a fizikai kauzalitás fogalmi természetű, addig a pszichikai kauzalitás szemléleti jellegű. A mechanika a mennyiség világa, a pszichológia kvalitatív, azaz szükségszerű oksági kapcsolat felmutatása a lelki jelenségek esetében nem csupán bonyolultsági fokuk miatt lehetetlen. A természet a törvények világa, a pszichológiában lehorgonyzott történelem a célok és értékek világa (Kornis 1911. 94). A mechanikai okság előre meghatározó, a pszichikai okság utólagos rekonstrukció.

Kornis álláspontja kompromisszum jellegű: szerinte a szoros értelemben vett pszichológia gyökeresen más valósággal dolgozik, mint a fizika, de az okság elve mégis érvényes a pszichológiára, csak éppen alkalmazása másképpen történik.

> [A] psychikai történéseket, mint ilyeneket psychologiailag kell magyaráznunk, azaz a belső tapasztalás tényét a belső tapasztalás más tényeire mint okokra kell vonatkoztatnunk, viszont a physikai folyamatokat physikai okokra kell visszavezetnünk (Kornis 1911. 71).

A pszichikai okadatolás utólagos és csak megközelítő pontosságú, mivel csak a tipikusat képes felmutatni. Ez a tipikus az egyedi és az általános között föllelhető köztes jellegű karakterisztikum. Mivel az ember célkitűző lény, szerinte a pszichológiában az oksági magyarázatot ki kell egészíteni a teleologikus magyarázattal. Voltaképpen azonban Kornisnál mintha a célokból történő magyarázat – ami a belső és közvetlen összefüggést vizsgáló szellemtudományok eljárása – oksági magyarázat lenne. Mivel a lélek belső és közvetlen, kizárólag énünk adott számunkra. Kornis felfogása ezen a ponton is sajátos kettősséget mutat. Egyfelől hangsúlyozza, céljaink a legérthetőbbek és legmegfoghatóbbak számunkra – hiszen közvetlenül átéljük őket (Kornis 1911. 93), másfelől – mivel számolnunk kell a tudattalan létével – Théodule Ribot *bonmot*-ját egyetértőleg idézi: „önmagunk ismerete… nemcsak hogy nehéz, de voltaképp *lehetetlen* is" (Kornis 1911. 103).

Némileg furcsa eredményre jutunk Kornis okságelmélete alapján. A pszichológia alkalmazza a kauzalitás elvét meg nem is, létezik önismeret meg nem is, és mivel a saját belső mentális világunk, továbbá annak külső megnyilvánulásai alapján konstruáljuk meg mások lelki életét, mégpedig az ő testi jellegű megnyilvánulásaikból kiindulva – jóllehet Kornis szerint nem létezik egzakt parallelizmus a lelki jelenségek és testi megnyilvánulások között –, ráadásul a tudattalannal is számolni kell, így van is tudományunk, és nincs is. Kornis ezt a dilemmánkat inkább úgy értelmezné, hogy van kauzalitás, önismeret és tudomány a pszichológiában, csak egészen másfajta, mint amit a természettudomány mutat.

A pszichológiai megalapozottságú szellemtörténet, illetve kultúrfilozófia előtérbe kerülését Kornis Gyula munkásságában jól mutatja két tanulmánya: a *Dilthey történetelmélete* a *Történeti Szemle* 1912-es évfolyamából és több mint százoldalas dolgozata az *Athenaeum*ban *Történelem és psychologia* címmel. Az utóbbi dolgozat jelentős átfedéseket mutat az okságról szóló könyvvel.

Láthatóan Kornis számára a legfontosabb tudományos program a jelentős történelmi személy pszichikumának, illetve e pszichikum központi magjának megismerése. Ez a megismerés alapvetően intuitív jellegű, introspektív alapon beleérző karakterű, az oksági kapcsolatok felmutatása helyett értelmező, hermeneutikus természetű. Az egymástól elszigetelt elemek vizsgálata helyett az egészre vonatkoztatottság a döntő módszertani megközelítés. A *Dilthey történetelmélete* még kevéssé utal arra, hogy a szellemtudományban a tudomány és a művészet határán járunk, ami azért Wilhelm Dilthey számára problémát okozott annyiban, hogy elméletének tudományos minőségét a kritikusai élesen vitatták, és önmagával is viaskodott, vajon elgondolásai megfelelnek-e a tudományosság kritériumainak. Kornisnak a *Történelem és psychologia* című tanulmányában e határhelyzet témája feltűnően gyakran bukkan fel (Kornis 1914. 144, 146, 150), de ez sem lohasztja le a szerző optimizmusát a szellemtudomány tudomány-mivoltának értékelését illetően. A *Történelem és psychologia* már nem pusztán Dilthey munkásságának elemzésére szorítkozik, hanem a szellemtudomány Dilthey utáni szituációjára is reflektál, és olyan szerzők vizsgálatára is kitér, illetve merít belőlük, mint Georg Simmel és Eduard Spranger. Különösen az utóbbi szerző válik meghatározóvá Kornis számára, hiszen a már az okságról szóló könyvben felbukkanó „típus" fogalmát itt – először némileg homályos módon, később explicite, az 1914-ben megjelent *Lebensformen* című könyve alapján – Sprangerhez kapcsolja (Kornis 1914. 54, 58).

A föntebbi tanulmányokban körvonalazódik ugyan a szociálpszichológia szempontjainak fontossága Kornis számára, végeredményben azonban megmarad az egyéni pszichológia körében, és a történettudományt sem annyira az embernek mint hús-vér történeti szereplőnek a cselekedeteiről, illetve produktumairól szóló tudományként kezeli, mint inkább a lelki élet múltbeli megnyilvánulásai intuitív módon történő megragadásának. Ahogyan Kornis egyre

inkább elmerül szellemtudományos irányú vizsgálódásaiban – legyen ez tudományelméleti kutatás vagy konkrét történelmi személyek vizsgálata –, sajátos módon egyre messzebb kerül mind a pszichológia, mind a történettudomány fő sodrától. Az előbbin azt értem, hogy bár Kornis tisztában van a tudattalan, az egyén feletti normák és szociálpszichológiai összefüggések tényével, hangsúlyozza is e szempontok termékeny mivoltát, alapvetően azonban továbbra is az egyéni pszichológia beleérző-intuitív vonalát követi, és az új kísérleti pszichológiától, a komplikáltabb kísérleti szituációktól, különösen az állatkísérletek világától, majd a behaviorizmustól egy világ választja el annak ellenére, hogy igen alapos ismeretei vannak az experimentális pszichológiáról. Hasonlóképpen a modern társadalomtudománynak és a szociológiának inkább csak a korlátozottságait képes észrevenni, és Émile Durkheim, vagy majd később az *Annales*-iskola egyénfelettit kutató, gazdaságtörténeti orientációját, azt a belátást, hogy a történettudomány nem csupán az egyén szándékairól szól, hanem önálló, az egyéni tudattól független társadalmi összefüggések is kutathatók a segítségével, nem osztja. Eme berögződés egyik oka az, hogy Kornis erőteljesen lehorgonyzott a német tudományosság gondolatkörében – különösen ami a szellemtudományos pszichológiát illeti –, jóllehet pályakezdése óta figyelemmel kísérte, kommentálta és részben adaptálta is az angolszász és francia kezdeményezéseket.

II. BEVEZETÉS A TUDOMÁNYOS GONDOLKODÁSBA: A TUDOMÁNY FOGALMA ÉS RENDSZERE

A tízes évek első felének tudományelméleti munkái után Kornis figyelme a pszichológia és pedagógia felé fordult, majd a húszas évek elején tért vissza a szorosabb értelemben vett tudományfilozófia témájához. A *Bevezetés a tudományos gondolkodásba: A tudomány fogalma és rendszere* című kézikönyvét 1922-ben jelentette meg. Ez tekinthető a leginkább filozófiai jellegű munkájának, mert a tudományelméletet egyértelműen ismeretelméleti filozófiai diszciplínaként kezeli, és megvizsgálja a tudománynak az egyéb szellemi szférákhoz, a filozófiához, a művészethez és a valláshoz fűződő viszonyát is.

Alapvetően bevezető kézikönyv jellegű munkáról van szó. Ez azt is jelenti, hogy Kornis a fölvetődő filozófiai és tudományelméleti kérdéseket viszonylag röviden tárgyalja, a vitatott álláspontokat némileg leegyszerűsítve ismerteti, és mindezek következtében részletesebb elemzésekre nem kerít sort.

Az 1917 és 1919 között megjelent, *A lelki élet* című, háromkötetes – a pszichológia korabeli állását tablószerűen bemutató – műhöz hasonlóan a szerző korábbi munkáiból nő ki a kézikönyv koncepciója, és szövegszerűen is sok mindent vesz át korábbi munkáiból. Az igazi nóvumot az első és a szorosan egybetartozó ötödik és hatodik fejezet kínálja, mert egyfelől ezek a szövegek jelentik a legfontosabb forrást Kornis filozófiai pozíciójára vonatkozóan, másfelől ezekből

mutatható ki a szerző filozófiai habitusának változása a korábbi, hasonló tárgyú megnyilatkozásaihoz képest.

Kornis a tudomány fogalma kapcsán különösebb érvelés nélkül foglalja el az objektivista, sőt, logicista álláspontot. A tudomány kétféle formáját különbözteti meg:

> az igazságok örök, eszményi rendszerét, mely magában *időtlenül* érvényes, másrészt ennek az ember lelki tevékenységei által *időben* megvalósult formáját, az egyes korok tudományát. Nem az igazságok változnak és fejlődnek, hanem csak a rájuk vonatkozó emberi ismeret, vagyis a történetileg fejlődő emberi tudomány. (Kornis 1922. 8.)

Ez az álláspont egykori mesterétől, Pauler Ákostól származik, akinek a *Bevezetés a filozófiába* című műve a fejezethez csatolt irodalomjegyzék élén található. Paulertől való a tudomány definíciója is, miszerint igazolt ismeretek rendszere (Kornis 1922. 15).

Kornis az objektivista pozíciót – Paulerhez hasonlóan – a szkepticizmus kritikájával erősíti meg. Magának a szkepticizmusnak szerinte is van egy pozitív formája, ez az egészséges szkepticizmus, vagy a Descartes-féle módszeres szkepticizmus, ami orvosság a naiv dogmatizmus ellen. Az abszolút szkepticizmus azonban összekeveri az ítélet objektív jelentését azzal a lelki folyamattal, amely során az ítélet megszületik – azaz a pszichologizmus vétkében marasztalható el –, így az utóbbi szubjektív jellege miatt nem fogadja el az önmagukban vett, tőlünk független valóságokra vonatkozó ismeret lehetőségét. Paulerhez ismét csak hasonlóan bírálja pszichologizmussal a pragmatizmust és a gondolatökonómiai felfogást (Herbert Spencer, Ernst Mach), valamint a Bergson-féle antiintellektualista intuicionizmus kritikája is egy sokak által – köztük Pauler által is – osztott gondolatra épül: Bergson az értelmet és a fogalmi gondolkodást az intuíció mögé helyezi, ám maga is kénytelen a fogalmi gondolkodás diszkurzív eszközeivel élni mondandója előadásakor (Kornis 1922. 33–34). Kornis a szkepticizmus és a naiv dogmatizmus szélsőségeinek legyőzésére az ismeretkritika álláspontját ajánlja. Amíg a szkepticizmus számára jobbára csak a megismerő alany létezik – hiszen ez adott közvetlenül –, és az ismerettárgy voltaképpen csak a megismerő tudatmódosulásaként van jelen, addig a naiv dogmatizmus az ismeret tárgyát egyszerűen úgy veszi, hogy az úgy létezik, amilyennek ismeretünk feltünteti. A kriticizmus szerint ismerünk igazságokat, de megismerésünk korlátozott.

A tudás eredetére vonatkozóan is háromféle álláspontot mutat be Kornis; a racionalizmust, empirizmust és kriticizmust. Itt is az előbbi kettő korlátozottságát hangsúlyozza, és a kanti kriticizmus pozícióját fogadja el. Ugyanígy az ismeret és a valóság viszonylatára vonatkoztatva a kritikai realizmust preferálja a naiv realizmussal, valamint a – szubjektív idealizmusként értelmezett – idealizmussal szemben. E pozíció legkiválóbb képviselőjeként Oswald Külpét, a würzbur-

gi pszichológiai laboratórium alapítóját nevezi meg (Kornis 1922. 56). A kritikai realizmus mellett felhozott érvek azonban aligha győznék meg a szubjektív idealistát vagy a szkeptikust, hiszen az érzéki szemléletek (jelen idejű érzékelések) és a képzetek, fantáziaképek megkülönböztethetőségére, a képzettárgyak állandóságára, a tudattartalmak egymáshoz való viszonyainak szabályos rendet mutató jellegére, valamint a tudományos előrejelzés lehetségességére alapozó érvek – amelyeket Kornis előhoz – inkább pszichológiai, semmint filozófiai természetű argumentumok. A kritikai realizmus a kantiánus örökség jó irányban történő módosítása Kornis szerint, míg a fenomenalizmus megreked a *Ding an sich* megismerhetetlenségének kanti tételénél.

A *Bevezetés a tudományos gondolkodásba* ismeretelméleti kérdéseket magában foglaló első fejezetének bölcseleti pozíciója tehát objektivista, kriticista és kritikai realista, azaz a neokantiánus és a Bolzano-, Husserl-, Pauler-féle logicista episztemológia keveréke. Ezt a keveréket azonban nem nevezném „eklektikusnak", mert nem szervetlenül kapcsolódnak egymáshoz az elemei. Az ötödik, a tudomány és filozófia viszonyát tárgyaló fejezet furcsa és zavaró módon rövidebb, mint az első, a tudomány fogalma kapcsán ismeretelméleti gondolatokat előadó rész, holott az ismeretelméleten túl a metafizika, az értékelmélet és a filozófiai világnézet is témája.

Alapgondolata már az első fejezetből ismert; a szaktudományok előfeltételeznek bizonyos válaszokat a létezés, tudás, igazság és érték valóságára és mivoltára vonatkozó kérdésekre. Az igazság kapcsán a logika és ismeretelmélet az irányadó. Az előbbi, amely tiszta logikára és normatív logikára osztható, az igazság általános elmélete és formai jellegű (Kornis 1922. 214), az utóbbi tartalmi karakterű, s módszere transzcendentális.

A létezés kérdésével az ontológia vagy metafizika foglalkozik. Kornis nem kötelezi el magát a spirituális metafizika mellett. Lényegében kantiánus módon óvakodik a lehetséges tapasztalás körén túlmutató ontológiai kijelentésektől, mert ragaszkodik a lételmélet tudomány mivoltához, és csak provizórikus és hipotetikus jogosultságát ismeri el a metafizikának, ami a mindenkori tudományos ismeretekre építő egységes világnézet gyakorlati jellegű követelményéből folyik. Az egységes világnézet szempontjából azonban a lételméleten túl az attól független értékelméletnek is van szava.

Kornis szerint az értékelmélet (axiológia, etika, esztétika) kapcsán a három ismeretelméleti felfogás analóg eseteivel találkozunk: dogmatizmus, szkepticizmus, kritikai álláspont (Kornis 1922. 228). Korábbi írásaival összhangban értékelméleti idealizmust képvisel, amennyiben a létezéstől független objektív és abszolút önértéket tekinti értéknek. Paulerre is hivatkozó álláspontja szerint ezek tagadása önmagát rombolja le (Kornis 1922. 229). A hedonisztikus értékeket bujtatott ténykonstatálásként jellemzi, és pauleri kifejezéssel élve az „álérték" minősítést alkalmazza rájuk (Kornis 1922. 229). A dogmatizmus a saját értékelések indokolatlan és kritikátlan kiterjesztését jelenti a többi ember irá-

nyában, és amikor ez az elvárás szembesül az ellentétes valósággal, a dogmatikusból szkeptikus lesz. A szkepticizmust a relativizmus és pszichologizmus vétkében marasztalja el.

Kornis úgy gondolja, hogy a filozófiai világnézet hivatása az egymással könynyen feszült viszonyba kerülő lételmélet és értékelmélet harmonizálása. Valójában ingadozik abban a tekintetben, vajon az értékelméletet a metafizikával vagy az ismeretelmélettel kell-e egyeztetni. Mindenesetre itt a teoretikus és praktikus világnézeti opciók viszonyáról van szó, és Kornis – ha nagyon óvatosan is, de a kanti hagyománynak megfelelően – a gyakorlati ész primátusát fogadja el.

Kornis Gyula filozófiáját korábbi dolgozataihoz képest új megvilágításba helyezi a hatodik, a tudomány és a kultúra viszonyát taglaló fejezet. Időnként szokás őt a „katolikus filozófus" vagy „katolikus gondolkodó" címkével ellátni – ne feledjük, piarista szerzetes volt –, ám filozófiai munkásságának vizsgálata során azt látjuk, nem kötelezte el magát valamiféle keresztény spirituális metafizika mellett, és az idealisztikus értékelmélete sem tartalmazott teológiai elemeket. Az életmű egészéről kimondható, hogy Kornisnál filozófiai szinten alig jut szóhoz a kereszténység. Ezt korábbi keresztény kritikusai nehezményezték is. A *Bevezetés a tudományos gondolkodásba* hatodik fejezetének igazi újdonsága azonban az, hogy a vallás – a kultúra közvetítésével – megjelenik az értékelméletben.

Kornis sehol nem indokolja meg, miképpen kerül be az értékelméleti keretbe a vallás. Amennyiben filozófiai hatás lehetőségét feltételezzük – akár a vallási mozzanat filozófiai felbukkanása értelmében, vagy abban az értelemben, hogy Kornis eleve meglévő vallási meggyőződésének bölcseletileg legitim hangoztatása vált lehetővé filozófiai minták nyomán –, ezen a ponton Pauler Ákos[1] és Eduard Spranger[2] jöhetnek elsősorban szóba olyan gondolkodókként, akik ebbe az irányba vezették Kornist.

[1] Pauler gondolkodásában a háborúk és forradalmak után olyan változásoknak lehetünk tanúi, amelyek a *Bevezetés a filozófiába* című művének 1920-as kiadásában még nem jutottak szóhoz. Az 1922-ben megjelent Liszt Ferencről szóló kis könyve árulkodik a vallási problematika életfilozófiai jelentőségének előtérbe kerüléséről, mégpedig abban a formában, hogy a művészetet immár vallási kultuszként értelmezi (Pauler 2002. 269). Kornis mindenképpen tisztában lehetett mestere vallásos fordulatának tényével és természetével, és pauleri alapgondolatot visszhangoz: „A vallás és filozófia lelki indítéka lényegében egy: az Abszolútum után való sóvárgás. Amíg azonban a filozófia a transzcendens tárgyakat ésszerű fogalmak útján akarja megragadni, a vallásnál inkább az érzelmi, intuitiv, irracionális mozzanat van előtérben…" (Kornis 1922. 253.) Az „abszolútum", „vágyakozás", „sóvárgás", „kultusz" szavak Pauler és Kornis által egyaránt alkalmazott kifejezések. Kornis nyilván mesterétől vette át ezeket.

[2] A vallásnak az igaz, a jó és szép értékeit átfogó és kulturálisan beágyazott jellegének eszméje plasztikusan jelenik meg Eduard Spranger híres – Kornis által is idézett – *Lebensformen* című munkájában. Spranger filozófiájának egyik alapgondolata a neoplatonikus ihletésű eszme: mindenben minden benne van a tartalmazó karakterének megfelelően (Spranger 1927. 33). Spranger maga tartja ezt neoplatonikus nézetnek, amely – meglátása szerint – homályos módon hatást gyakorolt rá, majd 1920-ban hirtelen megvilágosodott számára. Valójában kezdetlegesebb formában Anaxagorasznál is megvan az elv, továbbá a plótinoszi bölcseletet

III. TÖRTÉNETFILOZÓFIA

Kornis Gyula a tízes évek közepétől a húszas évek első feléig bezárólag kifejtett filozófiai és pszichológiai teoretikus munkásságának a záró darabja az 1924-ben publikált *Történetfilozófia*. A kézikönyv megjelenése után hosszú évekig nem fejt ki elméleti munkásságot; a húszas évek elejétől datálható kultúrpolitikai és egyéb gyakorlatias motivációi más jellegű munkák elvégzésére és más műfajú szövegek írására sarkallják.

A *Történetfilozófia* a Hóman Bálint által szerkesztett, *A magyar történettudomány kézikönyve* című sorozat első darabjaként jelent meg. Véleményem szerint Kornis tudományelméleti munkái jelentik filozófusi munkásságának legmagasabb szintű produkcióit, és az általános tudományelméleti elgondolásoknak a tágan értelmezett történettudományra történő alkalmazását és kidolgozását végzi el a *Történetfilozófia* megírásával. Kornis reprezentatív filozófiai művének tekinthető tehát a könyv, amelynek elemzése felmutathatja szerzőjének kiforrott bölcseleti álláspontját, a korábbi munkáival való összehasonlító vizsgálata pedig fényt vet arra, milyen változások történtek filozófiai elgondolásaiban. A munka honi viszonylatban a szellemtörténeti irányzat elméletileg legkidolgozottabb darabja. Magas színvonalú mű a kézikönyv műfaji korlátaival együtt. Szinte mindent ismer, ami a történetfilozófia terén a húszas évek elejéig történt a szakmában. Objektivitásra, a különböző szempontok figyelembevételére, egységes elméleti álláspontra törekszik, és e törekvéseket jórészt be is teljesíti. A kézikönyv műfajából adódó korlátozottság az álláspontok nem mindig kellő részletességű bemutatásában, időnként leegyszerűsítő interpretációjában, a német szellemtörténeti filozófiai és tudományos munkák receptív feldolgozásának erős túlsúlyában, valamint a sajátosan eredeti nézőpont hiányában mutatkozik meg. Tudományos

---

sok szempontból megelőlegező középső platonista Numéniosznál. Ezen nyugszik Spranger ama módszertani hipotézise, hogy „minden értelemadó össz-aktusban az összes értelemadó aktus alapformája benne van; minden szellemi aktusban a szellem totalitása működik" (*Lebensformen* 38). A fontosabb életmegnyilvánulások kapcsán a következő definíciókat kínálja: „A gazdasági értelem a szubjektum és tárgy közötti pszichofizikai erőviszonyok élményében rejlik [*Kraftmass*]. A teoretikus értelem a célba vett tárgy általános azonosságában gyökerezik [*Wesen*]. Az esztétikai érzék a tárgy érzékileg konkrét megjelenésének benyomás/kifejezés-karakterében áll [*Bild*]. A vallási érzék az egyes élményeknek az egyéni élet teljes értelméhez való viszonyában rejlik [*Totalsinn*]." (Spranger 1927. 40–41.) Spranger a vallási értékélményt átfogó jellegénél fogva a legmagasabb rendű életformának minősíti (Spranger 1927. 236). Az értékek egyfajta piramis jellegű elrendezést mutatnak, és a csúcson a vallás helyezkedik el. Kornis lényegében hasonló pozíciót tulajdonít a vallásnak. Spranger erős, sőt, egyre erősödő hatása Kornisra és a kettejük között folyó levelezés, illetve személyes találkozások ténye vitathatatlan, legfeljebb a hatás pontos lokalizálása lehet kérdéses. Mindenesetre a *Bevezetés a tudományos gondolkodásba* kézikönyv második, a valóságtudományok módszereiről szóló fejezetének irodalmi tájékoztatója nem csak a *Lebensformen*t idézi Sprangertől, hanem a *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft* című, 1905-ben megjelent munkát is, valamint a megértő és szellemtudományi pszichológia elméletéről szóló tanulmányát is. A tudományos gondolkodás lelki típusairól szóló harmadik fejezet is két Spranger-munkára hivatkozik.

szempontból tekintve további hiányossága a munkának, hogy idézeteinek eredeti könyvészeti lelőhelyei gyakran nem kereshetők vissza.

Kornis szerint a történetfilozófia kérdéskörei alapvetően magának a filozófiának a diszciplínái szerint rendeződnek el. Az első és legfontosabb téma a történelem tudományelmélete (ismeretelmélete és logikája), a második a történelem metafizikája – lételmélete –, azaz a szubsztantív történetfilozófia, végül a történelem értékelmélete.

Kornis az egész munka során gyakran hivatkozik korábbi tanulmányaira és könyveire, illetve hosszabb-rövidebb részeket vesz át *A lelki élet* és a *Bevezetés a tudományos gondolkodásba* című művekből. Vonatkozik ez a történelem tudományelméletére is. Terminológiai újítást is szeretne eszközölni, amennyiben a „történet" kifejezést az események valóságára vonatkoztatja, a „történelem" szót pedig a történetről szóló tudományra alkalmazza. Joggal jegyzi meg, hogy a „művészettörténet", „jogtörténet" szavaink nem pontosak abban a tekintetben, hogy itt tudományokról van szó, így helyesebb lenne „művészettörténelemről" vagy „jogtörténelemről" beszélni (Kornis 1924. 6. §).

Kornis a történettudományt tág értelemben veszi. Mindazon események, történések a tárgyát képezik, amelyek az emberiség anyagi és szellemi kultúrájának múltját jelentik. Egy sajátos értékszempont szűkíti ezt a felmérhetetlenül széles tárgykört, mégpedig az, hogy a kultúra szempontjából pozitív vagy negatív hatása van-e a múltbeli történésnek. A történész számára ez a szelekciós kritérium (Kornis 1924. 8. §). A politikatörténet, gazdaságtörténet, jogtörténet, művészettörténet, irodalomtörténet, filozófia- és vallástörténet tehát elvileg mind a történelem tárgyai, amit jó tudatosítanunk, mert a mai nómenklatúra eltér ettől, és a tudományok erősen specializált valóságát tükrözi. Amikor Kornis kultúráról beszél, nem esik ugyan abba az egyoldalúságba, hogy csak a szellemi kultúrát értse rajta, így az anyagi kultúrát is beleérti a történettudomány tárgykörébe, ám a hangsúly mindig is a szellemi kultúrán van nála. Az elsődleges történeti mozgatórugó és történeti vizsgálati tárgy nála az emberi szellem, az egyéni lélek, illetve a szociálpszichológiai értelemben vett csoporttudat, de főleg az előbbi. A könyvön – de ez Kornis teoretikus munkásságára általában véve is áll – végighúzódik egy sajátos dualizmus, szellem és anyag kettőssége. Mind a tárgykör, mind a módszer, mind az értékek területén a lelki, a szellemi, az ideális érték az, ami összességében meghatározó szerinte, még akkor is, ha óvatos megfogalmazásai a tudás területén nem is tükröznek egyértelmű elköteleződést az idealizmus irányában.

A korai művekhez és *A lelki élet* koncepciójához hű módon Kornis szembeállítja egymással a természettudomány és szellemtudomány módszereit – bár mindkettő valóságtudomány –, és hangsúlyozza, hogy amíg az előbbi alapvetően általános törvények felfedezésére törekszik, addig az utóbbi az individuálissal foglalkozik (Kornis 1924. 17–26. §). A történettudomány szellemtudomány, amelynek alapvető feladata a megértés. A szellemtudomány a pszichológiára

épül, ám megkülönbözeti őt a lélektantól az, hogy a lelki élet termékeit, azok értékvoltát is a vizsgálódási körébe vonja, így a „szellem" egyfajta objektivitást jelent. Kornis azt a fontos hermeneutikai elvet is hangsúlyozza, hogy az alkotó megértése nem azonos a műve értelmének megértésével (Kornis 1924. 16. §), ám legtöbbször mégis a cél kategóriájával dolgozik. Sőt, ez a cél sajátos kiterjesztett értelemben szerepel, ugyanis Kornis szerint a történelemben az egyéné az iniciatíva, és a történeti személyiségek megismerésének a kulcsa céljaik megismerésében, sőt, az egész egyéni élet céljának a megismerésén alapszik (Kornis 1924. 50. §, 74. §). Megjegyzendő, hogy ez olyasmi, mint az ember *telosz*a Arisztotelésznél és másoknál, amit a mai szóhasználat csak metaforikus értelemben nevez „célnak", hiszen modernebb célfogalmunk a cselekvéselmélet keretei között értelmezi a „cél" fogalmát, azaz egy konkrét cselekvés kapcsán beszélünk „célról" és nem az egész élet vonatkozásában. Kornis mégsem vádolható túlzott racionalizáló elfogultsággal az emberi tevékenység történeti szerepét illetően, mert kiemeli, hogy amikor a történeti megértés során a lelki életünk analógiájára próbáljuk a történeti személyt megérteni, gyakran csak az értelmi működéseket vagyunk hajlandók tekintetbe venni és kikövetkeztetett célokból vezetjük ezeket le, holott az emberek érzelmi alapú, irracionális cselekvései ugyanolyan fontos történelemalkotó tényezők (Kornis 1924. 54. §, 87. §). Összességében ezen a ponton némi bizonytalanság lelhető fel Kornis álláspontjában. A cél fogalmával kiterjesztett értelemben is operál, a célt a történelemformáló erők közül az egyénhez köti, míg a tömeget, amelyen – problematikus és furcsa módon – sokféle társadalmi csoportot ért, másodlagosnak és jórészt irracionális viselkedést mutató masszának tartja. A történeti megismerést elképzelhetetlennek tartja a cél fogalma nélkül – mert a természettudományos oksági magyarázattal szemben a szellemtudományokban az okság jórészt célokság –, ugyanakkor az egyértelműnek tűnő célfogalom mégiscsak meghamisítja a történelmet, mert sem a lelki tényezők bonyolultságát, spontaneitását, sem az egyéni lelki mozzanatok csoportokon belüli összeszövődését és az anyagi világgal való komplex kapcsolatrendszerét nem képes megjeleníteni. Ez a beleélő szellemtudomány tudomány mivoltának kérdése, amire Kornis józerivel azt a választ adja, hogy a történetírónak nemcsak művészi képességekkel kell rendelkeznie, hanem kifejezett múzsai ihletettséggel – pszichognószisszal, tehát intuitív jellegű élet- és emberismerettel –, azaz itt szerinte is a tudomány határához érkeztünk (Kornis 1924. 57. §). Egyértelmű módon azonban nem teszi fel azt a kérdést, amely Diltheyt élete végén is gyötörte: vajon a tudomány ama kritériuma, miszerint „módszeresen igazolt ismeret", tud-e egyáltalán érvényesülni ebben az esetben.

Ahogyan Kornis a *Bevezetés a tudományos gondolkodásba* című műben az ismeretelmélet, ontológia és értékelmélet kapcsán szélső álláspontok közötti köztes pozícióként fogalmazza meg a saját elgondolását, ugyanígy tesz a *Történetfilozófia* lapjain is. A történeti megismerés lehetőségét illetően a források mondandóját

kritikátlanul elfogadó primitív dogmatizmus és az objektív történeti megismerést tagadó szkepticizmus között a történelmi kriticizmus álláspontjára helyezkedik. Szerinte a dogmatizmus a források ellentétes információi miatt önellentmondásba bonyolódik, a szkepticizmus pedig azért nem tartható, mert igenis léteznek objektíve igazolható ismeretek a múltra vonatkozólag – főleg a tények vonatkozásában –, jóllehet a történeti megismerésnek megvannak a történeti anyagból és a megismerőképesség korlátozottságából adódó határai (Kornis 1924. 60–68. §).

IV. KORNIS GYULA POLITIKAI POZÍCIÓVESZTÉSE ÉS VISSZATÉRÉSE A TUDOMÁNYHOZ

Kornis Gyula politikai pályafutásának sorsát a leginkább pozitívnak értékelhető cselekedete, a diktatúrára törő Imrédy Béla elleni fellépése megpecsételte. Az országos nagypolitika vonatkozásában személye egy pillanatra előtérbe került, utána azonban jelentéktelenné vált. Éppen ezért a magyar politikatörténet nem is veszteget sok szót Kornis Gyula személyére és szerepére.

Életében 1939-től kezdve újra a kulturális életben való ténykedés és tudományos tevékenység vette át a vezető szerepet. 1939-től kezdve Kornis tudósok, művészek, politikusok alakját eleveníti fel legkülönbözőbb alkalmi írásaiban, de szisztematikus munkába is kezd, amelynek gyümölcse a kétkötetes *A tudományos gondolkodás. A tudós lelki alkata* 1943-ból, és a szintén kétkötetes *Tudomány és társadalom. A tudomány szociológiája* 1944-ből. Az eredmény irdatlan mennyiségű szöveg. *A tudományos gondolkodás*… 580 oldalas mű, névmutatója kb. 670 nevet tartalmaz. Programjáról szerzője ekként nyilatkozik:

> Két évtized folyamán a *Bevezetés a tudományos gondolkodásba* (1922) című munkám problematikájából fokozatosan és szervesen egy nagy mű terve nőtt ki, amelynek célja az emberi kultúra egyik alapvető ágazatának, a tudománynak, minden oldalról való tüzetes megvizsgálása. Az első rész, amelyet ebben a könyvben adok át az olvasónak, a tudományos gondolkodást mint személyes teremtő tevékenységet kutatja. Az alkotó tudós tipikus lelki alkatát és életművét sok önéletrajz, életleírás, levelezés, emlékirat adatai alapján lehető lelki életközelségben iparkodtam vizsgálni. Így ez a könyvem mintegy *Az államférfi* című munkám pár-darabja is: régebbi munkámban a politikusnak, most pedig a tudósnak lelki struktúráját tárom fel. […] Az elszigetelt egyén azonban csak fikció: ha lennének is a magában álló gondolkodónak megismerési aktusai, ezek a közösség lelki talaja nélkül elszáradnának. A tudományos gondolkodás csakis a társadalomban válik szellemi tartalmak objektiv hordozójává. Ezért művem nemsokára megjelenő második része *A tudomány szociológiája*: mikép hat a társadalom a tudományos gondolkodásra és viszont. A harmadik rész tárgya a *Tudományelmélet*: ez a megismerés tárgyi természetét (ismeretelmélet) és formáit (logika) teszi beható kutatás tárgyává. (Kornis 1943. I. 3–4.)

A másik mű, a *Tudomány és társadalom* több mint 1100 – nagy alakú – oldal, és a névmutató ezernél is több nevet tartalmaz. A tervezett harmadik rész nem készült el. Ami az értékelméleti és tudományelméleti alapokat illeti, az 1922-es könyvhöz képest új elemekkel nem nagyon találkozunk. Az újdonság elsősorban a pszichografikus megközelítésben, *Az államférfi* mintájára megmozgatott leíró anyag összegyűjtésében és szempontok szerinti elrendezésében mutatkozik meg. Ahogyan *Az államférfi* eltávolodik a kor tudományos jellegű trendjeitől, ugyanez történik a tudományelmélet vonatkozásában *A tudományos gondolkodás* esetében. Miközben a nemzetközi tudományfilozófiai szakirodalom – mindenekelőtt a bécsi kör tartozik ide – egyre inkább a tudományos elméleteket alkotó kijelentések és fogalmak szerkezetére és logikai kapcsolataikra koncentrál, mert egzakt eredményeket vár a tudományelmélettől, addig Kornis érdeklődésének a homlokterében a tudós pszichikuma áll, amely sokféleségénél fogva és a karosszék-pszichológia metodikai bizonytalansága miatt érdemi, azaz igazolt tudományos eredményekkel nemigen kecsegtet. Kornis maga is tisztában van azzal, hogy a tudósok önmagukról szóló beszámolói többféle hiba forrásai lehetnek az interpretáció során, mégis, szerinte ezek a legfontosabb forrásaink (Kornis 1943. I. 156–157), és azt vallja, nem áll rendelkezésre biztos módszertan a vizsgálódó számára:

> A tudós ideális típusának ezeket az alkati vonásait keressük egy-egy tudós lelki valóságának élő egységében és egészében. A sápadt, elvont jellemszkémát ezzel a valóságos lelki élet közelségébe hozzuk s így állapítjuk meg a konkrét tudós-jellem belső magját és értelmét. Ennek az eljárásnak lényege sohasem szorítható valami biztos módszertani szertartás keretébe, mert a tudós-karakter is, mint minden jellem, a maga élő egységes egészében megnyilvánult jeleiből csak *közvetlen együttérzéssel és együttélésel* ragadható meg. Egyéb lelki szervünk és eszközünk a szellemi jelentések és összefüggések megismerésére nincsen. (Kornis 1943. I. 155.)[3]

Nem feltétlenül jutunk el azonban így egy koherens elgondoláshoz. Vegyük példának az első kötetben vizsgált tudós érzelmeket. Kornis szerint az igazság felfedezésének öröme azt, aki fáradságos munkával tett rá szert, hiúvá, iriggyé, féltékennyé, dölyfössé, hatalomvágyóvá stb. teheti. Ugyanakkor az ideális, vagy az ideálishoz közelálló tudóst az értelem szerénysége, alázata jellemzi ugyanebben a viszonylatban (Kornis 1943. I. 64–65). Ugyanazon érzelem a legellentétesebb hatásokat válthatja ki tehát a különböző személyiségekben, és az érzelmi tónusok végtelen változatosságával szembesülünk anélkül, hogy bármilyen egzakt eredményre vezetne vizsgálódásunk. Ennek megfelelően inkább nagyszabású tablóként érdekes a felidézett példák sora, amely olyan, meglehetősen

[3] Ettől függetlenül igyekszik felhasználni a kísérleti pszichológia, mindenekelőtt a würzburgi iskola és az alaklélektan eredményeit.

közhelyszerű következtetések levonását engedi meg, hogy a tudósban működik az igazolás kötelességtudata, az értelmi lelkiismeret, a bátorság, mely számol a tévedés kockázatával, a köznapi életben való ügyetlenség, az igazság szeretete, az értelem alázata és hasonlók. Egy-egy megállapított tudós jellemvonás és az azt szemléltető példák esetében az olvasó könnyen találhat ellenpéldát, és vonhatja kétségbe Kornis megállapításait. Ilyen például a tudós vélelmezett függetlensége a kötöttségektől és az anyagi javaktól. Jól ismert a sok pénzt kereső, erre törekvő, tudását kötött tudományos projektekbe szervező tudós alakja (Kornis 1943. I. 70–71).[4] Összességében hatalmas anyagának ismertetése és rendszerezése révén Kornis képes a sokféle tudóstípus – mindenekelőtt a múltbeli tudós[5] – árnyalt bemutatására. A feldolgozott anyag bemutatása, az idézetek, az ideális és a valós összevetése képezi a könyv fő erényét. Ezen túl a tudás és nem tudás dialektikus feszültségét mutató problématudat[6] – a hagyományos értelemben vett heurisztika – kérdésének centrumba állítása és részletes vizsgálata[7] a mű jelentős teljesítménye.

Kornis Gyula filozófiai életművének záróköve a kétkötetes *Tudomány és társadalom. A tudomány szociológiája*. Ez a mű, amely Kornis egyik legterjedelmesebb munkája, egy kultúrfilozófiai összefoglaló. Minthogy a korabeli szakirodalomban elterjedt a tudomány és társadalom kapcsolatát vizsgáló problematika megjelölésére „a tudomány szociológiája", illetve „tudásszociológia" kifejezés – mindenekelőtt német nyelvterületen *(Wissenssoziologie)* –, ezért szerepel a címben, jóllehet a „tudomány szociológiája" megjelöléssel kapcsolatban Kornisnak komoly problémái vannak. Egyáltalán, a szociológia diszciplínája már önmagában is kérdéses a számára, amennyiben törvényösszefüggéseket kíván megállapítani a tudomány és a társadalom egymáshoz való viszonyát illetően.[8] Véleményem szerint ebből az ellenérzésből eredeztethető a kétkötetes munka szerkezeti felépítésében tapasztalható zavar.

[4] Itt Kornis példái is problematikusak, hiszen Platón és Arisztotelész számára nem is reális alternatíva a pénzért oktató tevékenység, így tudós aktivitásuk nem igazán jellemezhető az „önzetlen" jelzővel.

[5] A kissé múltba révedő megközelítés Kornisnak azon a nézetén alapul, hogy a huszadik század korjelensége az, hogy már nem igazán létezik a tudós vezető-teremtő példánya. A tudományos tevékenység végletesen specializálódott, fragmentálódott, gépiessé vált, ami az egészben látás és intuitív képesség kárára van (Kornis 1943. I. 112).

[6] A „problématudat" fogalma kapcsán Hermann Wein *Untersuchungen über das Problembewusstsein* (1937) című munkájára hivatkozik, és szól a problématudat, illetve kognitív pszichológia kísérleti irányairól (Ach, Messer, Bühler, Wertheimer stb.) (Kornis 1943. I. 168–170).

[7] A könyv gondolati gerincét a problématudat különböző aspektusainak (a probléma felötlése, megoldási kísérlete, megoldása, a problématudat és az érzelem, akarat, emlékezet, fantázia, intuíció, módszer, zsenialitás) felmutatása és tárgyalása képezi.

[8] Ettől függetlenül Kornis komoly erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy a budapesti egyetem bölcsészkarán felállítsanak egy szociológia tanszéket. Jellemzően a tanszék betöltésével kapcsolatban a felfogásához közel álló Dékány Istvánt ajánlotta (lásd erről Szabari 2014).

Kornis először a tudományt a kultúra összefüggésében vizsgálja absztrakt módon, és lényegében fel- és beidézi korábbi nézeteit az objektív kulturális értékeszményekről (igazság, jóság, szépség, szentség), a szellemi jelentésszféra és valóságszféra kapcsolatáról, az értéktípusokról, az értékfelismerésről.[9] A kultúrát mint ideált, tevékenységet és mint e tevékenység eredményét jellemzi, továbbá a történetiség, az objektív szellem és megértés fogalmait vizsgálja. A második fejezet szól a tudomány társadalmi jellegéről, arról, hogy a tudomány művelése társadalmi környezetben történik, és hogy a társadalmak és a tudásformák a történelem folyamán differenciálódnak. A társadalom külön kiemelt jelentőségű adottsága a hagyomány, és itt Kornis – konzervatív módon – a hagyományszerű és történeti tudományosság elsődlegességét hangsúlyozza a valóság megértése szempontjából. Szerinte a „történeti telítettség", azaz a történeti szempont fontossága a filozófiában érvényesül a leginkább. Benne összegződik a tudományok történeti öntudata. Lényegében tehát egy szellemtörténeti beállítódásról van itt szó, jóllehet – a korábbi művekkel ellentétben – a „szellemtörténet" fogalmát Kornis csak elvétve használja utolsó könyveiben. A társadalmi tagozódás és tudomány kapcsolatát történetileg mutatja be a papi rend, a hivatalnoki rend, az arisztokrácia, a polgárság, a plutokrácia, a proletariátus, az alkotmányformák vonatkozásában. Külön fejezetet szentel az általa alapvetőnek tekintett társadalmi kategória, a nemzet tudományhoz való viszonya kérdésének, ami alkalmat ad nemzetkarakterológiai kitérőre a francia, angol és német tudományos beállítódás, illetve karakter kapcsán. Külön fejezetet szentel a nemzetek közötti háborús polémiáknak, felidézve az első világháború idején megfogalmazott gondolatait. A tudomány társas szervezetei közül az egyetem, az akadémia és kutatóintézet formáit vizsgálja történeti összefüggésükben, továbbá az egyetemnek a politikával való kapcsolatát. Fontos mozzanat, hogy Kornis óvatosan, de elég egyértelműen itt is elutasítja a Mussolini-féle Olaszország és náci Németország centralizáló, önkormányzatiságot, autonómiát megszüntető egyetempolitikáját (Kornis 1944. I. 387–394).[10]

Kornis csak az első kötet 450. oldalától kezdve vizsgálja a „szociológia" fogalmát, és tér rá a korabeli értelemben vett „tudomány szociológiájának" problematikájára. Ez a záró 120 oldal a mű legfontosabb, legértékesebb része, mert

[9] A *Bevezetés a tudományos gondolkodásba* tudományról szóló részét rekapitulálja. Úgy véli, ez összhangban van a legújabb kultúrfilozófiai áramlatokkal, és ebbéli hitében megerősíti Mátrai László dolgozata (Kultúrfilozófia. *Athenaeum* 1942) is. Különösen Nicolai Hartmannt (*Das Problem des geistigen Seins*, 1933) érzi közel állónak saját felfogásához, bár a különbséget is érzékeli (Kornis 1944. I. 59, 64–67).

[10] Ez a rész az *Egyetem és politika* (*Budapesti Szemle* 1936, 242. 1–56) című tanulmányban már kifejtett nézetének ismétlése, amelyet annak idején a baloldali politika képviselői is üdvözöltek. A náci Németország és a fasiszta Olaszország vezető államférfiairól a harmincas években azonban alapvetően pozitíve nyilatkozik Kornis. *Az államférfi* lapjain kettejük közül szinte kizárólagosan Mussolinire történik hivatkozás, és ezek a hivatkozások nem tartalmaznak bíráló szöveget.

Kornis itt tényleg új gondolatokkal áll elő és valóban kortárs filozófiai diszkusszióban vesz részt. A mű második kötete lényegében olyan, grandiózus (520 oldalas) tudománytörténeti összefoglaló, amely nem az egyéni iniciatívákat állítja előtérbe, hanem a tudomány társadalmi beágyazottságát mutatja fel.

Kornis szerint a szociológia születésétől fogva – a névadó, Auguste Comte óta – irreális célt tűz ki akkor, amikor a társadalmi jelenségeket a természettudományok mintájára próbálja magyarázni, és csak tényeket ismer el, illetve általános törvényeket kutat. Kornis már az első publikációiban a pszichológiai alapú szellemtudomány megértést megcélzó törekvését fogadja el legitim próbálkozásnak. Így a tudományszociológia a gyakorlatban már eleve – Comte-nál is – történeti tudományszociológia, mégpedig olyan, amely egy bizonyítatlan – a teológiai, metafizikus, pozitív stádiumok elgondolását tartalmazó – történetmetafizikára épül. Törekvéseinek rokon formái – a marxi történetfilozófia, a pozitivista *milieu*-elmélet (Hyppolite Taine), a Durkheim-féle *expérience collective*, a genetikus-biológiai ismeretelmélet (Wilhelm Jerusalem), az életfilozófia (Nietzsche, Vilfredo Pareto, George Sorel, Spengler), Karl Mannheim tudásszociológiája – mind olyan próbálkozások, amelyek a tudást, a tudományt anyagi, biológiai okokból vagy társadalmi csoport-hovatartozásból kívánják levezetni. Kornis nem fogadja el ezeket a redukcionista teóriákat. Ő maga nem használja a „redukcionista" kifejezést összefoglaló terminusként. Korrekt módon és részletesen bírálja Karl Mannheim tudásszociológiáját. Az *Ideologie und Utopie* azon tézisét, miszerint a tudományos ismeret általános érvényűsége belső rokonságot mutat a demokratikus ideológia és alkotmány működésével, azzal cáfolja, hogy a görög demokrácia idején éppen a tudás általános érvényét tagadta a szofisztika, miközben a demokráciaellenes Platón vallotta (Kornis 1944. I. 474). Kornis szerint a tudományos ismeret általános jellegét érvényre juttató, Bolzano-féle *Wahrheit an sich* objektivista tétele sem a korabeli demokráciában gyökerezik, sokkal inkább a barokk és Leibniz hatása érződik rajta (Kornis 1944. I. 475). Mannheim *Wissenssoziologie* című munkája szerint nemcsak a fogalmak jelentéstartalmát, hanem a kategóriák alkalmazását és a gondolkodás logikai struktúráját is a társadalmi helyzet determinálja, így például a konzervatív tudóst inkább a morfológia érdekli, a progresszív tudós pedig az analitikus módszer híve. Kornis szerint azonban a tények nem igazolják ezt a nagy általánosságban egyébként valószínű elgondolást. Mannheim a matematika kivételével még az igazságfogalmat is a mindenkori tudásmódokhoz köti, de ez Kornis szerint a pszichologizmus egy változata, amely figyelmen kívül hagyja a tudományos gondolatok saját immanens logikai dinamikáját (Kornis 1944. I. 533–547). Kornis Mannheimnek azt a gondolatát, hogy a matematika és a természettudomány területén a társadalmi feltételektől meghatározott szempont-alkat nem érinti a gondolatok jelentésének és érvényének a kérdését, figyelemre méltónak tartja, azt a meggyőződését pedig, hogy a tényleges értékítéletek viszonylagosak, olyasminek, ami már eddig is közismert tény volt (Kornis 1944. I. 553–554). Ösz-

szességében a leghangsúlyosabb elem Kornis kritikájában az, hogy a kultúra, ezen belül a tudomány terén az iniciatíva mindig az egyéné, az egyén tudományos aktivitását a pszichológia vizsgálhatja, részben megértheti, ám megmagyarázni – a tudomány szellemtudományi karaktere folytán – nem tudja. Léteznek ugyan társadalmi feltételei a tudománynak, a társadalmi intézmények keretet és lehetőséget biztosítanak a tudós számára, vagy éppen akadályozzák őt, de a nagy általánosságokon túl nem mutatható ki magyarázó erejű korreláció a tudomány és a *milieu*, az osztályhelyzet, a csoport-hovatartozás, illetve a gazdasági viszonyok között. A tudásszociológia terén a német hagyomány, ezen belül Max Scheler, Max Weber, Nicolai Hartmann és Hans Freyer munkássága az, amelyhez pozitíve kapcsolódik Kornis. Nicolai Hartmann objektivizmusa szimpatikus számára. Max Weber ideáltípus-elméletét üdvözli, hiszen az a saját típus-kereső szellemtörténeti eljárásával rokon (Kornis 1944. I. 467). Hans Freyert azért tartja fontosnak, mert ő is azt hangsúlyozza, hogy a szociológiai elemzés voltaképpen a történelmi folyamat egy-egy pontját előtérbe állító társadalmi alkat-vizsgálat, és nem törvénykutató önálló diszciplína (Kornis 1944. I. 484).[11] Max Scheler abban áll közel Kornishoz, hogy a tudásszociológiát a kultúrszociológia egyik ágának tekinti, ugyanakkor Kornis számára némileg taszító az, hogy Max Scheler az értékeket – lévén irracionálisak – az ösztönhöz kapcsolja, s így az irracionális válságfilozófia számára ad egy lökést (Kornis 1944. I. 531).[12] Valójában persze maga Kornis is gyakran hangsúlyozza, hogy értékítéleteink forrásai az érzelmekben keresendők (Kornis 1944. I. 553), sőt, időben előrehaladva immár nemcsak a metafizika, hanem az ismeretelmélet lelki gyökerénél is eleve meglévő hitek és meggyőződések meghatározó szerepével számol. Nagy távolságra vannak jobbára irracionális értékérzéseink a létezésfölötti ideális abszolút értékektől, amelyek fölvétele – mint Kornis hangsúlyozza – „csak posztulátum, amelyet mint ideált a kultúra fejlődése során a gyarló emberi szellem csak megközelíteni képes" (Kornis 1944. I. 555). Az ideális és a valós összetartozását hangsúlyozza, ám ennek az összetartozásnak a mibenléte továbbra is homályos marad.

Az 1943-ban elkészült kultúrfilozófiai-tudományelméleti szintézis azt mutatja, hogy Kornis Gyulának sikerült visszakapaszkodnia egy magas teoretikus színvonalra, és érdemben hozzászólt a kultúrbölcselet aktuális kérdéseihez. 1944-ben kiadott munkái, *A könyv dicséreti* és a *Magyar filozófusok: tanulmányok* második, bővített kiadása már csak korábbi személyes kötődéseinek és munkáinak újra felidézését jelentik. Hattyúdalok, amelyeket tizennégy, jórészt kitelepítettként eltöltött év némasága követ.

[11] Freyer *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (1930) című művére hivatkozik.

[12] Érvényesnek tartja Schelernek azt a meglátását, hogy létezik egyfajta párhuzamosság a kapitalizmus és a tudomány szelleme között, és méltatja Scheler ama vizsgálatát, amely kimutatja, hogy milyen társadalmi rétegek milyen nézőpontokhoz ragaszkodnak (Kornis 1944. I. 189, 204–206).

IRODALOM

Kornis Gyula 1911. *Okság és törvényszerűség a psychológiában*. Budapest, Franklin.
Kornis Gyula 1914. Történelem és psychologia I. *Athenaeum*. 23/2–3. 122–164.
Kornis Gyula 1914. Történelem és psychologia II. *Athenaeum*. 23/4. 1–73.
Kornis Gyula 1922. *Bevezetés a tudományos gondolkodásba. A tudomány fogalma és rendszere*. Szeged–Budapest, Széchenyi Könyvkereskedés Bizománya.
Kornis Gyula 1924. *Történetfilozófia*. Budapest, Magyar Történelmi Társulat.
Kornis Gyula 1943. *A tudományos gondolkodás. A tudós lelki alkata*. 1–2. kötet. Budapest, Franklin.
Kornis Gyula 1944. *Tudomány és társadalom. A tudomány szociológiája*. 1–2. kötet. Budapest, Franklin.
Spranger, Eduard 1927: *Lebensformen*. 6. kiadás. Halle, Max Niemeyer.
Szabari Vera 2014. Az első budapesti társadalomtudományi tanszék születése és bukása (1942–1945). *Szociológiai Szemle*. 24/3. 61–83.

Laki János

Három tudománykép

Az 1970–1980-as évek magyar tudományfilozófiájához

A hagyományosan a filozófiatörténet feldolgozására koncentráló magyar filozófusközösség a múlt század hetvenes éveinek elején hirtelen felfedezte a tudományfilozófiát. A visszaemlékezők a Márkus György „által kezdeményezett ismeretelméleti-tudományfilozófiai szeminárium" (Faragó-Szabó 2010. 130), valamint az ő égisze alatt működő tudományfilozófiai diákkör (Fehér 2010. 300) szerepét hangsúlyozzák az új problémák, szemléletmód és fogalmiság hozzáférhetővé tételében. Az alábbiakban három, ebben az időben nagyobb lélegzetű munkát író filozófus (Szigeti József, Bence György, Fehér Márta) műveit elemezve azt szeretném megmutatni, hogy a rá irányuló figyelem hatására hogyan változott meg ebben az időszakban a tudományról alkotott kép Magyarországon.

I. KÉPZELT HÁZ ÜRES TELKEN: SZIGETI JÓZSEF

Bár egy időben íródtak, mára a három közül Szigeti József *A tudományos gondolkodás forradalma* című műve a másik kettőnél jóval régibbnek hat. A minimum négykötetesre[1] tervezett munka azon a föltevésen nyugszik, hogy „lényegi konstituenciái" (Szigeti 1984. 40) végső és változhatatlan kognitív autoritássá teszik a tudományt. A következő tényezőkről van szó:

Objektivitás. Ez nem a megismerő számára kimért ismeretelméleti norma, hanem a tudósnak a megismerés objektuma általi *„szükségszerűen megvalósuló"* meghatározottsága, amennyiben: „a megismerőtől függetlenül létező anyagi objektum *kényszeríti rá* a kutatásra […,] hogy a vizsgált jelenségek azon egynemű körét,

[1] Nem lehet teljes bizonyossággal megállapítani, hány kötetet szándékozott írni Szigeti: az *Előszó*ban „négy részre tervezett" sorozatot említ, melynek „első kötete" *A tudományos gondolkodás forradalma*. Ez megengedi (de a „rész" és „kötet" szavak jelentésének értelmezésétől függővé teszi) azt a föltevést, hogy összesen négy kötetről van szó. A fülszövegben felbukkanó „az első rész első kötete" fordulat viszont inkább amellett szól, hogy a négy rész mindegyike több kötetből állt volna. Végül ez az egy jelent meg.

totalitását vegye tekintetbe, amely önmagában és önmagából válik érthetővé" (Szigeti 1984. 41 – kiemelés L. J.).

Ez a marxista ismeretelmélet talán legfontosabb elve, mely szerint a tudás naturálisan meghatározott: „szükségszerűen" kialakul a megismerőben, amennyiben annak veleszületett perceptuális képességei torzítás nélkül fogadják be, s esze racionálisan interpretálja a külvilág ingereit. A szubjektum teljesen passzív, semmilyen módon nem vesz részt a tudás kialakításában, csak regisztrálja, amit a valóság „rákényszerít". Arról, hogy ezzel a módszerrel hogyan értünk meg nyelvi vagy más szimbolikus jelentéseket, mások viselkedését, milyen objektumok kényszerítenek ránk matematikai ismereteket, milyen szerepet játszik a tudásban a mások tanúsága által közvetített információ, nem esik szó. Az elv az idealizmus objektív és szubjektív változatának elkerülését hivatott biztosítani, s a marxista ismeretelméletben a „visszatükrözés" kissé homályos fogalmában ölt testet.

A megismerés tárgya ugyanúgy a maga *a priori* adott formájában lép be a megismerési relációba, mint a szubjektum. A valóság – szól Szigeti minden indoklás nélküli deklarációja – eleve meghatározott módon tagolt, a jelenségek egynemű elemekből álló, természetes csoportokba rendeződnek, s fogalmaink ezekhez igazodnak. A 19. században lezajlott Whewell–Mill-vita utóbbi által képviselt pozitivista álláspontját elfogadva, Szigeti e vonatkozásban is hangsúlyosan érvényesíti azt az elvet, hogy a megismerés folyamatában kizárólag az objektum lehet aktív. Sőt, az „szükségszerűen" „rákényszeríti" a megfelelő objektivitást tanúsító megismerőt tényleges struktúrájának, „a jelenségek egynemű köreinek" felismerésére.

A tudomány második fontos jellemzője az *immanens jelleg,* az az elv, hogy a tudományos magyarázatok nem hivatkozhatnak transzcendens okokra és erőkre. Ez a kikötés Comte „három stádium" gondolatának átvétele, mely szerint a pozitív tudomány akkor lép színre a történelemben, amikor a magyarázatokból sikerül teljesen kiküszöbölni mind a személyes, mind a személytelen transzcendens entitásokat. Az világos, hogy ezek a kikötések a pozitivista hagyományban gyökereznek, de az némiképp zavaró, hogy Szigeti a „transzcendenssel" szinonimként használja a „fiktív magyarázó elvek" (Szigeti 1984. 41) kifejezést. Utóbbiak mellőzése nem látszik lehetségesnek a modern tudományban.[2]

A harmadik fundamentális konstituens „az elméletalkotás *belső történetisége*" (Szigeti 1984. 42), ami azt jelenti Szigeti számára, hogy a tudomány nemcsak a jelenségek fölszíni összefüggéseit meghatározó *mozgástörvényeket* azonosítja, de az ezekre vonatkozó tudást története során a valóság *fejlődéstörvényeinek* isme-

[2] Lásd például a teoretikus modelleket, melyek lehetnek fiktívek, de fontos szerepet töltenek be a felfedezésekben és magyarázatokban.

retévé mélyíti, érthetővé téve ezáltal a megfigyelhető jelenségek keletkezését és változását. Neve ellenére ez az elv valójában történetietlen attitűdöt ír elő, amennyiben a tudományos tudást csak a gyarapodás értelmében tekinti történetileg változónak. Ami egyszer tudásnak minősült, az mindörökre tudás marad, ezért ismerjük meg egyre pontosabban a mozgás-, majd a fejlődéstörvényeket, vagyis a tudomány egy az ismereteket kumuláló folyamatban egy ideális végcél, a mindent-tudás felé halad, s a siker csak idő kérdése.

A történetiségnek ez az értelmezése konvergens realista álláspontot implikál, melyet sem a korábban említett „objektivitás", sem a törvények „immanenciája", sem a tudomány negyedik konstituense, a „*gyakorlati alkalmazhatóság*" nem szavatol, mindhárom jól összeegyeztethető egy instrumentalista tudományfelfogással. Azt, hogy Szigeti realizmusa milyen gyönge lábakon áll, jól mutatják a társadalom állítólag felismert fejlődéstörvényeire alapozott predikciói, mint például „a kommunizmus törvényszerű megvalósulásáról" szóló (Szigeti 1984. 35).

Összefoglalóan azt kell mondanunk, hogy ez a tudományfelfogás örökli Marx és főleg Engels pozitivizmushoz való felemás viszonyát. Ahogyan ők szóban időnként élesen elhatárolódtak a kortárs pozitivistáktól, miközben a tudománnyal kapcsolatos nézeteik sok tekintetben kevéssé különböztek azokétól, úgy Szigeti is állandó háborúban áll a – valamiért „kortársaknak" tekintett – neopozitivistákkal, noha alapvető elvei a pozitivizmusban gyökereznek. Sajnos nem világos, mire gondol „a mai neopozitivizmust" emlegetve (Szigeti 1984. 146), hisz csak nem hihetjük, hogy egy 1984-ben kiadott könyv valóban az 1970-ben elhunyt (s pályája második szakaszában már neopozitivistának csak jelentős megszorításokkal tekinthető) Carnap, vagy a harmincas évekre megszűnt Bécsi Kör más tagjainak nézeteivel vitázik. Legtöbbször minden specifikálást mellőzve támadja a neopozitivizmust, hol „idealista tudományelmélete" (Szigeti 1984. 69) miatt, hol azért, mert „az idealizmus szubjektivista változatát" képviseli (Szigeti 1984. 140), hol azért, mert „mindent megtesz annak érdekében, hogy ne vegye tudomásul a modern materializmust" (Szigeti 1984. 148). Az olvasó tanácstalanul áll az efféle megjegyzések előtt, hisz a neopozitivisták értelmetlennek tekintettek mindenféle metafizikát (idealizmust és materializmust egyaránt), miközben nagyon is tudomást vettek a „modern materializmus" fizikalizmusként hasznosítható elemeiről.

A nagy vagdalkozás közepette Szigeti egyáltalán semmit nem mond a neopozitivisták nagy témáiról (verifikáció, konfirmáció, deduktív-nomologikus magyarázat, redukcionizmus stb.), így a pozitivizmushoz való viszonyának csak a felszíne látszik: ugyanúgy *kultuszt csinál a tudományból*, mint ők. Ahogy a neopozitivisták „tudományos világfelfogást", úgy Szigeti „tudományos világnézetet", sőt „világnézettudományt" ígér (Szigeti 1984. 18), számára „a tudomány forradalma" azt jelenti, hogy fejlődésének történetfilozófiailag fundált menetében az

emberiség szükségszerűen elér egy fokot, amelynél eltűnik a mágia és a vallás, s az ész győzedelmeskedik az előítélet, babona és érdekek torzító hatása felett.

Ez a szcientizmus, csakúgy, mint a pozitivistáké, empirista ismeretelméleti alapzaton nyugszik: a tapasztalat a tudás forrása és igazolásának eszköze. Szigeti empirizmusa azonban nincs a neopozitivistákéhoz mérhető fogalmi szigorúsággal kidolgozva, nem több, mint a „visszatükrözés" naiv realista lenini gondolata, melyet maguk a marxista teoretikusok is mindig némi feszengéssel alkalmaznak, rituálisan felemlegetve, hogy nem mechanikus leképezésről van szó, de nem részletezve, hogy akkor miről. Mindenestre, az empirizmus fontos, mert ez tenné lehetővé Szigeti számára azt, ami Comte szerint is a tudomány fő célja, nevezetesen, annak megmutatását, hogy minden megfigyelhető jelenség változatlan természeti törvények hatálya alá tartozik. Ennek megmutatását egy általános, racionálisan belátásokra hagyatkozó és gyakorlati beválás által igazolt módszer, a „materialista dialektika" biztosítja, mely a „fejlődés közös és általános törvényeinek tudománya" (Szigeti 1984. 116). Mint ilyen, egyaránt alkalmas „a természet, társadalom és benne az emberi gondolkodás […] közös és általános törvényeinek" (Szigeti 1984. 116) föltárására, vagyis a természettudomány csak abban különbözik a társadalomtudományoktól, hogy „korábban érte el tudományos jellegét", de ez a különbség „egyre másodlagosabbá válik" (Szigeti 1984. 33). Mint látható, Szigeti a tudományok módszertani egységének, valamint a társadalomtudományok még fennálló viszonylagos fejletlenségének kérdésében is a régi pozitivista álláspontot foglalja el.

A materialista dialektika unikális módszertana a tudomány egysége mellett, a tudás állandó gyarapodását is biztosítja: általa a megismerés „termékeny és tervszerű haladó mozgás"-sá válik, s ez „a világ mélységben és szélességben egyre teljesebb elsajátítás"-át eredményezi (Szigeti 1984. 30). A megismerés – hivatkozik Engelsre és Leninre Szigeti – olyan folyamat, „amelyben a haladás irányába tett lépések a tárgy *lényegi, objektív meghatározottságainak, törvényszerűségeinek feltárását* jelentik" (Szigeti 1984. 29 – kiemelés L. J.). Egy ilyen, filozófiai koncepcióra alapozott, kontinuus, kumulatív fejlődést és konvergens realizmust garantáló módszertan feltételezése már a könyv írásakor is anakronizmus volt, mára azonban végképp valószerűtlenné vált. Nincs az a tudós, sem tudományfilozófus, aki a tudósok tényleges tevékenységének értelmezéséhez hasznosnak tekintené a „tagadás tagadása", a „mennyiség–minőség" vagy „az ellentétek egysége" dialektikáját.

Összegezve, a Szigeti számára otthonos tudományfelfogás a 19. századi pozitivizmusban gyökerező *szcientizmus,* melynek értelmében a tudomány minden lehetséges technikai, társadalmi és emberi problémára előbb-utóbb végleges válasszal szolgáló, abszolút kognitív tekintély. E szcientista meggyőződés a magyarázata annak, hogy Szigetinél szó sem lehet magában a tudományban bekövetkező forradalmi változásokról, hisz a tudományt időtlen módszertani normák határozzák meg. A könyvének címében szereplő „forradalom" az így működő

tudomány befogadása által, a „világnézettudománnyá" váló filozófiában megy végbe, s eredményeként a Szigeti által leírt marxizmus-leninizmus végső igazságokat kimondó elméletté lesz.

Azt, hogy Szigeti mennyire hisz ebben a tudományfelfogásban, legvilágosabban az mutatja, hogy teljesen vak a tudományfilozófia adott időszakban végbemenő nagy változásaira. A könyv írásának ideje (az 1970-es évek) ugyanis legkevésbé sem tekinthető a Szigeti által favorizált pozitivisztikus szcientizmus virágkorának. Épp ellenkezőleg, akkor már majd húsz éve egymás után jelentek meg olyan írások, melyek ennek a tudománykoncepciónak a súlyos fogyatékosságaira hívták fel a figyelmet. Szigeti azonban egyáltalán nem vett tudomást erről, könyvében nyoma sincs annak, hogy a Popper utáni tudományfilozófia képviselőinek akár csak a nevét ismerte volna.[3]

Ez legalábbis furcsa, mégpedig két okból:

(1) Ezek a szerzők (Quine-tól Feyerabendig) épp az ellen a neopozitivista tudományfilozófia ellen intéztek támadást, melyet Szigeti maga is fő ellenfeleként emlegetett.

(2) A marxista irodalomban szokásos módon, ő is ismétlődően felemlíti, hogy a filozófiai problémákat történetileg kell megérteni, mégsem szentel egy pillanatnyi figyelmet sem a tudományfilozófiának a múlt század ötvenes éveitől kibontakozó historicista fordulatának.

Ragaszkodása a pozitivista tudományfilozófia dogmáihoz összefügg alapvető filozófusi beállítódásával, melynek értelmében a tudomány tényleges működésmódjának vizsgálata helyett *a priori* filozófiai sémákat kell használni: így fogalmai, problémakészlete, magyarázatai és kanonizált szerzőinek zárt listája megakadályozza, hogy észlelje az intellektuális kontextus radikális megváltozását. Az egész könyvben a korszak egyetlen problémája kap említésnyi helyet: a *relativizmus*, de ezt is könnyen elintézhetőnek véli azzal a félmondattal, hogy „az állammonopolista kapitalizmus tudományos nagyüzemeinek […] ellentmondásai"-ból származik, vagyis részéről elemzést nem igényel (Szigeti 1984. 26).

II. TUDOMÁNY ÉS PRAXIS: BENCE GYÖRGY

Egészen másként látta ezt az ugyanekkor egy leendő marxista tudományfilozófiához „kritikai előtanulmányokat" végző Bence György, aki szerint a relativizmus (s ellenpárja, a dogmatizmus) a tudományfilozófia kardinális problémája. Kettejük perspektívájának különbözősége legalább két okra vezethető vissza:

[3] Nem lehet tudni, mennyit olvasott ezekből az írásokból. Annyi biztos, hogy Lakatost személyesen ismerte (egyik egyetemi előadásában, melynek magam is hallgatója voltam, „Imre Lakatos"-ként nevét is említette).

(1) Bence a marxizmus más irányzatához tartozott, és
(2) alaposan ismerte a múlt század ötvenes éveitől kibontakozott posztpozitivista tudományfilozófiát.

Az első pont némi kifejtést kíván. Bence Lukács Györgynek a húszas években írott tanulmányai, Korsch, Gramsci és az 1960–1970-es években Zágrábban működött Praxis Kör által fémjelzett praxisfilozófia elveit alkalmazta a tudományra. Az ezen irányzathoz tartozó filozófusok legfőképp abban nem értettek egyet a hagyományos dialektikus materializmus képviselőivel, hogy a filozófia alapkérdése az anyag és tudat viszonya lenne. E tézisnek sem metafizikai, sem ismeretelméleti értelmét nem fogadta el Lukács, aki úgy vélte, a marxizmus nem fogható föl a világban csak minden emberi szándéktól és erőfeszítéstől független törvények működését látó objektivista materializmusként (Lukács 1923/1971. 328–329), mely adekvát episztemikus attitűdnek véli a passzív visszatükrözést. E kontemplatív beállítottsággal szemben Lukács a szubjektum aktivitásának jelentőségét hangsúlyozta. Azt állította, hogy a tudás nem a szubjektumtól elválasztott realitás puszta leképezése, hanem szubjektum és objektum, gondolkodás és lét, elmélet és gyakorlat egysége. Az embernek a környezetéhez való viszonya nem tisztán intellektuális, hanem jórészt egzisztenciális, ezért a világ csak az emberi gyakorlatban és gyakorlat által ismerhető meg (Lukács 1923/1971. 213–215).

Fontos pontokon átalakítva, Bence ezt a nézetrendszert alkalmazta az 1960-as évektől kibontakozó tudományfilozófiai relativizmusra, melynek fő okaként azt a praxisfilozófiai tételt nevezte meg, hogy „minden emberi cselekvés eleve választás" (Bence 1972/1990. 16). Úgy vélte, az elidegenültség körülményei között ez az axióma teljesíthetetlen követelményként jelenik meg. Az elidegenültség ugyanis „olyan társadalmi viszonylatrendszerek kialakulása", „amelyek szisztematikusan megakadályozzák, hogy az emberek tudatosítsák […] a korábbi társadalmi cselekvések eldologiasodott eredményei mögött rejlő teleologikus összefüggéseket" (Bence 1972/1990. 15). A korábbi cselekedetek elveszítik valamikori céljukat és értelmüket, fennmaradt dolgokká válnak, s „ami korábban mint döntés, választás, a célok valóságos kitűzése tudatosodott, később magától értetődő természetességgel megy végbe" (Bence 1972/1990. 14), azaz nem igényel és nem is enged reflexiót, lehetetlenné teszi a választást.

Az elidegenülés és eldologiasodás e lukácsi koncepcióját Bence egy vonatkozásban *kiterjeszti*, egy másikban *módosítja*. A kiterjesztés annak megmutatása, hogy – mivel a megismerés maga is a cselekvésformák egyike – az eldologiasodás megjelenik a tudományban is. Itt is kialakul a mások által előállított tudás késztermékként való hasznosítása, a készséggé tett információfeldolgozás, az előre adott értelmezési sémák alkalmazása, vagyis itt is megfigyelhető a „redukált teleologikus struktúrák" elszaporodása.

Ezzel kapcsolatos Bence két, a tudományfilozófiai relativizmus leküzdését szolgáló módosítása. Az egyik az, hogy az eldologiasodás „*feltétele* a kifejlett formájú teleologikus aktusoknak" (Bence 1972/1990. 15 – kiemelés L. J.), a másik, hogy – szemben a praxisfilozófiában elterjedt értelmezéssel – *az eldologiasodás nem azonosítható az elidegenüléssel*. E két módosításból következően, az eldologiasodásnak pozitív episztemikus szerepe van: kognitív kapacitásokat szabadít fel. A megvalósult korábbi célkitűzés, s a megvalósítás sikeresnek bizonyult módja „korábban mint döntés, választás, a célok valóságos kitűzése tudatosodott", de lassanként „automatikussá válik a hasonló célokra való reagálás" (Bence 1972/1990. 14). A rutinszerűvé vált eljárások szükségtelenné teszik a mérlegelést, így lehetővé válik komplexebb műveletek végrehajtása. Ugyanez történik a tudományban, ahol az ismeretek felhalmozódása, a specializáció redukálja a teleologikus összefüggéseket: a tudósok átveszik egymás eredményeit és sikeres módszereit, a tudományos munka is rutinizálódik, „az átlagos kutató számára mind a megoldandó problémák, mind megoldásuk módszerei készen adódnak" (Bence 1972/1990. 20).

A 19. század elejétől kezdődően, saját intézményrendszerének kialakulása és megszilárdulása nyomán, a tudomány olyan, saját normákat követő tevékenységként tűnt fel, melynek céljait és szabályait kizárólag a tudósok döntései és választásai szabják meg. A rutinszerű, az ember „második természeteként" végzett megismerőtevékenységben elhomályosultak a tudomány „szélesebb teleologikus összefüggései" (Bence 1972/1990. 20). Így jött létre a Bence által *decizionizmusnak* nevezett beállítódás, mely „nem vállalja a maga tartalmi teljességében a filozófiai reflexió feladatát, nem tágítani, nem felbontani akarja a beszűkült teleologikus struktúrákat, hanem csupán ezeken belül igyekszik bizonyos összefüggéseket tudatosítani". Így aztán „az egyes kutató" egyre „kevésbé képes áttekinteni a tudományos tevékenység társadalmi összefüggéseit" (Bence 1972/1990. 21), döntéseit teljesen meghatározatlan aktusokként éli meg.

Bence fő törekvése az, hogy megőrizze az eldologiasodás előnyeit, miközben megszünteti az elidegenülés hátrányait a tudományfilozófiában. Úgy érvel, hogy a decizionizmus egy beszűkült, a tudomány immanens módszereinek elemzésére korlátozott látásmód terméke, melyben a kutatási cél és stratégia kijelölése „puszta döntésként, módszertani megállapodásként jelenik meg" (Bence 1972/1990. 19), s láthatatlanná válik, hogyan függenek össze a módszertani döntések „az emberi cselekvések teleologikus szerkezetével" (Bence 1972/1990. 19). Úgy véli, a gondolat, hogy a tudomány élesen elkülönül a társadalom többi részétől, a szubjektum és objektum metafizikai szeparáltságának evilági manifesztálódása, s ennek folyományaként keletkezik a tágabb kontextust ignoráló decizionizmus számára az a látszat, hogy „egyszerűen választás kérdése, […] milyen stratégia mellett döntünk" (Bence 1972/1990. 27). Holott „a tudomány valóságos céljait" „ténylegesen mindig befolyásolják a nem-tudományos tevékenységek céljai és eredményei" (Bence 1972/1990. 27), így aztán e célok és

az elérésüket lehetővé tevő stratégiák csak a tágabb társadalmi célok összefüggésrendszerében érthetők meg. Mivel a megismerést az emberi praxis egyik formájaként értelmezi, programja az, hogy „a tudománystratégiát a *tudományos tevékenység* és az *egyéb társadalmi tevékenységek* viszonyából" (Bence 1972/1990. 66 – kiemelés L. J.) kell megérteni, vagyis meg kell haladni a „tisztán immanens tudományfilozófiát" (Bence 1972/1990. 29), s az ebből adódó relativizmust. A meghaladás eszközét a történelmi materializmusban látja, így „kritikai előtanulmányai" a termelőeszközök fejlődését állítják a középpontba.

A részletes technikatörténeti áttekintésekben kibontakozó relativizmuskritika azonban két tekintetben is problematikus.

(1) Magáról a *fő kérdésről*, tudniillik *technika és tudomány tartalmi és főleg módszertani kapcsolatáról alig mond valamit*. Még a legkonkrétabb megfogalmazás sem árul el erről többet, mint hogy „a technológiai eljárások érdekes, elvi magyarázatra váró jelenségeket prezentálnak a tudomány számára" (Bence 1972/1990. 203). Nem az a legnagyobb baj ezekkel a megállapításokkal, hogy szegényesek, inkább az, hogy épp a decizionizmus szempontjából döntő pontot nem világítják meg: a tudomány módszertani normái technika általi meghatározásának mikéntjét. Azzal, hogy a technika elméleti magyarázatra váró jelenségeket, explikálást és elemzést igénylő technikai eljárásokat prezentál, legföljebb az elméletileg vizsgálandó problémák számát gyarapítja, de semmiféle tudományos módszertant nem kínál ezek megoldásához, a vonatkozó hipotézisek ellenőrzéséhez, a kialakuló vélekedések igazolásához vagy cáfolásához, holott a decizionizmus épp ez utóbbiakkal kapcsolatos.

(2) A másik (súlyosabb) nehézség az, hogy a *tudományfilozófiai relativizmus előidéző okai közül csak eggyel, a metodológiai normák legitimitásával foglalkozik*. A probléma e leszűkítése teszi látszólag lehetővé számára a hagyományos, kontinuus-kumulatív módon fejlődő, nem relativista tudomány ideáljának a technika fejlődésére hivatkozó megőrzését. A megőrzésre azonban meglehetősen furcsa módot választ, melyet a könyv egyik alfejezetének *(Marx rejtett tudománytörténeti kérdése)* mintájára *Bence rejtett kuhnianizmusának* neveznék. Ennek két fő összetevőjét látom.

Bár a használt terminológia nem teszi ezt szembetűnővé, a tudomány eldologiasodásáról szóló gondolatmenetben jól fölismerhető az a kuhni belátás, hogy a nem vitatott tudáselemek és módszerek fölhalmozódása, vagyis *paradigmák* kialakulása a tudomány működésének fontos jellemzője. A „korábbi teleologikus aktusok eredményeinek önállósulása" (Bence 1972/1990. 15), a kutatás, problémamegoldás rutinszerű sémáinak kialakulása, a készen adott problémák és megoldási minták megjelenése (Bence 1972/1990. 20) paradigmatikus státuszú tudáselemek és módszerek jelenlétét mutatja. Ezt a jelenséget Bence ugyanúgy értelmezi, mint Kuhn, kimondva, hogy az „eldologiasodás, a korábbi tudomá-

nyos tevékenység eredményeinek magától értetődő adottságként való elismerése nélkül *nem volna lehetséges semmiféle haladás*" (Bence 1972/1990. 21 – kiemelés L. J.). Legalábbis a paradigma-fogalom egyik felét felfedezhetjük e szavakban: azt a felét, mely a paradigma által dominált időszakban lehetővé teszi a tudósok számára, hogy problémák és módszerek keresése, mások eredményeinek ismétlése helyett új, a meglévőkhöz hasonló rejtvények szisztematikus feldolgozására koncentrálják erőiket, létrehozva ezáltal egy paradigmán belüli, kontinuus fejlődést.

Látványosan hiányzik azonban a paradigmaelmélet másik fele, az, hogy „a korábbi tudományos tevékenység eredményeinek magától értetődő adottságként való elismerése" (Bence 1972/1990. 21) időnként megszűnik, a paradigma válságba kerül, majd új példázatok körül új „eldologiasult struktúra" alakul ki. A paradigmaváltásokat s a fenyegető relativizmust Bence egy másik kuhni koncepció, nevezetesen a kognitív evolúció sajátos felhasználásával kerüli el.

Könyvének harmadik, a tudomány fejlődését a technikai tudás gyarapodásának összefüggésébe állító részében részletes történeti áttekintést ad a technikának az elméleti tudástól független, „organikus" fejlődéséről. Ennek során a szerszámok különböző változatai alakulnak ki, s e változatok közül kiválasztódik a speciális feladatok elvégzésére legalkalmasabb. Ebben az értelemben a technika egy a körülmények és feladatok által meghatározott, objektív fejlődési utat jár be, s „az ember tudatos tevékenysége […] a szinte *maguktól kitermelődő* előnyös változatoknak a *felismerésében* és *megőrzésében* áll" (Bence 1972/1990. 249 – kiemelés L. J.). Bár emberi beavatkozás, a „felismerés" és „megőrzés" nem jelenti alternatív lehetőségek valódi mérlegelését. A „szinte maguktól kitermelődő" változatok kipróbálása gyakorlati folyamat, melyben megmutatkozik, melyik a legjobb, s az emberi döntés az így létrejövő megőrzésére korlátozódik. A folyamatot a megmunkálandó tárgy és az eszköz fizikai tulajdonságainak kölcsönhatása determinálja. A technika fejlődése ennek köszönhetően mentes a decizionizmustól: a kiválasztás nem személyes mérlegelés, csoportban kialakuló konvenciók, hanem az embertől független fizikai folyamatok függvénye, az eljárás próba szerencse jellegű.

A valóság fizikai tulajdonságai általi meghatározottság Bence értelmezésében akkor is objektívvé, a mesterek elképzeléseitől függetlenné teszi a technika fejlődését, ha az *diszkontinuus*. Úgy látja ugyanis, hogy az empirikus technika fejlődésének általános szabálya a „*szinthez kötöttség*": „a fejlődés minden adott szintjén csak bizonyos *meghatározott módokon* […] lehet elvégezni az *egyáltalán megvalósítható* technikai feladatokat" (Bence 1972/1990. 255–256 – kiemelés L. J.). Bár a „szinthez kötöttség" olyan kulcsfogalom, melynek definiálására nem vállalkozik, a kifejezés okkal idézi föl ismét Kuhn „paradigmáját", sőt, a technikai evolúcióról adott leírásban megjelenik a tudománytörténet egész kuhni mintázata.

Az egyes szinteken a technikai feladatok elvégzésének lehetőségei hierarchikusan rendeződnek, s e hierarchia csúcsán kirajzolódik „egy vagy néhány

optimális lehetőség" (Bence 1972/1990. 256). Ezek azonban csak addig számítanak „optimálisnak", amíg be nem következik egy „*nagy mutáció*" (Bence 1972/1990. 260 – kiemelés L. J.), mely a technikai fejlődés új, más anyagokat és energiaforrást használó szintjét nyitja meg. A mesterek a „nagy mutációval" például a pattintott kőkorszakból a rézkorba, vagy a szél- és vízenergia korszakából az gőzgépek korába kerülnek, s ezzel az optimális eszközök, megoldható feladatok és sikeres megoldási módszerek teljesen új készlete nyílik meg számukra. Természetesen e mutációkat válság-időszak vezeti be. Ahogyan a kuhni „krízis" időszakában világossá válik, hogy a korábbi paradigma nem működik elég hatékonyan, anomáliák keletkeznek, úgy „a mutációt megelőző szinten kialakult technikai teljesítmények valamilyen oknál fogva nem elegendőek az adott kultúra technikai szükségleteinek fedezésére […], ezért a kezdetleges mutáns típus versenyképes lehet a régi, kialakult típusokkal" (Bence 1972/1990. 263). Ezzel előttünk áll „az empirikus technika kvázi-organikus fejlődésé"-nek (Bence 1972/1990. 248 sk.) sémája. A fejlődésnek két típusa különböztethető meg: az adott szinten belül lehetséges legoptimálisabb megoldások kiválasztódása (a paradigmán belüli tudományfejlődés), és a nagy mutációkon keresztül, szintváltásokkal megvalósuló (a paradigmák sora által elért) fejlődés.

Bence történelmi materialista narratívája externalista, amennyiben a tudományban zajló folyamatok immanens magyarázatát a tudományhoz képest külső tényezők (a technikai fejlemények) segítségével értelmezi, ugyanakkor a technikai fejleményekhez „olyan magyarázatokat keres, amelyek magából *a technikai cselekvés belső logikájából* indulnak ki" (Bence 1972/1990. 262 – kiemelés L. J.). Vagyis Bence két feltételezéssel él. Az egyik az, hogy a fizikai valóság adott tulajdonságai meghatározzák, mely technikai megoldások „termelődnek ki" és számítanak „optimálisnak", azaz melyek alkalmazkodnak legjobban a környezethez. A másik az, hogy a technikai cselekvésnek van egy immanens, a társadalmi környezettől független „belső logikája".

E két tényező mintegy *kiemeli a technikai cselekvést annak társadalmi, kulturális és történeti kontextusából*. Ha ehhez hozzátesszük a történelmi materializmust, mely a tudományos eszméket az anyagi élet termelése segítségével értelmezi, előttünk áll Bence megoldása a tudományfilozófiai relativizmusra: a technika fejlődése kontinuus, amennyiben egyre hatékonyabban és egyre magasabb szinten termeli meg az életfeltételeket. E kontinuus, a fizikai valóság és a cselekvés belső logikája által optimális megoldásokhoz vezető technika eredményei meghatározzák a tudományos módszerek megválasztását, s ezáltal a tudományfejlődést is egyenes vonalú fejlődési pályán tartják. Azaz, a történelmi materialista tudományfilozófia másként jár el, mint „a tudományos megismerés *objektív, kumulatív jellegét tagadó* szélsőségesen relativista tudományfilozófusok" (Bence 1972/1990. 130 – kiemelés L. J.). Ők vizsgálódásaikat a tudományban lezajló immanens folyamatokra korlátozzák, ezzel lemondanak arról, hogy „a tudomány

történetét az *objektív megismerés fejlődéseként* jellemezzék" (Bence 1972/1990. 129–130 – kiemelés L. J.). Ha figyelmük kiterjedne a technikai tudásra is, látnák, hogy az erről a szintről „felfelé áramló" ismeretek (Bence 1972/1990. 197), az empirikus technika által prezentált problémák elemzése és általánosítása, a kidolgozott eljárásmódok explicit formájú szabályokká alakítása, a technikai empirizmus enyhítése és fogalmi artikulálása által az elméleti tudományok maguk is részesévé válnak a technikai tudás kumulatív progressziójának.

Úgy látom, ez az elképzelés nem *megoldja*, hanem nagyvonalúan *mellőzi a relativizmust*. Bence feltételezi, hogy a nagy mutációk csak a megoldandó technikai problémák készletét és a megoldási módszereket változtatják meg, de nem eredményeznek módosulást az alapvető metafizikai föltevésekben, a megoldások megítélésénél használt racionalitás normáiban, a percepciókban és a jelenségek osztályozására használt fogalmakban. Nem kínál explicit magyarázatot arra, miért jönnek létre a nagy mutációk, ha nincs változás abban a módban, ahogyan a mesterek szemlélik a világot, ha nem változnak módszereik és fogalmaik (maga Bence ismeri el, hogy a szinten belüli „újításokkal szembeállítva" a nagy mutációk *„rejtélyesnek látszanak"* (Bence 1972/1990. 260 – kiemelés L. J.). Bár világosan kétféle változásról beszél, hisz a kialakult megoldások megőrzése és a szintváltást eredményező nagy mutáció nyilván különböző magyarázatot igényelne, nem tesz kísérletet ilyen magyarázat megalkotására. Arra sem kapunk semmiféle eligazítást, miért nem eredményezik a nagy technikai mutációk és szintváltások a tudományos fogalmak és módszerek radikális megváltozását, ha egyszer a tudomány szorosan összefügg a technikai cselekvés eredményeivel.

Szándéka szerint a technikai tudás olyasféle szerepet tölt be Bence koncepciójában, mint a megfigyelési nyelv a neopozitivista tudománymodellben: a valóság által meghatározott közös médium, mely lehetővé teszi az elméletek lehorgonyzását és fixálását. Ahhoz azonban, hogy a technika valóban képes legyen ezt a szerepet betölteni, választ kell kapnunk néhány kérdésre. Nemcsak arra a föntebb már említettre, hogy

(a) konkrétan hogyan hat a technikai tudás az elméletire, de arra is, hogy
(b) miért nem tükröződnek a nagy mutációk előidézte szintváltások az elméletek fogalmi apparátusában és módszertani elveiben? Továbbá:
(c) pontosan miben különbözik Bencének az elméletekben szublimálódó „technikai tudása" a Kuhn által emlegetett „rejtvényfejtő képességtől"? Utóbbi lineáris fejlődését Kuhn is elismeri, de nem vonja le belőle azt a következtetést, hogy az képes lenne megkötni a fogalmak, perceptuális készségek és módszertani normák változását. Sőt, a rejtvényfejtő képesség növekedése szerinte éppen ezen eszközkészlet ismétlődő lecserélésének a következménye.
(d) Végezetül, Bence nem ad magyarázatot arra, miért szűkíti a relativizmust a módszertani konvenciókkal kapcsolatos decizionizmusra, miért nem

szentel figyelmet a perceptuális, nyelvi-fogalmi összemérhetetlenségnek, miért mentesülnének az elméletekbe transzportált technikai problémák az elméletterheltségtől vagy az aluldeterminánltságtól?

Bence – ellentétben Szigetivel – komoly figyelmet szentelt a posztpozitivisták által feltárt problémáknak, de az indokoltnál sokkal sötétebbnek látta e tudományfilozófia következményeit. Úgy vélte, a „decizionista" tudományfilozófia a „követelődző magabiztosság" és az „anarchisztikus lázadás" szélsőségei (Bence 1972/1990. 167), a módszertani dogmatizmus és parttalan relativizmus közé szorult, így elkerülhetetlenül „élveteg relativizmus"-ba vész, ami csak a tudomány „szélesebb társadalmi összefüggéseinek" a feltárásával küszöbölhető ki (Bence 1972/1990. 169).

Az a remény, hogy ez sikerülhet, Bence némiképp *naiv történészi eljárásából* táplálkozott. Aki kézbe veszi a *Kritikai előtanulmányok*at, hosszas és részletező technikatörténeti áttekintésekkel találkozik. Ezek mindig szekunder forrásokra hagyatkoznak: nem találkozunk eredeti kézműves traktátusok, technológiai előírások vagy mesterségbeli fogásokat, titkokat áthagyományozó kéziratok elemzésével. Bence ráhagyatkozik a meglévő etnográfiai és technikatörténeti irodalomra, s ezzel ráhagyatkozik e szerzők gyakran prezentista történelemfelfogást implikáló fogalmaira, kiválasztási szempontjaira és a jelenhez vezető fejlődést konstruáló narratíváira. Röviden: egy a progresszivitás és kumulativitás jegyében létrehozott történeti hagyomány anyagával véli igazolni a tudomány kumulatív progressziójára vonatkozó tézisét.

III. A TUDOMÁNYOS RACIONALITÁS: FEHÉR MÁRTA

Az efféle körben forgástól Fehér Mártát megóvta az a szerencsés körülmény, hogy tudományfilozófiai gondolatainak kifejtésével párhuzamosan önálló tudománytörténeti kutatásokat is végzett, a múltat nem mások szemüvegén keresztül szemlélte. A tudománytörténészi munka személyes tapasztalattá tette számára azt a kuhni felismerést, hogy a valóságos tudomány egyáltalán nem úgy működik, mint ahogyan a tudományfilozófiai kézikönyvek és a hagyományos tudománytörténet-írás bemutatja. E felismerésből némely tudományfilozófusok arra a következtetésre jutottak, hogy mivel az elméletek változása, igazolása és cáfolása, illetve a felmerülő hipotézisek közötti választás nem rekonstruálható racionális szabályok alkalmazásaként, ezek csakis irracionális aktusok lehetnek. A múlt század hetvenes éveinek tudományfilozófiájában megjelent az a gondolat is, hogy nincs is szükség semmiféle metodológiára, sőt, a kodifikált módszertani szabályok egyenest akadályai a tudomány fejlődésének. Feyerabend hírhedt megfogalmazásában, ha a tudósok mégis ragaszkodnának valamiféle szabályhoz vagy előíráshoz, az csak az lehetne, hogy „bármi mehet".

Mindazonáltal, a tudomány kognitíve sikeres, ami arra utal, hogy valamiféle racionalitás mégiscsak szerepet játszik benne. Ezt a racionalitást keresve Fehér világosan elkülönítette azt a megfigyelést, hogy a tudomány nem kontinuus és kumulatív módon fejlődik, attól a következtetéstől, hogy a fogalomkészlet forradalmi megváltozása a különböző paradigmák között *kommunikációs zárlatot* hoz létre. Érvelésének középponti gondolata az, hogy bár az elméletek megváltozásával valóban együtt jár a fontos elméleti terminusok jelentésének változása, ez csak a jelentésváltozás Feyerabend-féle felfogása esetén eredményezi azt, hogy a szomszédos paradigmák képviselői nem érthetik meg egymást. E felfogás monolit egységekként kezeli a terminusok jelentését, olyan képződményekként, amelyek az elméletek lecserélésével egy csapásra, teljes egészükben mássá válnak.

Fehér két ponton módosítja ezt a szemantikát. Egyfelől megmutatja (Fehér 1983. 167 sk.), hogy a jelentés fogalmának Frege és Carnap által megkezdett, majd Donnellan, illetve Kripke és Putnam által folytatott tagolása (az értelem és referencia, majd az azonosító és leíró funkció elkülönítése) továbbvihető, s kimutatható egy a nyelvhasználóknak a referenciával kapcsolatos ontológiai föltevéseit tartalmazó „egzisztenciális komponens" léte is (Fehér 1984/2000. 66). Másfelől demonstrálja, hogy a jelentés komponensei egymástól függetlenül is változhatnak, így a tudományos forradalomnak lehet az a következménye, hogy a tudósok többé nem hisznek egy entitás létében, de a rá referáló terminus deskriptív és azonosító funkciója változatlan marad. Ugyanígy az is előfordulhat, hogy a leíró és az egzisztenciális összetevő marad meg, de a terminus már más létezőt azonosít, vagy a referenciák tulajdonságaira vonatkozó föltevések átalakulnak, de a létezésükkel kapcsolatos elkötelezettség nem. A jelentésfelfogás e két módosítása értelmében, az elméletváltozás diszkontinuus jellege ellenére, „a tudósok képesek fenntartani egy részleges extenzionális (referenciális), valamint egy részleges intenzionális folytonosságot" (Fehér 1984/2000. 77), így „a jelentésváltozás tézise nem vezet olyan komoly következményekhez, mint Feyerabend feltételezi" (Fehér 1984/2000. 76).

Fehér elegáns szemantikai megoldása védhetővé teszi azt az álláspontot, hogy „a […] kumulatív tudományfejlődés koncepció feladása […] nem vonja maga után az egymást követő elméletek inkommenzurábilitásának (és a tudománytörténeti relativizmus) álláspontjának elfogadását" (Fehér 1983. 164). A jelentés fogalmának és változásának szemantikai tagoltsága biztosítja az élesen különböző elméleti és fogalmi keretekben gondolkozó tudósok közötti diszkusszió lehetőségét. Mivel „az egy diszciplínához tartozó, történetileg egymást követő tudományos elméletek között *van* bizonyos referenciális invariancia" (Fehér 1983. 178), akár radikálisan különböző elméletek képviselői is képesek lehetnek egymás vélekedéseinek megértésére. Ennek köszönhetően az összemérhetetlen elméletek lehetnek egymás riválisai, s abban az értelemben lehetnek összehasonlíthatók, hogy szemantikai és pragmatikai eszközökkel azonosítható entitásokról

tesznek különböző állításokat. Ez megóvja a tudományfilozófust attól a rossz alternatívától, hogy a racionalitás megőrzése érdekében vagy a tudomány kumulativitását és kontinuitását kell (a tudománytörténeti tények ellenére) védelmeznie, vagy kénytelen feladni a közös racionalitást, s elfogadni a szélsőséges, a kommunikáció és megértés lehetetlenségét is tartalmazó relativizmust.[4]

Figyeljünk fel arra a fontos tényre, hogy Fehér megoldása nem tisztán szemantikai. A jelentés egzisztenciális komponensét nem immanens szemantikai szabályok, hanem ontológiai elköteleződések fixálják. E meggyőződések a közösség életfolyamatában, társadalmi viszonyrendszerében, a vallási elképzelések, általános metafizikai bizonyosságok történetileg hagyományozódó és kulturálisan formált komplexumában alakulnak ki s nyernek fundamentális jelentőséget. És a konkrét ontológiai elköteleződések nem a nyelvben kifejeződő egyedüli metafizikai nézetek. Fehér megmutatja, hogy az analitikus állításokat sem „a nyelv immanens törvényei" (Fehér 1983. 136) különítik el a szintetikusaktól. Amellett hoz fel nehezen ignorálható érveket, hogy „a világra vonatkozó alap-elképzelésünk" részét képezi, hogy mit tekintünk lehetségesnek, egyáltalán, mi számít lehetséges világnak (Fehér 1983. 139). Az efféle meggyőződések ugyancsak „az életmód közösségében" (Fehér 1983. 136) gyökereznek, s „az analitikus állítások adják meg azt az alapvető koordináta-rendszert, amelyben a tényleges világot leírhatjuk. Az pedig, hogy mely állítások feszítik ki ezt az alapvető rendszert, az történetileg és szociológiailag meghatározott […] az »analitikus« állítások […] az adott társadalmi praxisban kitermelődött, az adott kereteken belül meg nem kérdőjelezhető, ezért *a priori* bizonyosságokat fejezik ki" (Fehér 1983. 140).

A „praxis" fogalmának fölbukkanása azt sugallja, hogy Fehér tudományfelfogása rokonságot mutat Bencéével, s ez az érzés nem is teljesen alaptalan. Azonban azt, hogy e hasonlóság konkrétan miben áll, az itt tárgyalt három szerző tudásszociológiai nézeteinek kontextusában érdemes vizsgálni.

IV. TUDÁSSZOCIOLÓGIAI POZÍCIÓK

Bármily meglepő, Szigeti könyvéből kiolvashatók egy minimalista tudásszociológia tézisei. Magát a kifejezést nem használja, de az „objektivitás" sűrűn előforduló fogalmában benne van az a marxi gondolat, hogy a társadalmi helyzet közrehat a gondolkodás formálásában, az életviszonyok és az eszmék kölcsönösen összefüggenek, az anyagi élet termelésének módja megmutatkozik a világlátás-

[4] Érdemes megjegyezni, hogy Fehér további, a természetfilozófia Galilei és Newton által végrehajtott radikális átalakításával vagy alternatív episztemológiai keretek (hermetizmus) létrehozásával foglalkozó tudománytörténészi munkássága kifejezetten a tudomány nemkumulatív és diszkontinuus voltának, ugyanakkor a megértés lehetőségének elfogadásán alapszik.

ban. Marx ezt az összefüggést nem terjesztette ki a tudományra, de Szigeti igen. Elképzelését leginkább *„negatív tudásszociológiának”* nevezhetnénk, minthogy nem arra vonatkozik, hogyan teremti meg a társadalom a gondolkodás feltételrendszerét, hanem arra, miként torzítják el a naturális megismerő képességet az érdekek, a társadalmi helyzettől függően alakuló hamis tudat. Van azonban egy csoport, melynek különleges társadalmi pozíciója lehetővé teszi, hogy a mindenkiben meglévő univerzális észt torzítás nélkül használja, azaz objektív módon lássa a világot. Ez a csoport a proletariátus, melyet „osztályérdekei” egyenesen „rákényszerítenek”, hogy „jelenével éppúgy *illúziók nélkül* vessen számot, mint történelmi jövőjével” (Szigeti 1984. 39 – kiemelés L. J.).

A részérdekek torzító hatása mintegy fragmentálja az univerzális emberi észt, az uralmi viszonyok létrehozzák a maguk ideológiáit és intézményeit, megteremtve ezáltal a valóság nem-objektív szemléletmódjait. Speciális társadalmi helyzetéből következően a proletariátus megismerő képességét nem torzítják az egzisztenciális körülmények által meghatározott részérdekek, partikuláris törekvések és illúziók. Az e csoport által képviselt „össztársadalmi érdek uralma mellett kibővül […], el is mélyül, gyökeresen *megváltozik a racionalitás* addig uralkodott formája, részleges jellege” (Szigeti 1984. 178 – kiemelés L. J.). Az egyes társadalmi csoportok részleges érdekekeinek nyomásától való megszabadulás megnyitja az általános emberi racionalitás érvényesülésének, a valódi tudomány kialakításának lehetőségét. A partikuláris érdekviszonyokon való felülemelkedésnek köszönhetően eltűnik a „parciális racionalizmus”, s helyébe „univerzális intellektualizmus” lép (Szigeti 1984. 178).[5] Az össztársadalom érdekeivel való azonosulás által létrehozott *illúziómentesség* és az *univerzális intellektualizmus* a megismerés teljesen új, „kollektív szubjektum”-ának (Szigeti 1984. 34) két fő attribútuma. E szubjektum, a számára lehetségessé vált „kritikai tudományos szellem” (Szigeti 1984. 34) által torzításmentesen „tükrözi vissza” a valóságot, így igaz s a marxista dialektika által igazolt vélekedéseket állít elő.

Ezen a tudásszociológiai alapon hivatkozik Szigeti visszatérően Leninre, aki szerint „a marxizmus tanítása mindenható, mert igaz” (Szigeti 1984. 34). A vázolt tudásszociológiai kontextusba illesztve az idézet nem egyszerű tekintélyérv: a (közelebbről meg nem határozott értelemben) a proletariátushoz tartozó Lenin éppúgy, mint a marxizmus más klasszikusai, társadalmi helyzetéből következően képes volt torzításmentesen meglátni magát a valóságot. Ebben a meggyőződésben gyökerezik Szigeti érvelésmódja: a marxizmus klasszikusaira való hivatkozások, a tőlük származó idézetek minden esetben döntő érvként, végső konklúzióként szerepelnek művében. Ha nem akarjuk ezt elemi érvelési hibaként elintézni, visszatérésnek tekinthetjük a racionalitás premodern normájához, melynek értelmében a tekintélyekre való hivatkozás legitim érvet szol-

[5] Szigeti szinonimaként használja a „racionalitás” és „racionalizmus” terminust (vö. Szigeti 1991).

gáltat. Ezt az érvelésmódot a társadalom a középkorban (Szigetiétől eltérő megfontolások alapján) érvényesnek tekintette, azaz racionálisnak számított. Nem kevéssé ironikus, hogy a saját illúziója szerint univerzális racionalitást képviselő Szigeti érvelésmódja éppenséggel azt demonstrálja, hogy a racionalitás társadalom- és kultúrafüggő.

Bence, aki ugyancsak támaszkodott egyfajta tudásszociológiára, nem alkalmazott ilyen érveket. Ugyan a „tudományszociológia" terminust használja, de a tudomány intézményrendszerének szociológiai elemzése helyett annak a „fő tézisnek" a kidolgozásán fáradozik, mely szerint a tudomány fejlődésével kapcsolatos kérdéseket „csak a tudomány szélesebb társadalmi kontextusának figyelembevételével lehet megválaszolni" (Bence 1972/1990. 70). Láttuk, hogy ezt a társadalmi kontextust ténylegesen úgy konkretizálja, hogy a tudomány fejlődését „a technikai tudás összefüggésében" vizsgálja (Bence 1972/1990. III. rész), azaz, a tudásszociológiailag vizsgálandó kontextust rövid úton a technikai környezetre redukálja. Ennek az a következménye, hogy szem elől veszíti a társadalom sokszorosan bonyolultabb érdek-, érték- és célösszefüggéseit, s ezáltal a tudomány és a társadalom közötti viszonyrendszer nagyon leegyszerűsödik. De még az így kialakuló egytényezős magyarázat is homályba vész azáltal, hogy végül a döntő mozzanat, a technika és a tudomány közötti kapcsolat részleteiben kidolgozatlan marad. Az, hogy maga Bence is elégedetlen lehetett az eredménynyel, jól látszik abból, hogy míg eleinte a redukált teleologikus struktúrák teljes alakra hozását várta a külső kontextus bevonásától, a könyv végére megelégedett azzal a sovány, s a megelőző fejtegetések nélkül is nyilvánvaló általánossággal, hogy „az elméleti paradigmák fejlődését nemcsak a tudományos módszer határozza meg, hanem *a technikai tudás területéről érkező impulzusok is befolyásolják*" (Bence 1972/1990. 291 – kiemelés L. J.).

Bence tudásszociológiája érintetlenül hagyja a racionalitást. A relativizmus elleni stratégiája csak akkor működik, ha élünk azzal a – hagyományos tudományfilozófiától örökölt – föltevéssel, hogy a technika „nagy mutációi" és „szintváltásai" nem föltételezik s nem is iniciálják a racionalitás megváltozását. Sőt, a technika evolúciós folyamatként bemutatott fejlődése csak azon további föltevés mellett szolgálhat a tudomány objektív, kumulatív fejlődésének biztosítékaként, hogy a technikai fejleményeket megítélő ész nincs belevonva a történeti változásba, a racionalitás nem része a „szélesebb társadalmi összefüggéseknek", hanem metafizikailag adott. A technikai cselekvés alapvetően „naturális jellegű" (Bence 1972/1990. 233), Bence ki nem fejtett és alá nem támasztott föltevése szerint, saját logikával s a fizikai valósághoz való optimális alkalmazkodás képességével bír, s ezért képes a racionalitás állandó, független mércéjeként szolgálni.

Ezt az abszolút státuszt Bence csak azon az áron feltételezheti, hogy „elfeledkezik" saját megállapításáról, miszerint a technikának van egy, annak „materiális komponensével" egyenrangú, „*procedurális komponense*" is (Bence 1972/1990.

227). A termelőeszközök közé nemcsak a szerszámok tartoznak, de az embernek a legalkalmasabb szerszámok kialakításához szükséges ügyessége és kreativitása is. E procedurális összetevőt „*társadalmilag meghatározott* szabályok" (Bence 1972/1990. 230 – kiemelés L. J.) definiálják, melyek előírják az egyes munkafolyamatokat, az anyagokkal való leghatékonyabb bánásmódot, kiválasztják a konkrét célra legmegfelelőbb szerszámokat, stb. A közös szabályrendszer formálja a munkatevékenység konkrét szituációiban meghozandó döntéseket, ahogyan a végtelen sokféle konkrét szituációban megtalált megoldások is visszahatnak a szabályok kifinomultságára. E szabályok „elsődlegesen társadalmi normaként funkcionálnak – írja Bence –, vagyis *a technikai cselekvés* nem tisztán célracionális, hanem inkább értékracionális *cselekvés*" (Bence 1972/1990. 234 – kiemelés L. J.). Gondolatmenetének egy másik pontján úgy nyilatkozik, hogy a „konkrét-gyakorlatias technikai tudás" ugyanúgy „nagy *kulturális hagyomány*", mint az „általános elvekből kiinduló természetmagyarázat" (Bence 1972/1990. 210 – kiemelés L. J.).

Mindezek alapján a technikai tudás sem lehet mentes a társadalmi hatásoktól és a történelmi változástól, vagyis nem szolgálhat szilárd és állandó támaszként az elméletek számára. Hogyan is lehetne ez másként, ha – Bence praxisfilozófiai kiindulópontjának értelmében – a megismerés és a technika nem fajtájában különböző aktivitás (kontempláció, illetve cselekvés), hanem egyaránt társadalmi cselekvés. Amikor azonban Bence a technikatörténetet a relativizmus ellen használja, eltekint az értékracionális jellegtől, s a technika materiális komponensének azt a jellemzőjét állítja előtérbe, hogy az „természeti tényezők felhasználásával fizikai illetve biológiai hatásokat produkál" (Bence 1972/1990. 230), eljárásait a valóság adott tulajdonságai és a cselekvés „belső logikája" határozza meg.

Emlékezete azért működik ilyen szelektív módon, mert egész gondolkodásának általános fogalmi kerete, a történelmi materializmus ezt teszi lehetővé számára. E történetfilozófiai séma alaptétele az, hogy a történelmet a termelőerők fejlődése s a termelési viszonyok ezzel összefüggő konfliktusai mozgatják. Ezzel összhangban, a hasonló módon magyarázott tudományfejlődés anyagi mozgatóit kereste s találta meg a technikában. Kétségtelen, hogy a technika története progresszív, de Bencének nem sikerült megmutatnia sem azt, hogyan és miért következnek be benne a „nagy mutációk" (azaz, milyen értelemben tekinthető a technikai progresszió kumulatívnak), sem azt, hogy a technika fejlődése konkrétan hogyan kapcsolható össze a tudományos eszmék, fogalmak és módszerek változásával, hogyan teszi azt kontinuussá.

A technikai racionalitás társadalomfüggetlenségének föltevése világossá teszi, hogy Bence történelmi materializmusa tudásszociológiai értelemben *látszat-externalizmus*: azt ígéri, hogy „a tevékenységet az egyéb társadalmi tevékenységgel való összefüggésében és ellentétében" vizsgálja (Bence 1972/1990. 129), de végül megmarad a „naturális jellegű" technikai cselekvésnél, melynek saját „belső logikája" van. Miért reagálna az így felfogott technika eredményeire a

paradigma másként, mint bármely kísérleti eredményre, mely ugyancsak a materiális világ tulajdonságairól, erőiről, hatásairól szolgáltat adatokat? A paradigma a technikai megoldásokat ugyanúgy kezeli, mint a többi empirikus adatot: ha tudja, beépíti a normál tudományba, ha nem, akkor anomáliaként későbbi értelmezésre félreteszi, vagy felhasználja egy tudományos forradalomhoz. A technika nem jelent az empirikus adatokhoz való általános viszonyhoz képest valami külsőt, objektívet, így nem is szabhat gátat a relativizmusnak. És, ha élhetünk az ész univerzális jellegének föltevésével a technikai fejlődés esetében, miért ne élhetnénk ugyanezzel közvetlenül a tudomány esetében? Összefoglalva, Bence történelmi materializmusa nem *föltárja* a racionalitás külső, nem pszichológiai feltételrendszerét, hanem *feltételezi* a technikai cselekvést vezető racionalitás naturálisan *adott voltát*, nem megoldja a relativizmusproblémát, hanem eleve megoldottnak tekinti: *látszatexternalizmusa* nem különbözik alapvetően Szigeti *dogmatikus abszolutizmusától*.

Mindkettőjüktől eltérően Fehér – a tudásszociológia úgynevezett „erős programját" továbbgondolva – abból indul ki, hogy maguk a racionalitás standardjai társadalmi képződmények. Az, hogy mi számít evidensnek, megváltoztathatatlannak, adottnak, ésszerűnek, olyan meggyőződés, mely a társadalom komplex életfolyamatában alakul ki. A munka, a fizikai világ erőivel és anyagaival való megküzdés e komplexum része, s nem a magában való realitás közvetlen megmutatkozása. Tekintve, hogy a racionalitás standardjai maguk is ebben a rengeteg tényező együtthatásából álló folyamatban jönnek létre, Fehér externalizmusa valódi, a tudásszociológiai szempont alkalmazása új paradigmát teremt a tudományfilozófiában. Olyan paradigmát, melyben a tudomány *diszkontinuus* és *nem kumulatív fejlődése* nem eredményez szélsőséges *relativizmust*. Ezt két tényező teszi számára lehetővé: egyik a már tárgyalt differenciált jelentésfelfogás, a másik a racionalitás fogalmának átértelmezése.

Fehér meggyőzően érvel amellett, hogy a pozitivizmussal látszólag legradikálisabban szakító Feyerabend episztemológiai anarchizmusa abból fakad, hogy „a tudomány tényleges gyakorlatát" „a pozitivista jusztifikacionizmus követelményeivel" szembesíti, a fejlődést annak mércéjével méri (Fehér 1983. 43; vö. 63, 1. jegyzet). Ragaszkodik az igazolás pozitivista normáihoz, a megismerés társadalomfüggetlenségének követelményéhez és invariáns szabálykészletéhez, s anarchizmusa eltúlzott reakció arra, hogy e mércével mérve a valóságos tudomány esendőnek mutatkozik. Fehér úgy látja, hogy az így létrejövő *terméketlen relativizmus* a racionalitással kapcsolatos dogmatikus abszolutizmus feladásával, konkrétan arról a meggyőződésről való lemondással kerülhető el, melyen Feyerabendnek „a tudományfejlődés irracionális voltára […] vonatkozó álláspontja […] nyugszik". Ez a meggyőződés „a »*racionális*« és a »*logikai*« pozitivista eredetű *azonosítása*" (Fehér 1983. 163 – kiemelés L. J.).

Fehér szerint ez a kettő megkülönböztetendő: abból, hogy a tudomány fejlődése nem rekonstruálható úgy, hogy a korábbi elméletek levezethetők a későb-

biekből, az elméletválasztás, a magyarázat, az igazolás és cáfolás nem tekinthető logikai következtetésnek, nem következik, hogy a tudományos megismerés működése „racionálisan megragadhatatlan" (Fehér 1983. 163). A megragadáshoz azonban „fel kell adnunk az *univerzális* és *tisztán intellektuális* racionalitás-fogalom kutatását" (Fehér 1985. 20 – kiemelés L. J.), s el kell fogadnunk, hogy azt, mi tekinthető racionálisnak, nem a logika, hanem a társadalmi együttélés során létrejövő szokások, konvenciók határozzák meg: „fundamentális konceptuális hálónk és perceptuális kompetenciánk" ugyanúgy társadalmilag meghatározott, mint „a tudomány céljai" és „eszközei (módszerei)" (Fehér 1985. 19). A racionalitás nem igazolható önmagával, azaz az érvényesnek érzett logikai relációkkal, csak szociológiai vizsgálattal, mely feltárja a normák keletkezésének és legitimációjának társadalmi gyökereit, s megmutatja, hogy ezeket nem valami „belső logika" igazolja, hanem az, hogy úgy ítéljük meg, ezek „a társadalom számára jelenleg rendelkezésre álló legjobb eszközök" (Fehér 1985. 20).

A tudásszociológiailag megalapozott ismeretelmélet Fehér szerint lehetővé teszi, hogy a terméketlen relativizmust *termékeny relativizmus*sal helyettesítsük. Ez a „bármi elmegy" elve helyett az aktuálisan elérhető legjobb metodológia kiválasztását tűzi ki célul. Itt nyer jelentőséget a nyelvi-fogalmi összemérhetetlenség kezelésére kidolgozott szemantikai koncepció. Azt viszonylag könnyen elfogadjuk, hogy „a (természetes) nyelv […] alapvető társadalmi tevékenységformák, tapasztalatok és ismeretek objektivációja" (Fehér 1983. 144), de annak megmutatása részletes érvelést igényel, hogy a tudomány nyelve sem úgy működik, mint a formális nyelvek: itt sincsenek elfogadott jelentésposztulátumok, egyértelmű definíciók, éles kontúrokkal bíró fogalmak. A tudomány nyelvében is van pontatlanság, a jelentések „homályosak" (Fehér 1983. 155), s működik a folyamatos jelentésváltozás „organikus folyamata" (Fehér 1983. 156). A terminusok jelentésének egzisztenciális komponensében a nyelvhasználó közösségben kialakult metafizikai elköteleződések öltenek testet (Fehér 1983. 145), s az analitikus állításoknak a közösség által elfogadott készlete egy „történetileg és szociológiailag meghatározott" „koordináta-rendszert" biztosít a világ leírásához. A tagolt jelentésfogalom lehetővé teszi a „legjobb" módszerek és vélekedések kiválasztását, mert nem zárja ki az egyidejű elméletek összehasonlíthatóságát s a fogalmi megérthetőséget. Racionálisan diszkutálható, hogy az összemérhetetlen módszerek és fogalmak melyik készlete alkalmazható jobban az ismert (létezőnek tekintett, de különböző tulajdonságokkal rendelkező) entitások értelmezésére, a jelenségek magyarázatára és előrejelzésére. Ennek következtében a szemantikai inkommenzurábilitás elképzelése nem egyéb, mint „inadekvát logikai konstrukció" (Fehér 1983. 157).

A Fehér által javasolt termékeny relativizmus nemcsak realistább a dogmatikus abszolutizmus követelményénél, de képes számot vetni a tudás történeti változékonyságával, képes megérteni és hasznosítani a más társadalmakban kitermelődő, más fogalmi és módszertani keretekben kialakuló alternatív

értelmezéseket. Termékeny voltát annak köszönheti, hogy a valóság többféle artikulálási és értelmezési lehetőségét teszi hozzáférhetővé, ezáltal stimulálja komplexebb elképzelések kialakítását.

V. KONKLÚZIÓ

Az 1970–1980-as évek Magyarországán kialakult három tudományfelfogás különbözősége a *racionalitásról* alkotott fogalmaik eltérő voltában gyökerezik. Szigeti reflektálatlanul képviselte a hagyományos abszolutizmust és történetietlenséget, mely szerint a racionalitás normái *a priori* adottak, s intuitíve beláthatók. Bence szerint, ha pusztán az elméleti tudományokat vesszük, könnyen süllyedünk decizionizmusba, de a materiális világ megfelelő alapzatot biztosít a racionalitás invariáns standardjainak fixálásához. Az ő látszatexternalizmusától eltérően Fehér megmutatta, hogy az ész normái történetileg változó társadalmi normák.

A racionalitás felfogásával szorosan korrelál a *tudományfejlődésről* alkotott kép. Szigeti horizontján meg sem jelenik az a lehetőség, hogy e fejlődés esetleg nem kumulatív. Bence számol ezzel, de úgy véli, a történelmi materializmus képes leszámolni a decizionizmussal, s így a relativizmussal. Mindkettőjükkel szemben, Fehér egyszerűen „mítosznak" tekinti a kumulativitást (Fehér 1973), de megmutatja, hogy ennek elveszése nem eredményez terméketlen relativizmust.

A racionalitással kapcsolatos filozófiai álláspontok különbözőségében voltaképpen a marxizmushoz való viszonyulások különbözősége manifesztálódik. Szigeti szcientizmusa a 19. századi ortodox dialektikus materializmusban gyökerezik, mely szerint a megismerés helyesen használt szubjektív dialektikája a világ objektív dialektikájának visszatükrözése (Szigeti 1984. 14). A tudomány magától értetődően belesimul ebbe a dialektikába, így önálló tudományfilozófiára nincs is szükség. Ennek megfelelően Szigeti nem tudományfilozófiai művet ír, hanem a dialektikus materializmus keretén belül fejt ki (illetve részben implikál) egy filozófiai koncepciót a tudományról mint a forradalmian „új filozófia" alapjáról (Szigeti 1984. 13).

A marxizmus praxisfilozófiai irányzatát tudományfilozófiai irányba továbbgondoló Bence jelentős erőfeszítéseket tett a kontempláló szubjektumban visszatükröződő objektum megismerés-koncepciójának meghaladásáért. Ő sem vágott bele egy tudományfilozófia kidolgozásába, csupán kritikai előtanulmányokat végzett, melyek egyetlen célt szolgáltak, az általa már igen korán (Bence 1965) érzékelt válság veszélyes következményének, a relativizmusnak az elkerülését. Ennek érdekében a történelmi materializmushoz folyamodott, de mivel ez ugyanúgy feltételezte az univerzális és változatlan racionalitást, mint Szigeti dialektikus materializmusa, vállalkozása kudarcra volt ítélve.

A dolog felszínét tekintve a korszak harmadik tudományfilozófusa, Fehér Márta abban különbözött két kortársától, hogy jóval távolabb állt a marxizmus-

tól, mint ők. Ugyanakkor nála is kimutatható a részben marxista gyökerű tudásszociológia hatása, melynek nyomán ő arra a meggyőződésre jutott, hogy az ész nem metafizikailag adott, hanem a társadalomban kialakuló normák által meghatározott kulturális képződmény. Noha ezáltal a racionalitás invariáns és univerzális jellege eltűnik, Fehér sikeresen elkerülte a terméketlen relativizmust.

IRODALOM

Bence György 1965. A tudományfejlődés „logikája" a neopozitivitmusban. *Magyar Filozófiai Szemle*. 9/4. 625–659.

Bence György 1972/1990. *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet.

Boros Gábor (szerk.) 2010. *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*. Budapest, L'Harmattan.

Faragó-Szabó István 2010. Az Altrichter-kör. In Boros Gábor (szerk.) 2010. 130–136.

Fehér Márta 1973. A tudományfejlődés kumulativitásának mítosza. *Világosság*. 14/8–9. 469–476.

Fehér Márta 1983. *A tudományfejlődés kérdőjelei*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Fehér Márta 1984/2000. Jelentésváltozás és tudományos realizmus. In Ruzsa Imre (szerk.) *Tertium non datur. Válogatott logikai-metodológiai tanulmányok 1984–1990*. Budapest, Osiris. (Első megjelenés: *Tertium non datur*. 1. 41–82.)

Fehér Márta 1985. Naturalizált versus szocializált episztemológia (A tudományos metodológiák szociológiai értelmezéséről). *Filozófiai Figyelő*. 7/3. 9–22.

Fehér Márta 2010. Kettős kötésben. In Boros Gábor (szerk.) 2010. 299–307.

Lukács György 1923/1971. Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. Fordította Tandori Dezső. In Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető. 319–509.

Szigeti József 1984. *A tudományos gondolkodás forradalma I*. Budapest, Kossuth.

Szigeti József 1991. *Racionalizmus és irracionalizmus dialektikája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Tverdota Gábor

Mannheim Károly mint transzdiszciplináris gondolkodó és az értelmiségszociológia problémája

E tanulmány az utóbbi másfél évtizedben megindult, némi nyomatékkal „Mannheim-reneszánsznak" nevezhető recepciós folyamat egyik fő tendenciájával kíván foglalkozni. E tendencia két, világosan elkülöníthető vonulatra oszlik. Közös pontjuk, hogy Mannheimet határozottan ki akarják szabadítani a *klasszikusok* panteonjából, amit úgy is ki lehet fejezni, hogy mindkét vonulat Mannheim *aktualitását* állítja. Ami a kettőt *megkülönbözteti* egymástól, az, hogy Mannheim munkásságának eltérő aspektusaira helyezik a hangsúlyt. Ettől függetlenül, mindkét vonulat szükségképp érinti a másik által tárgyalt problémákat, s ebből kifolyólag egyesülésük a jövőben nem kizárt. Az első tendenciát Mannheim *tudományos* – pontosabban *„diszciplináris" – alkalmazhatósága* érdekli, míg a második, Mannheim gondolkodásának *transzdiszciplináris* vonásait hangsúlyozza. Az, hogy tanulmányomban Mannheim aktualitásának így bemutatott kérdését elsősorban az értelmiségszociológia felől közelítem meg, nem véletlen, s a tanulmány világossá fogja tenni, hogy miért e területre összpontosítva vetem fel a problémát.

I. MANNHEIM AKTUALITÁSA MINT „DISZCIPLINÁRIS ALKALMAZHATÓSÁG"

Mannheim aktualitásának első megközelítését jól foglalja össze Ralf Bohnsack kortárs német szociológus kijelentése, mely szerint „klasszikus szerzőknek abban a mértékben tulajdoníthatunk [tudományos] státuszt és elméleti értéket, amennyiben elméleti kategóriáik és explicit vagy implicit metodológiai útmutatásaik döntő ösztönzéseket szolgáltatnak a jelenleg folyó (empirikus) kutatás számára" (Bohnsack 2018. 199). E praktikusan orientált felfogás számára egy szerző munkásságának értékét aktuális tudományos „alkalmazhatósága" adja meg. Bohnsack azon ritka szerzők közé tartozik, akik nemcsak elvileg tartják aktuálisnak Mannheimet, hanem ténylegesen beépítik a tudásszociológia atyjának alapvető kategóriáit saját kutatási programjukba. Bár Bohnsack magára mint Mannheim tudásszociológiájának valódi (és egyetlen igazi) örökösére tekint,

véleményem szerint ebben túloz, mert a mannheimi tudásszociológiának csak egyes, az ő számára jelentőségteljes aspektusait építi be a munkásságába, a többit pedig vagy figyelmen kívül hagyja, vagy kifejezetten félreértelmezi. Erre a tanulmány végén visszatérek.

Bohnsack munkássága mellett és azt megelőzően Mannheimet elsősorban három szakterületen tekintették az előbb vázolt értelemben aktuálisnak: a nemzedékkutatás, a művészetszociológia, illetve az értelmiségszociológia területein. Jelen tanulmányban csak a harmadik esettel szeretnék foglalkozni: miben áll az önmagát *szakterületként* értelmező értelmiségszociológia szempontjából Mannheim aktualitása.

Charles Kurzman és Lynn Owens 2002-ben megjelent mérvadó áttekintő cikke az értelmiségszociológiai irodalmat – melynek keletkezését a szerzők a huszadik század elejére teszik – három kategóriára osztják fel, méghozzá azon kritérium alapján, hogy egy adott szerző milyen jellegű viszonyt állapít meg az értelmiség csoportjai és az osztályokba tagozódó társadalom egésze, valamint a politikai hatalom gyakorlói között (Kurzman–Owens 2002. 64–68). E szerint az osztályozás szerint az értelmiséget lehet (1) viszonylag zárt, osztályszerű képződménynek tekinteni, amely a többi osztály formálódási logikájától ugyan eltérő logika alapján szerveződik, de mégis osztályjellegűként írható le (ez a nézet az értelmiség *autonómiáját* posztulálja); (2) az értelmiséget lehet, éppen ellenkezőleg, olyan önállótlan, *heteronóm*, rétegszerű képződményként kezelni, amit az osztályok úgymond „kiválasztanak" magukból és saját céljaikra használnak fel; vagyis az értelmiség jelensége megértéséhez, e paradigma szerint, az osztályképződés logikáján keresztül vezet az út. (3) A harmadik variáns szerint az értelmiség sem nem osztály, sem nem heterogén formáció, hanem egy *sui generis* társadalmi kategória, amely értelmezhetetlen (vagy csak részben értelmezhető) az osztályrétegeződés és az osztályharc logikái szerint.

Kurzman és Owens mindhárom típushoz hozzárendelnek egy szerintük paradigmatikus és hagyományalapító szerzőt: az első megközelítéshez, amelyet *class-in-themselves*nek, vagyis „önmagában osztályt alkotónak" neveznek, Julien Benda nevét társítják, elsősorban *Az írástudók árulása* (1927) című munkája alapján. A második, *class-bound*nak, „vagyis osztályokhoz kötöttnek" nevezett típus reprezentánsának Antonio Gramscit teszik, az értelmiségiek organikus voltának tézise miatt. A harmadik, *class-less*nek, tehát „osztály nélkülinek" nevezett típus atyja a szerzők szerint Mannheim Károly, paradigmája pedig a *freischwebende Intelligenz*, vagyis a „szabadon lebegő értelmiség" kategóriája.

Kurzman és Owens cikkét nagyon jelentős teljesítménynek tartom. Ennek ellenére, mint minden ilyen jellegű vállalkozás esetében, több kritikát meg lehet fogalmazni vele szemben. Én itt csak a Mannheimre vonatkozó problémákat szeretném megvizsgálni.

Tömören kifejezve, Kurzman és Owens Mannheim-értelmezésével az a baj, hogy bár a szerzőknek abban igazuk van, hogy Mannheim a két másik paradig-

matikus elképzeléssel szemben önálló alternatívát hozott létre, abban tévednek, hogy ezt az alternatívát valamiféle *tertium datur*-elv kifejezésének tekintik, mintha Mannheim azt mondta volna, hogy az értelmiség *sem nem* heterogén szatellit, *sem nem* homogén osztály, hanem valamiféle harmadik, nehezen megfogható, *köztes* entitás. Véleményem szerint Mannheim éppen ellenkezőképp jár el az *Ideológia és utópiá*ban, ahol „*sem-sem-és-mégis*" alapon, vagyis inkább *dialektikus szintézis* útján „szünteti meg megőrizve" a másik két kategóriát úgy, hogy abból egy harmadik, *valóban sui generis* kategória szülessék.

Mannheim gondolatmenete három lépésben rekonstruálható (Mannheim 1994. 178–187). (1) Az első lépésben megcáfolja a kizárólag az osztályharc logikája alapján tájékozódó értelmiségszociológiai kísérleteket – ez a Kurzman és Owens által a Gramscinak tulajdonított nézet. (2) Második lépésben látszólag Julien Benda paradigmájával egyetértve kifejti, hogy az értelmiséget valójában a *műveltségkultúrában* – vagyis egy politikai érdekektől és ideológiától mentesnek tekintett szférában – *való részvétel* teszi egységes társadalmi csoporttá. Azonban (3) a harmadik, szintetikus lépésben, a „mikrokozmosz a makrokozmoszban" trópus implicit felhasználásával, Mannheim visszaemeli az első lépésben elvetett osztályharcelméletet, ezzel döntő módon megváltoztatva a műveltségkultúra fogalmának jelentését, teljesen „bendátlanná" téve azt. Ahogy Mannheim írja, az ő felfogása szerinti műveltségkultúrában ugyanis „épp az a sajátlagos, hogy megőrzi a determinánsok sokféleségét a maguk polifóniájában, olyan homogén közeget hozva létre, amelyben az egymással küzdő felek összemérhetik erejüket. A *modern műveltség* így már kezdettől fogva eleven küzdelem, a társadalmi térben egymással harcoló akaratok és tendenciák kicsinyített leképeződése." (Mannheim 1994. 180, kiemelés a szövegben.) Mannheim Károly szerint a kultúra szférájának tehát abban a mértékben van autonómiája, amennyiben képes leképezni, és szublimált formában lefolytatni a társadalmi testet átjáró és az azt konstituáló hatalmi és világnézeti harcokat, s ezzel befolyásolni a társadalmi-politikai erőviszonyok rendeződését, alakulását. A műveltségkultúra a társadalmi harcnak egyrészt eredménye, lenyomata, ugyanakkor közvetítője és pacifikálója, és ennyiben kimenetelét közvetetten befolyásoló, aktív eleme.

Mannheim értelmiség- és kultúraelmélete dialektikus természetének fel nem ismerése maga után vonja értelmiségkoncepciójának több irányba tartó félreértelmezését, mely a Kurzman és Owens által vázolt kategóriák valamelyikébe kívánja beleszuszakolni Mannheim nézeteit. Ezek a félreolvasások részben abban gyökereznek, hogy Mannheim elmélete, mint minden dialektikus elmélet, az ellentmondásokat nem kizárja, hanem rájuk támaszkodva építi fel a gondolatmenetét. Ennek az a veszélye, hogy a szöveghez inadekvát prekoncepciókkal és önigazolási késztetéssel közelítő gondolkodók kizárólag az őket igazoló aspektusokat látják meg és emelik ki, a többit figyelmen kívül hagyva, vagy hibaforrásként félretolva. Hogy milyen makacsok ezek a félreolvasások, azt jól mutatják például Thomas Jung német kutató 2007-ben megjelent, egyébként

igen színvonalas, *Die Seinsgebundenheit des Denkens* című munkájának Mannheim értelmiségelméletére vonatkozó fejtegetései, amelyek arra tesznek kísérletet, hogy Mannheim értelmiségelméletét Alfred von Martin e kérdésre vonatkozó koncepciói felől olvasva, azt Julien Benda paradigmájához asszimilálják (Jung 2007. 249–272).

Hasonló félreértés, ezúttal Kurzman és Owens részéről, hogy Mannheimet az amerikai értelmiségszociológiában ma mérvadó szerzőnek számító Randall Collinsszal egy kalap alá veszik azáltal, hogy mindkettőt a harmadik, *class-less*, azaz „osztálynélküli" kategóriába sorolják. Collins, aki a 20. század második fele amerikai szociológiájának fontos alakja és (többek közt) az értelmiségiek mikroszociológiájának egyik úttörője, azon tendencia képviselője, amely lényegében megtiltja, hogy az eszmék szociológiai vizsgálata során a genetikus faktorok vizsgálatát kiterjesszék a szűken vett, értelmiségi csoportosulásokat belülről jellemző habitusokon és szűk intézményi kereteken kívüli, tágabb társadalmi, politikai, illetve történelmi faktorokra (Collins 2000. 2, 48, 324, 1034). Ehhez képest, mint tudvalevő, Mannheimnél a politikai világnézetek, és általában az, amit az egyszerűség kedvéért *„transzdiszciplináris"* faktoroknak fogok nevezni – erre a fogalomra később visszatérek –, meghatározóak az eszmék szociogenetikus vizsgálata számára.

Ehhez azonban, *dialectique oblige*, hozzá kell tenni, hogy szintén félreértés volna Mannheim elméletét emiatt a Konrád és Szelényi neve által fémjelzett uralomszociológiai megközelítés típusába besorolni (Konrád–Szelényi 1989), annak ellenére, hogy egyébként sok közös pont van köztük. Mannheim asszimilációja Konrád és (persze elsősorban) Szelényi uralomszociológiai megközelítéséhez azért problematikus, mert, mint Frank Ettrich írja, ez a megközelítés „cselekvéselméleti szempontból rákényszerít az értelmiségi csoportok kollektív cselekvésének kizárólagosan utilitarista-instrumentális megalapozására" (Ettrich 2007. 178); amit Mannheim 1925-ös, *Egy tudásszociológia problémája* című esszéjében a következő szavakkal utasított el: „A történelemben nemcsak érdekek állnak érdekekkel szemben, hanem »világok« is harcolnak »világok« ellen" (Mannheim 2003a. 82).[1] Ennek megfelelően Mannheim szerint a társadalmi létet és az eszméket kapcsolatba hozó hatalmi *„érdekeltség"* kategóriáját ki kell *egészíteni* – ám nem *felváltani*! – az *„angazsáltság"*, vagy (magyarosabb kifejezéssel élve) *„elkötelezettség"* kategóriájával, amit Mannheim úgy határoz meg, mint „az individuális és szociális szubjektumoknak, adott szellemi tartalmakhoz való *közvetett* kötődés[é]t", így például egy bizonyos művészi stílushoz való egyéni vagy kollektív kötődést (Mannheim 2003a. 82, kiemelés a szövegben).

[1] Ehhez hozzá kell tenni, hogy Ettrich megfogalmazása némiképp túlzó, amennyiben Konrád és Szelényi elemzései nem *kizárólagosan* élnek a célracionalitás kategóriájával. Bár ezt nem lehet a jelen tanulmány terjedelmi keretei közt kimutatni, Mannheim értelmiségszociológiája és a Konrád–Szelényi-féle uralomszociológiai megközelítés között több a közös pont, mint az ellentét.

Ezek a metodológiai megjegyzések általánosíthatók. Következik belőlük, hogy az uralomszociológiai tézis közkeletű szembeállítása az intézményi és kiscsoportos keretekre koncentráló mikroszociológiával megalapozatlan. Nem lehet ugyanis *a priori* kijelenteni, hogy egy adott fogalom, eszmerendszer, gondolkodási stílus stb. kialakulásában, fejlődésében és befogadásában csakis mikro- vagy éppenséggel makroszintű szociológiai faktorok játszottak volna közre. Ilyen jellegű kijelentéseket csakis empirikus vizsgálódások útján, esetről esetre lehet megfogalmazni.[2] Az értelmezésnek készen kell állnia a makroszintű behatások vizsgálatára is, s a különböző faktorok kombinációjára – Mannheim terminológiájával: az angazsáltság (vagy elkötelezettség) kategóriája nem *cáfolja*, hanem *kiegészíti* az érdekeltség kategóriáját.

Ehhez hozzá kell tenni egy másik, ezzel ellenkező irányban futó felismerést, tudniillik, hogy ellentétben a mikroszociológiai paradigma képviselőinek nézetével, Mannheim értelmiségelmélete egyáltalán *nemcsak* makroszociológiai kategóriákkal operál, hanem a mikro- és mezoszintű analízisek számára is kidolgozott egy sor működőképes fogalmat. Ezt, némileg ironikus módon, éppen Collins mikroszociológiai metodológiájáról lehet leolvasni, oly módon, hogy kimutatjuk a Mannheim fél évszázaddal korábban, tudásszociológiája keretein belül, kidolgozott kategóriái és Collins értelmiségszociológiájának alapfogalmai

[2] Collins érve a „külső" értelmiségszociológiával szemben a „redukcionizmus" klasszikus vádjában ölt testet, mely szerint a tudásszociológia mannheimi verziója az „intellektuális kreativitást" gazdasági és politikai faktorok merő tükröződéseként kezeli (Collins 2000. 324). Ez nyilvánvalóan teljesen elhibázott, hamis állítás, amit csakis Mannheim szövegeinek nem-ismerete magyarázhat (lásd Mannheim 2003a. 82). Ennél az érvnél érdekesebb Collins alternatív modellje, a „három (helyenként csak két) oksági réteg modellje", mely szerint az intellektuális kreativitást olyan sokszorosan közvetítve határozzák meg a szélesebben vett társadalmi faktorok, hogy azoknak végül már nincs is kimutatható hatásuk az eszmékre nézve, legfeljebb azok tágabb, intézményi környezetére (Collins 2000. 324). E modell szerint a legkülső, gazdasági-politikai réteg (1) létrehozza és igazgatja a második, intézményi réteget (iskolák, egyetemek, kutatóközpontok) (2), amelyek lefektetik azt az infrastruktúrát, amelynek alapján a harmadik, kauzálisan valóban meghatározó réteg, a befele forduló, csakis saját belső problémái iránt érdeklődő értelmiségi csoportok összessége megteremti a szellemi kreativitás feltételeit (3). Szemben azzal, amit első ránézésre gondolhatnánk, e modellben a második, intézményi réteg valódi hivatása nem a *közvetítés*, hanem az első, gazdasági-politikai szférának az eszmei produktumokban interpretáció útján kitapintható hatása eshetőségének *kizárása*, mely egyedül képes megalapozni egy *tisztán belső* értelmiségszociológia lehetőségét. Ennek egyik érdekes és paradox következményeképpen Collins belső eszmeszociológiája, azáltal, hogy feléget minden hidat az értelmiségi és a szélesebb értelemben vett „társadalom" között, tehát azáltal, hogy teljesen autonómként fogja fel az értelmiségi mezőt, egyben felégeti a két szférát összekötő hidat is (mivel az nála funkciótlanná vált), azt, amit Mannheim a *világnézet* kategóriájával próbált megragadni, vagyis a társadalmiság dinamikáját lényegileg kifejező és közvetítő jelentésrendszereket. Mármost ezzel a gesztussal Collins, aki persze az érdekhozzárendeléssel dolgozó marxista eredetű tudásszociológia esküdt ellenfele, éppenséggel visszaállítja jogaiba a pusztán célracionális-utilitarista szociológiai hozzárendelés típusát – a vulgármarxista redukcionizmus alapját – az eszmék és a társadalmi lét között, elveszítve azt a szubtilisebb viszonyt, amit Mannheim a „közvetett angazsáltság" (vagy elkötelezettség) kategóriájával tett megfoghatóvá.

közötti fontos átfedéseket. Collins elméletének részletes bemutatásáról itt nem lehet szó, ezért csak utalásszerűen említek meg néhány fontos átfedést.

Collins *A filozófiák szociológiája* című művének alaptézise, hogy az eszmetörténet valódi „szubjektumai" nem a zseniális – vagy kevésbé zseniális – *egyének*, hanem *kollektív, történelmen* átívelő aktorok. Ezt Mannheim a maga részéről már az *Ideológia és utópia* első oldalain leszögezte: „nem az egyének gondolkodnak önmagukban, nem izolált egyének művelik a gondolkodást, hanem meghatározott csoportokban élő emberek […]. Szigorúan szólva […] pontatlan azt mondani, hogy az egyes egyén gondolkodik. Helyesebb volna arra utalni, hogy pusztán részt vesz annak továbbgondolásában, amit mások előtte már gondoltak." (Mannheim 1994. 11.) Collins a maga részéről ebből arra következtet, hogy az egyes, maradandó kulturális produktumokat nem elég önmagukban értelmezni, hanem mindig kollektívák, az ő kifejezésével: *hálózatok* – vagyis specifikus értelmiségi csoportosulások és viszonyaik – kristályosodási pontjaiként *is* kell felfogni (Collins 2000. xviii). Ez a gondolat megtalálható (többek között) Mannheim fentebb hivatkozott, 1925-ös esszéjében, méghozzá a „konstelláció" fogalma és a „konstellációelemzés" programjának formájában (Mannheim 2003a. 22–24).[3] Collins második alaptézise az, hogy az intellektuális folyamat motorja a különböző értelmiségi csoportosulások közötti, illetve azokon belüli *konkurencia*. Ezt a saját korában forradalmi tézist köztudottan Mannheim állította föl először 1928-ban *A konkurencia jelentősége a szellemi élet területén* című előadásában.[4] Collins értelmiségszociológiájának harmadik alaptézise az, hogy az intellektuális folyamatot mint *történelmi* folyamatot csakis a *nemzedékek* jelensége teszi lehetővé. Mint korábban utaltam rá, *A nemzedékek problémája* című 1927-es Mannheim-tanulmány (Mannheim 2000d) mindmáig a nemzedékkutatás egyik alapszövege. Végezetül utalni szeretnék arra, hogy Collins a modern értelmiségi figuráját mint „az intenzíven lokális és az elvált és kozmopolita különleges kombinációjaként" (Collins 2000. 24) határozza meg, amely gondolat összevethető Mannheimnek *A gondolkodás struktúrái* második esszéjében található értelmiségdefiníciójával,

[3] A kettő között azonban fontos különbség áll fenn: míg Collins „belső" értelmiségszociológiájában a hálózatelemzés egyszersmind az első és az utolsó szó, Mannheim paradigmájában a konstellációelemzés a tudásszociológiai vizsgálatnak csupán első, előzetes, eszmetörténeti momentuma. Ahogy Mannheim említett 1925-ös esszéjében írja, „[t]udásszociológiává egy ilyen szisztematikus eszmetörténeti előmunkálat csak akkor válhat, ha ezeknek a szellemi álláspontoknak és a különböző »gondolkodási stílusoknak« a mögöttük álló történelmi-társadalmilag determinált létben való gyökerezettsége válik kérdésessé" (Mannheim 2003a. 79).

[4] Itt is van azonban egy alapvető különbség a kettő között, méghozzá az, hogy míg Collins a szellemi konkurenciát az értelmiségiek született feltűnési viszketegsége megnyilvánulásaként fogja fel (ehhez a kritikához lásd Lamont 2001. 88), addig Mannheim azt a szélesebb társadalmi erők összeütközésének szellemi lecsapódásaként, illetve közvetítéseként írja le (ami persze nem zárja ki, hogy sok értelmiségi valóban feltűnési viszketegségben szenved).

amely szerint a korabeli értelmiségiek által hordozott műveltségkultúra „bizonyos értelemben közösségfeletti és mégis konjunktív" (Mannheim 1995. 306).[5]

Az egyezések sorát még lehetne folytatni, de talán ennyi is elég ahhoz, hogy levonjunk néhány következtetést. Egyúttal, szeretném elejét venni egy lehetséges félreértésnek: az előző megjegyzések szándéka semmi esetre sem az, hogy kétségbe vonják Collins értelmiségszociológiájának eredetiségét és gyümölcsöző voltát. Az első következtetésem ezzel éppen ellentétes irányban halad, tudniillik, hogy ellenfelei nézetével szemben Mannheim – tudásszociológiája keretein belül – igenis kidolgozta azokat az alapkategóriákat és nézeteket, amelyek használata ma a „belsőként" emlegetett és tudományosan legitimnek tekintett értelmiségszociológia sajátja.[6] A második következtetés az, hogy Mannheim értelmiségszociológiája *túlmutat* a Collins neve által fémjelzett paradigmán, mivel nem választja le önkényesen az intellektuális mezőt és folyamatot a szélesebb társadalmi folyamatról. Tudomásom szerint ezzel Mannheim tudásszociológiája – talán Bourdieu-é mellett – az egyetlen olyan elméletileg és metodológiailag megalapozott vállalkozás, amely sikerrel *egyesíti* magában az értelmiség és az eszmék „belső" és „külső" szociológiáját.

Amennyiben ezeket a felismeréseket eleddig nem, vagy kevéssé alkalmazták az értelmiségszociológia gyakorlatában, mondhatni, hogy Mannheim értelmiségszociológiájának mint diszciplináris vállalkozásnak nem is annyira jelene vagy múltja, hanem inkább *jövője* van. Ám úgy vélem, hogy e jövő „aktualizálhatóságának" vannak további, eddig nem említett feltételei, melyek vázolására e tanulmány második pontjában teszek kísérletet.

II. MANNHEIM MINT TRANSZDISZCIPLINÁRIS GONDOLKODÓ

Kiindulópontom két, egymással összefüggő észrevétel: először is, az értelmiségszociológia eredetileg nem „szociológiai aldiszciplína" volt, miként egyébként maga a szociológia sem volt mindig diszciplína. Erre utal az a tény, hogy a Kurzman és Owens páros – helyesen – az értelmiségszociológia három alapítója közé számít két, távolról sem egyetemi hátterű értelmiségit, Julien Bendát és Antonio Gramscit. Az egyetemi tanári karriert befutó Mannheim e tekintetben kivétel-

[5] Természetesen itt is adódik egy alapvető különbség Mannheim és Collins nézetei között: míg Collins implicite a kizárólag a kumulatív tudományos tudást termelő, a közügyekbe bele nem avatkozó modern egyetemi kutatót teszi meg az „értelmiségi" ősképévé (lásd Collins 2000. 642, 949), addig Mannheim az értelmiségi klasszikus, dreyfussiánus paradigmájából indul ki, amely szerint az értelmiségi épp attól értelmiségi, hogy *specifikus tudásformáját* felhasználva *beleavatkozik* a politikai élet folyásába.

[6] A „belső" nézőpont *gyakorlati alkalmazását* illusztrálja például a *Heidelbergi levél* (Gábor 1996. 233–248). Az, hogy a „belső" nézőpont Mannheim érett értelmiségszociológiai *elméletében* is fontos helyet kap, kiolvasható Mannheim leghosszabb, a tárgykörre vonatkozó kiadott tanulmányából (Mannheim 2003b. Lásd többek között: 122–124, 156–158).

nek tűnik, de ez csak részlegesen igaz, tudniillik Mannheim számos szövegében kifejezetten nagy hangsúlyt fektetett arra az imént említett tényre, hogy eredetileg sem a szociológia, sem az értelmiségszociológia nem volt a mai értelemben vett tudományos diszciplína, s hogy e helyzetnek közel sem csak hátrányai voltak (Mannheim 2000a. 46–47). Ezeket a tényeket a mai értelmezések – elsősorban azok, amelyek Mannheim tudományos vagy „diszciplináris" alkalmazhatóságát hirdetik – hajlamosak elhanyagolni, Mannheimet a rigorózusan specializált tudományos szociológia egyik úttörőjeként bemutatva (Kettler–Loader–Meja 2008. 1–10). Pedig a helyzet az, hogy Mannheim álláspontja szerint, bár a szociológiának valóban diszciplínává *kell* válnia, ennek úgy kell végbe mennie, hogy *minimum* megtartja azt az egyáltalán nem normáltudományos, hanem társadalmi–politikai impulzust, amely létrehozta (Mannheim 2000a. 45–66), illetve *ideális esetben*, a diszciplináris mezőbe való integrálódásával, ezt a mezőt *belülről* forradalmasítja (Mannheim 2000b; 1953a; 1953b; 1953c; ennek a problematikának hasznos kommentárját adja Loader–Kettler 2002).

Ezzel kapcsolatos egy másik makacs és rendkívül elterjedt félreértés Mannheim tudásszociológiájával kapcsolatban, amely szerint annak célja a tudomány *depolitizálása* lett volna. Ez így, ebben a formában, torzítás. A tudásszociológia (egyik) feladata sokkal inkább az volt, hogy – megint csak dialektikus módon – rádöbbentse a tudomány művelőit (jobbára az egyetemi tanárokat és kutatókat) elméleti praxisuk *kiiktathatatlan* tudattalan politikai és világnézeti meghatározottságára azért, hogy az így nyert tudatosság segítségével azonosíthassák és ellenőrizhessék saját előítéleteiket (Mannheim 1994. 61), és hogy e politikai-világnézeti meghatározottság közös felismerése révén párbeszéd kezdődhessék, egyrészt az egyetemen belül rivalizáló platformok, másrészt az egyetemi és egyetemen kívüli értelmiségi körök és társadalmi csoportok között.[7] Észre kell venni, hogy e koncepció – és csakis e koncepció – kongruens a műveltségkultúra fent bemutatott Mannheim-féle elképzelésével.

Mármost úgy vélem, hogy Mannheim szűkebben vett értelmiségszociológiáját is e kontextusban kell értelmezni: egyrészt elméleti *kifejezése* objektíven létező történelmi lehetőségeknek és szükségleteknek (a progresszív értelmiségieknek az *egyetem falain átívelő* egyesítéséről van szó a fasiszta „reprimitivizáció" és a sztálinista doktrinerség veszélyeivel szemben, lásd Mannheim 2000a. 72–109; Loader és Kettler 2002), másrészt *operátora* e lehetőségek és szükségletek megvalósításának. Többek között ezt nevezem Mannheim gondolkodása

[7] Ezt az állítást – tudniillik, hogy Mannheim tudásszociológiai írásainak, azon belül is az értelmiséggel foglalkozó írásoknak a (legtöbbször implicit) megszólítottja a korabeli, elsősorban német értelmiség – természetesen bizonyítani kell, amire jelen keretek között terjedelmi okokból kifolyólag nem vállalkozhatom. Ez az értelmezés, melyet alátámaszt többek közt Loader–Kettler (2002), valamint Ettrich (2007), véleményem szerint – a teljesség igénye nélkül – a következő Mannheim-írásokból olvasható ki: Mannheim 1993; 1994; 2000a; 2000b; 2000c; 2003b.

transzdiszciplináris vonásának, míg a mondott lehetőségeket és szükségleteket összefoglalóan a humán tudományok *re*politizálásaként szeretném leírni.[8] A kifejezést nem szabad félreérteni: nem a tudomány *át*politizálásáról van szó, a pejoratívan értett „ideologikus gondolkodás" szolgálatába állítása értelmében, hanem éppen ellenkezőleg, a tudomány – a tudás – lényegi, de ideológiai (a tudományos-egyetemi értelmiségi elit önös érdekeiből levezethető) okokból tagadott politikai voltának felismeréséről, és e felismerés mind tudományosan, mind társadalmilag gyümölcsözővé tételéről.

Mármost a jelenleg mérvadó, Mannheimmel ellenséges „belső" értelmiségszociológia (amely önmagát mint „új eszmeszociológiát" hirdeti, lásd Camic–Gross 2001), csakúgy, mint a kizárólagosan „diszciplináris alkalmazhatóságra" koncentráló, Mannheimmel szimpatizáló kortárs Mannheim-recepció, sajnálatos módon egyetértenek abban, hogy e repolitizálást – vagyis az értelmiségszociológia transzdiszciplináris eredetéhez való visszatérést – meg kell akadályozni: az úgynevezett „új eszmeszociológia" (amelyhez a Collins-féle vállalkozás is sorolandó) azáltal éri el ezt, hogy többé-kevésbé szubtilis módon (lásd az 1-es jegyzetet), megakadályozza az eszméknek a társadalmi-politikai mező felől való értelmezését, ezzel lehetetlenné téve az eszmék és „termelőik" társadalmi-politikai meghatározottságának felismerését: más szóval, *az elméleti praxis lehetetlenné teszi* önmagának *társadalmi praxisként való felismerését* – ami pedig az általam repolitizációnak mondott folyamat lényege volna.

A kortárs, Mannheimmel szimpatizáló Mannheim-recepció a maga részéről, bár más utakon, de ugyanide lyukad ki. Itt térek vissza Bohnsack tanulmányom elején említett, Mannheim-(félre)értelmezésére. A kortárs német szociológus már idézett – egyéb tekintetben kiváló és gondolatébresztő – cikkében a következőt írja Mannheim értelmiség-fogalmáról: „akkor fogjuk végre megérteni a »szabadon lebegő értelmiség« sokszor félreértelmezett terminusát, amikor módszertani elvként vagy eszközként fogunk rá tekinteni: a (társadalomtudományos) értelmiség helye a különféle valóságok és miliők között található, a különféle konjunktív tapasztalásterek között, egy kísérleti-intellektuális értelemben, nem pedig egy osztály egzisztenciális értelmében" (Bohnsack 2018. 210). Aki ismeri Mannheim írásait az értelmiségről, meg fog lepődni Bohnsack mondatain, amelyeket egyetlen Mannheim-szöveghely sem támaszt alá (nem véletlen, hogy Bohnsack nem is idézi e helyütt Mannheimet). Mannheim ter-

[8] „Többek között", mert a mannheimi tudásszociológia transzdiszciplináris volta túlmutat saját kora legégetőbb társadalmi–politikai ügyeibe való beavatkozáson. Szintén bizonyítandó, de jelen terjedelmi keretek között nem bizonyítható állításként a tudásszociológia történelmileg tágabb funkcióját mint a modern egyének és közösségek önformálásának és önnevelésének egyrészt *elmélet*eként, másrészt – mannheimi kifejezéssel élve – „*organon*"-jaként javaslom felfogni. A tudásszociológia önnevelő funkcióját Mannheim több írásában tematizálja, lásd többek között Mannheim 1994; 1982; 2000a; 2000b. Az önnevelés fogalmához lásd Pineau–Marie-Michèle 2012.

mészetesen valós társadalmi jelenségeket próbált megfogni kategóriájával, s az értelmiség nála semmiképp sem korlátozódott a társadalomtudósokra, jóllehet az igaz, hogy az értelmiségre mint *réteg*re, s nem mint marxi vagy weberi értelemben vett „osztályra" tekintett.

Bohnsack kijelentései, bár tévesek, mégis érdekesek, mert emblémái annak az elméletileg ellentmondásos, de a gyakorlatban jelenlevő tendenciának, hogy Mannheim értelmiségszociológiájából kilúgozzák… az értelmiségieket, vagyis azokat az individuumokat és csoportjaikat, akiket Konrád és Szelényi számomra mérvadó meghatározása szerint olyan transzkontextuális eszmék „termelése" definiál, amelyeket egy társadalom alkalmasnak vél tagjai magatartásának orientálására, befolyásolására és szabályozására (Konrád–Szelényi 1989. 49–56). E „kilúgozás" Bohnsack és a hozzá hasonló orientációjú kutatók esetében azt is jelenti, hogy a tudásszociológiai önreflexiót nem arra használják, hogy segítségével megfogják a tudományos praxisukat annak mintegy „háta mögül" meghatározó társadalmi, világnézeti környezetet – ezzel eljutva önnön világnézeti „angazsáltságuk" („elkötelezettségük") tudatáig, s ezen keresztül az önnön magukban szunnyadó, *potenciális* értelmiségihez –, hanem ellenkezőleg, arra, hogy lezárják az ehhez vezető utat azáltal, hogy a tudományt meghatározó társadalmi létet a tudományos praxis implicit metodológiájára, illetve az ezt a metodológiát szabályozó konvencionális szabályrendszerre redukálják (Bohnsack 2018. 199–200).

III. KÖVETKEZTETÉSEK

Tanulmányom első két pontjában vázoltam a kortárs Mannheim-recepció azon tendenciájának két vonalát, amely Mannheim értelmiségszociológiája aktualitásának téziséből indul ki. Az első irányzat Mannheim „diszciplináris alkalmazhatóságát" állítja, míg a másik, ehhez kritikus módon viszonyulva, Mannheim gondolkodásának transzdiszciplináris vonására helyezi a hangsúlyt. Az utolsó, harmadik pontban az eddigiekből levonható következtetéseket tárgyalom.

Az első és legfontosabb következtetés az, hogy ha a diszciplináris alkalmazhatóságot hangsúlyozó megközelítés megmarad önmagánál és nem ismeri fel, illetve el Mannheim gondolkodása transzdiszciplináris vonásának központi voltát, azzal jelentéktelenségre ítéli Mannheim legfontosabb teljesítményét, a tudásszociológiát. Ennek oka abban az ironikus tényben rejlik, hogy ellentétben Mannheim említett szimpatizánsaival, ellenfelei nagyon is felismerik a tudásszociológus gondolkodásának transzdiszciplináris voltát. Ennek ürügyén pedig tudománytalanként, vagy éppenséggel tudományelőttesként kezelik. Ha a Mannheimmel szimpatizálók erre válaszul megpróbálják bebizonyítani, hogy Mannheimet valójában néha-néha ugyan tévelygő, de alapjában véve mégiscsak komoly, specializált tudósként kell kezelni (Kettler–Loader–Meja 2008.

1–10)[9] – ennek ára egyrészt Mannheim gondolkodásának megcsonkítása, legtermékenyebb s legaktuálisabb vonásainak kilúgozása, másrészt pedig hozadéka várhatóan csekély, amennyiben a meggyőzni kívánt ellenfelek nem balgák, és továbbra is készen állnak rá, hogy ha kell, a „misszionárius", vagyis „tudománytalan" Mannheim rémképének lobogtatásával meghiúsítsanak bármilyen, a csapataik által megszállt tudás- és értelmiségszociológia megváltoztatására irányuló törekvést. Csak ha a mondott szimpatizánsok készen állnak majd rá, hogy beálljanak Mannheim eredeti törekvései mögé, s kimondják, hogy valójában az értelmiségiek nélkül, illetve nem-értelmiségiként művelt értelmiségszociológia az, ami tudománytalan – nos, ekkor az említett egyének s csoportjaik már maguk is a „transzdiszciplináris Mannheim" híveivé váltak.

Ezen a ponton azonban hangsúlyozni kell, hogy a transzdiszciplinaritást előtérbe helyező vonulat egyáltalán nem vonatkoztat el a ténytől, hogy Mannheim értelmiségszociológiája az akadémikus tudomány közegében alakult ki: a „*transz*-diszciplinaritás" nem jelent „*extra*-diszciplinaritást", vagyis tudományon kívüliséget. Másképp kifejezve, e vonal számára a cél nem az, hogy tagadja az értelmiségre vonatkozó, ma tudományosnak tekintett fejtegetések relevanciáját, hanem az, hogy e kutatásokon belül elismertesse az értelmiségre vonatkozó tudományos szociológiai fejtegetés kiiktathatatlan társadalmi–világnézeti meghatározottságát – vagyis a társadalomtudós értelmiségi voltát, s az ebből adódó gyakorlati következményeket. Pontosabban és radikálisabban kifejezve: a cél annak kimutatása, hogy *az értelmiségszociológiai kutatás éppenséggel akkor és csak akkor tekinthető tudományosnak, ha reflexív módon magába építi saját álláspontja társadalmi–világnézeti meghatározottságának, valamint gyakorlati hatásainak tudatát*. Másrészről azonban az, hogy a transzdiszciplináris irányvonal nem az akadémián *kívülről* gyakorolja ezt a kritikai tevékenységet, hanem azon *belülről*, azt *is* jelenti, hogy – egyébként magától értetődően – teljes mértékben magáévá teszi azt a tudományos követelményt, hogy igazát *empirikus kutatásokkal* támassza alá.

Mármost e második, transzdiszciplináris vonulat kritikai tevékenységének két fő „megszólítottja" van:[10] egyrészt a *mainstream* értelmiség- és eszme- (vagy tudás)szociológia, mely ellenséges Mannheimmel szemben; másrészt – és jelenleg ez fontosabb – a diszciplináris alkalmazhatóságot kizárólag szem előtt tartó, ám Mannheimmel alapvetően szimpatizáló Mannheim-recepció. Nyilvánvaló okokból az utóbbiak tudományos viták útján történő meggyőzése stratégiailag kulcsfontosságú momentum. E viták természetes módon a mannheimi tudásszociológia „helyes" értelmezése körül fognak folyni, ahol is a tét annak bizonyí-

[9] Ezzel természetesen korántsem állítom, hogy e három tudós több évtizedes, a kortárs Mannheim-kutatás számára alapvető munkássága e tézisben kimerülne. Itt csak e munkásság egyetlen, számomra problematikus vonásával kívánok vitába szállni.

[10] Ha most félretesszük a megszólított közönség harmadik, nyilvánvaló típusát: azon olvasók és hallgatók csoportjait, akik még egyik Mannheimmel sem találkoztak tanulmányaik során.

tása (vagy cáfolata) lesz, hogy Mannheim csakugyan *lényegileg* transzdiszciplináris gondolkodó volt-e. Ebből a Mannheimet mint transzdiszciplináris gondolkodót számon tartó vonulat számára az következik, hogy elsődleges kutatási tárgyául magát a mannheimi tudásszociológiát kell tennie, amelyről ki kell mutatni, hogy konkrét, tudományon túlmutató (vagyis transzdiszciplináris) egzisztenciális szituációk hívták életre. Mármost ezt a kutatást szükségképpen *rekurzív* módon – azaz: a tudásszociológiai metódust az őt tartalmazó elméleti korpuszra alkalmazva – fogja lefolytatni. Ez a kutatás céljából következik, amely megköveteli, hogy a tudásszociológiát azon kontingens történelmi-társadalmi folyamatok termékeként és elméleti-gyakorlati reflexiójaként tekintse, amelyek során Mannheim egyrészt értelmiségivé, másrészt szociológiailag önreflexív értelmiségivé vált. Emellett szükséges annak kimutatása is, hogy a tudásszociológia nem csupán *passzív eredménye* e kontingens folyamatoknak, hanem *vissza is hat rájuk*, azaz „már mindig" gyakorlati orientáltságú – Mannheim szavaival élve, hogy „[m]inden szociológiai gondolkodás eredendően változtatni akarásban gyökerezik" (Mannheim 1995. 220). Mannheim Károly értelmiségszociológiájának *forrásai* – így például budapesti élete és pályafutása – tehát ezen a ponton és ebben az értelemben válnak központi – tehát nem csupán történeti-dokumentarista – jelentőségűvé egy rekurzív módon művelt tudásszociológia számára.

IRODALOM

Bohnsack, Ralf 2018. Praxeological Sociology of Knowledge and Documentary Method: Karl Mannheim's Framing of Empirical Research. In David Kettler – Volker Meja (szerk.) *The Anthem Companion to Karl Mannheim*. London – New York/NY, Anthem Press. 199–220.

Camic, Charles – Gross, Neil 2001. The New Sociology of Ideas. In Judith R. Blau (szerk.) *The Blackwell Companion to Sociology*. Malden/MA, Blackwell. 236–249.

Collins, Randall 2000. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. 2. kiadás. Cambridge/MA–London, The Belknap Press of Harvard University Press.

Ettrich, Frank 2007. „Szabadon lebegő értelmiség" és „új osztály". Ford. Győri Csaba, Malzenicky Katalin. *Világosság*. 48/7–8. 175–190.

Gábor Éva (szerk.) 1996. *Mannheim Károly levelezése 1911–1946*. Budapest, Argumentum – Lukács Archívum.

Jung, Thomas 2007. *Die Seinsgebundenheit des Denkens. Karl Mannheim und die Grundlegung einer Denksoziologie*. Bielefeld, Transcript Verlag.

Kettler, David – Loader, Colin – Meja, Volker 2008. *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber. Retrieving a Research Project*. Aldershot, Ashgate.

Konrád György – Szelényi Iván 1989. *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Budapest, Gondolat.

Kurzman, Charles – Owens, Lynn 2002. The Sociology of Intellectuals. *Annual Review of Sociology*. 63. 63–90.

Lamont, Michèle 2001. Three Questions for a Big Book: Collins' Sociology of Philosophies. *Sociological Theory*. 19/1. 86–91.

Loader, Colin – Kettler, David 2002. *Karl Mannheim's Sociology as Political Education*. New Brunswick/NJ – London, Transaction Publishers.

Mannheim, Karl 1953a. American Sociology. In Karl Mannheim: *Essays on Sociology and Social Psychology*. London, Routledge – Kegan Paul. 185–194.
Mannheim, Karl 1953b. German Sociology (1918–1933). In Karl Mannheim: *Essays on Sociology and Social Psychology*. London, Routledge – Kegan Paul. 195–208.
Mannheim, Karl 1953c. The Place of Sociology. In Karl Mannheim: *Essays on Sociology and Social Psychology*. London, Routledge – Kegan Paul. 209–228.
Mannheim, Karl 1982. Zur Problematik der Soziologie in Deutschland. In Volker Meja – Nico Stehr (szerk.) *Der Streit um die Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2. kötet. 427–437.
Mannheim, Karl 1993. The Sociology of Intellectuals. In *Theory, Culture & Society*. London – Newbury Park – New Delhi, SAGE. 10. kötet. 69–80.
Mannheim, Karl 1994. *Ideológia és utópia*. Ford. Mezei I. György. Budapest, Atlantisz.
Mannheim, Karl 1995. *A gondolkodás struktúrái*. Ford. Lissauer Zoltán – Adamik Lajos. Budapest, Atlantisz.
Mannheim, Karl 2000a. Erste Frankfurter Vorlesung von 1930. In Martin Endress – Ilja Šrubar (szerk.) Karl Mannheims Analyse der Moderne. Mannheims erste frankfurter Vorlesung von 1930. *Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1996*. Wiesbaden, Springer. 45–123.
Mannheim, Karl 2000b. A jelenkori szociológia feladatai. In Karl Mannheim: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris, 345–379.
Mannheim, Karl 2000c. A konkurencia jelentősége a szellemi élet területén. In Karl Mannheim: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris. 255–297.
Mannheim, Karl 2000d. A nemzedékek problémája. In Karl Mannheim: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris. 201–253.
Mannheim, Karl 2003a. Egy tudásszociológia problémája. In Gellériné Lázár Márta – Karádi Éva – Cs. Kiss Lajos (szerk.) *Mannheim-tanulmányok. Írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról*. Budapest, Napvilág. 22–89.
Mannheim, Karl 2003b. The Problem of the Intelligentsia. An Inquiry into its Past and Present Role. In Karl Mannheim: *Essays on the Sociology of Culture*. Collected Works, 7. kötet. Routledge – Taylor and Francis E-Library. 91–170.
Pineau, Gaston – Marie-Michèle 2012. *Produire sa vie: autoformation et autobiographie*. 2. kiadás. Paris, Téraèdre.

Zuh Deodáth

A művészettörténet mint az elméletalkotás motorja

Semper, Riegl, Lukács*

I. A probléma

A tanulmány felvetése szerint a 19. század második feléhez köthető művészettörténetek termékenyítően hatottak az átfogó, filozófiai, vagyis a művészettörténet módszer- és elméletigényén túlmutató tudományos elméletalkotásra. Tehát elsősorban filozófiai affinitásokkal bíró írókat motiváltak arra, hogy reflektált, a kultúra működését feltáró elméleteket alkossanak. Ezt a gondolatot a címbeli metafora kétféle értelmezhetősége is előrevetíti.

Először: Vannak olyan művészettörténészek, akik a történeti anyagot elméleti igénnyel és tájékozottsággal használják fel, strukturálják újra. Felteszik a kérdést, hogy milyen keretben értelmezhető koherensen a *művészeti alkotások* létrejötte, milyen deskriptív vagy normatív különbségek vonhatóak különböző műalkotások sajátosságai és az ezeket létrehozó művészek lehetőségei között. Vagyis kíváncsiak arra, hogy melyek a sajátos praxisuk gerincét képező műalkotások elemzésének alapvető elvei. Késztetést éreznek arra, hogy diszciplínájuk módszereire folyamatosan reflektáljanak.

Másodszor: Az elméletalkotó művészettörténészek jellegzetes filozófiai–társadalomtudományi elméletek megszületésének mozgatói voltak, és ebben az értelemben átfogó *kultúra*fogalom megformálásához járultak hozzá. Vagyis egy több területen megnyilvánuló, de ezen felül összefüggő „kultúra" értelmezésé-

* Ez a szöveg a NKFIH PD 121426-es számú projektjének támogatásával valósult meg. A szöveg írása során az MTA Lendület Morál és Tudomány kutatócsoportjának tagja voltam, és a Magyar Művészeti Akadémia alkotói ösztöndíjában részesültem. A tanulmány első változata a Pécsi Akadémiai Bizottság által szervezett művészetfilozófiai konferencián, 2019. szeptember 26-án hangzott el. Hálával tartozom Barcsi Tamásnak a meghívásért, illetve Seregi Tamásnak az ott elhangzott megjegyzésekért. A szöveg végső változatának megfogalmazásában nagy segítségemre voltak a korábban Demeter Tamással és Markója Csillával folytatott beszélgetések, illetve a szöveg anonim bírálói által megfogalmazott észrevételek. Riegl Semper-értelmezésének újratárgyalása és Semper újbóli időszerűsége Moravánszky Ákos itt is hivatkozott, 2018-as könyve nyomán került az érdeklődésem homlokterébe.

nek elméletét segítették megalkotni. Így pedig művészet és tudomány viszonyának árnyalását is nagymértékben meghatározták.

Ebben a második értelemben tekintek úgy a 19. század második felének bizonyos elméletalkotó művészettörténészeire, mint akik hatást gyakoroltak Mannheim Károly tudásszociológiájára és Lukács György korai, kultúrfilozófiai téttel rendelkező esztétikai szövegeire, illetve ezek elméleti profiljára.

Mannheim Károly tudásszociológiájának keletkezése szempontjából köztudott Alois Riegl „Kunstwollen"-elméletével folytatott dialógusának központi jelentősége (Wessely 1986; Iversen 2003; Tanner 2009; Verstegen 2012). Ennél viszont jóval érdekesebb az, ahogyan riegli vagy a Riegléhez hasonló gondolatok beépültek Lukács György *Heidelbergi művészetfilozófiá*jának és korábbi műveinek szövegébe. Mindez pedig annak ellenére történt így, hogy – későbbi fejlemények tanúsága szerint – Lukács nem adott túl sokat bécsi kollégája elméletének használhatóságára. Ez a „beépülés" persze nem jelent puszta hivatkozást. Lukács fontos megállapításai több ponton indulnak el a Riegl által is kijelölt irányban, anélkül, hogy ezt az irányvonalat világosan követte volna. Riegl gondolatmeneteinek közvetítésében, illetve a hasonló gondolatmenetekre való fogékonyság erősítésében viszont nyilvánvalóan szerepe volt.

Érvelésemet a következő gondolatmenetre építem. Rieglt – művészettörténeti eredményein túl – szokás a Gottfried Semper által képviselt materializmussal szemben fellépő, „idealista", „spiritualista" elméletírónak tekinteni. Művészetakarás-elmélete utóéletének két állomása mindenképpen ismert. *Egyrészt* motivációt nyújtott a művészettörténet a priori megalapozási kísérletéhez, vagyis a művészettörténet transzcendentális, annak lehetőségfeltételeit tárgyaló megközelítéséhez, a művészi szemléleteket rendező kategóriák tárgyalásához (Panofsky 1920/1984). *Másrészt* pedig, közvetett módon hozzájárult az 1920-as, 1930-as években több helyen érvényre jutó, de főleg Oswald Spengler, Hugo Frobenius, Herrmann von Keyserling vagy Lucian Blaga műveiből ismert kultúrmorfológiai történelemszemlélet kialakulásához. Ezzel szemben úgy gondolom – egyetértve azokkal, akik viszonyukat árnyaltabban látták (Ballantyne 2001; Pinotti 2017) –, hogy gyümölcsöző lehet Sempert és Rieglt több ponton is rokonítani egymással.

Az egyik ilyen pont az, hogy bár mindketten kritikusak az utánzáselmélet esztétikai használhatósága tekintetében, de nyitottak mind a műalkotások előállításának vizsgálata, mind pedig a művész alkotásproblémái felé. A művész nem utánozza az őt környező világot, hanem felhasználja azt, vagy legalábbis sajátos módon viszonyul hozzá. Ehhez kapcsolódik a második: az így értett művészet jóval több helyzetben nyilvánul meg releváns módon, mint ahogyan azt első látásra gondolnánk. A műalkotások létrehozói ugyanis minden egyes korszakban alkottak maradandót, vagyis nem csak azokban a kiemelt periódusokban, amelyek egy diadalmas és hanyatláskorszakokban gondolkodó történetírás felől nyilvánvalóak lennének. Ennek egyszerű oka, hogy a művészet műfaji határai-

nak átrajzolásával több tér és lehetőség nyílik arra, hogy a minőségi termékeket azonosítsuk.[1] Ezért a művészettörténet tanulmányozásának is ki kell kitágítania perspektíváit az általában vett emberi alkotásfolyamat sajátosságainak irányába.

Mannheim Károly korai, céltudatosan a bécsi iskola művészettörténeti folyóiratában elhelyezett tanulmánya (1921–1922/2000) és a világnézet fogalmát felhasználó interpretációelmélete ennek a szemléletmódnak az örököse. De ehhez kötődnek Lukács György ifjúkori művei is, egészen az 1923-ban megjelent, és nagyrészt magyarországi élményanyagra reflektáló *Történelem és osztálytudat* megjelenéséig bezárólag.[2] Lukács fő esztétikai problémái a forma és az esztétikai anyag kérdéskörei, a világnézet és – mint látni fogjuk – az alkotói akarat szintetikus szemléletű vizsgálata nélkül sokkal nehezebben érthetőek. Ugyanakkor kérdésfelvetései több ponton mutatnak párhuzamokat Riegl kérdésfelvetéseivel.

* * *

Ennek bizonyításához először sorra veszem a kései Lukács és az ehhez hasonló módon vélekedő Hauser Arnold néhány Riegl-kritikus megjegyzését. Ezek nyújtják a kontrasztját annak, amit jelent tanulmány állít. Illetve jól mutatják azt is, hogy a magyar művészetelmélet és esztétika ismert összefoglaló műveit olvasva miért nem merül fel nyomban Riegl szerepének újrapozicionálása ebben a hagyományban.

Ezt követően tárgyalom Semper és Riegl a művészettörténet tudományosságigényéről szóló nézeteinek hasonlóságát, felvázolom Riegl álláspontjának bizonyos állomásait, majd kidomborítom ezek karakterisztikus és számunkra legfontosabb állításait. Ezután a riegli kulcsproblémákat a „kutató művészet" fogalma és annak vitája kapcsán vezetem át a magyar eszmetörténeti kontextusba. Ebben a kontextusban, illetve ebben a vitában Lukács központi figura; nem megszólalásainak gyakoriságával, hanem a rá tett reflexiók sokaságával, illetve azzal, ahogyan számunkra releváns szövege egész ifjúkori művészetfelfogásának egészébe ágyazódik.

A tanulmány hátralevő részében ennek az ifjúkori művészetfelfogásnak néhány problémáját veszem sorra, és helyezem párhuzamba Riegl elméletének vonatkozó részeivel. A következtetésben pedig azt hangsúlyozom, hogy a szintetikus, az emberi alkotás minden szféráját egységben látó kultúraszemléleteknek a 20. század elején a filozófián és szociológián kívül is sokkal nagyobb volt a keletjük annál, mint amit első látásra gondolnánk. Az általam vizsgált művek sajátossága viszont éppen abban rejlik, hogy sokat köszönhetnek az elméletalkotásra serkentő művészettörténészek tevékenységének és inspiratív hatásának.

[1] Ebben a szellemben tekinti mind Semper, mind pedig Riegl az ipar- és építőművészetet a képzőművészetekkel egyenrangúnak. Mivel az építészet ráadásul olyan produktumok létrehozására irányul, amelyek a természetben nincsenek, ezért az építőművészek figyelmét teljes mértékben a természettel való versengés és nem annak utánzása köti le.

[2] Ennek értelmezéséhez lásd újabban Demeter 2019.

II. KLASSZIKUS JELLEMZÉSEK

Lukács időskori esztétikáját (1965) olvasva nem támad az az érzésünk, hogy túl sok tiszteletet tanúsítana Riegl teoretikusi munkássága iránt. *Az esztétikum sajátosságá*nak első kötetében találjuk Lukács Rieglről mondott véleményének summáját. Ez a vélemény kritikus, már-már elmarasztaló, de mindenképpen a marxista esztétikák néhány kulcsgondolatára épül. A művészet létrejöttének feltételeiről szóló diskurzus alapja az állati világból kivált ember sajátos és csak rá jellemző tevékenységformája, vagyis a *munka* szerepének felismerése. Azonban ennek egyszerű azonosításával és terminológiai rögzítésével sokat nem érünk. Ennél a fázisnál megtorpanva váltak a művészi alkotások létrejöttét és a művész szerepét vizsgáló nem-marxista elméletek redundánssá vagy egyszerűen meghaladottá (legyenek ezek az elméletek bár materialisták, avagy szellemtörténetiek).

> Rieglnek a Semper-iskolával folytatott vitája, amely a maga idejében oly nagy port kavart fel, messzemenően céltalan és skolasztikus volt. Céltalan azért, mert a nagy technikai haladás sohasem hozhat többet létre, mint a művészet objektív és szubjektív feltételeit (itt nem kell még egyszer részletesen kitérnünk ennek olyan mozzanataira, mint a szabad idő kiharcolása, az anyag és a szerszámok fölötti uralom, a tervezett cél maradéktalan megvalósítását lehetővé tevő képesség stb.) Skolasztikus azért, mert a művészet „akarása", amit Riegl mint valami adut vágott ki, éppenséggel semmit sem magyaráz meg, pusztán önállósult nevet akaszt rá arra a tényre, hogy az idő folyamán művészi ornamentika jött létre. (Lukács 1965. 323.)[3]

Lukács kritikájának gerince, hogy itt a művészeti aktivitás két, a maga módján egyformán rossz, mert egyoldalú, sarkos értékválasztáson alapuló magyarázatáról van szó. A művészet sem a technikai lehetőségekből, sem pedig az emberi szándékok összességéből nem nő ki, hanem az anyagi és a szellemi faktorok komplikált összefüggéseiben jön létre. A reduktív elméletek sajnálatos módon soha nem alkalmasak arra, hogy az esztétikum sajátosságát érvényre juttassák.

Hasonló módon közelíti meg a kérdést Hauser Arnold is két szövegében (1951/2014; 1958/1980). *A művészet és az irodalom társadalomtörténeté*nek első bekezdése és tulajdonképpeni kiindulópontja az aranykorról szóló legenda kritikája: a „legősibb" művészeti formák eddigi kutatása módszertanilag felettébb problematikus volt; ugyanakkor mindennek vannak másodlagos szociológiai tanulságai a kérdést tárgyaló elméletalkotó közösségekre vonatkoztatva. Hauser

[3] Lukács ezt a véleményét valamivel lejjebb megismétli, és egyúttal meg is erősíti: „e vitát skolasztikusnak mondtuk. […] a technikai genézissel kizárólagosan szembeállított »művészet akarása«, üres, történelmietlen és metafizikus fogalom, amely semmibe veszi a történelmi kölcsönhatásokat (azokat is, amelyek a technikával kapcsolatosak), és így a valódi fejlődés végeredményéhez önállósítva egy képzelt okot fűz." (Uo. 341–342.)

szerint jelen kérdés tárgyalásának két fő módszertani irányvonala van. Mindkettő megegyezik abban, hogy a művészeti alkotás legkorábbi formáinak az alkotás *egyfajta* (és csak egyfajta) primer motivációját kell tükröznie. Ez a tarthatatlan, mert a művészet többféle motivációját megismerve hibás módszertani különbség Semper és Riegl irányvonalainak differenciájával írható le a legszemléletesebben:

> Művészettörténészek és régészek […] autokrata és konzervatív, illetve liberális és progresszív hajlamaiknak megfelelően vagy a geometrikus-ornamentális művészeti formákat, vagy a naturalista-utánzó kifejezési formákat tartják régebbieknek (Hauser 1951/2014. 7).

Majd ennek jegyzetében teszi hozzá, hogy

> Gottfried Semper […] szemében a művészet nem más, mint a kézműipar melléktermése […] Ezzel szemben Riegl azt állítja, hogy minden művészet, a díszítőművészet is realista-imitatív eredetű, s hogy a stilizált geometrikus formákkal korántsem a művészettörténet kezdetén találkozunk; ezek viszonylag későn jelennek meg és igen kifinomult művészi érzék termékei […]. (Uo. 437.)

Pár évvel később, 1958-ban már Hauser is óvatosabban fogalmaz. A levonható tanulságok szintjén megállapítható, hogy Riegl szinguláris szempontjának kialakulását az őt körülvevő idealista-spiritualista elméletalkotó közösség határozta meg. De nem volt ez másképpen a fejlődő természettudományok módszertani ethosza által meghatározott, pár évtizeddel idősebb Semperrel sem, aki tehát egy másik tudományos közösségben szocializálódott, és így egy másik uralkodó, de szintén egyoldalú módszertani elvhez nőtt hozzá.

> Riegl a stílusok létrejöttének okait kutatva hasonló egységet vél felfedezni, mint a végső megjelenési formáikban [válaszolva arra a kérdésre, hogy a produktumok vizsgálata alapján mit nevezhetünk stílusnak]. Álláspontját mindkét vonatkozásban a spiritualizmus határozza meg, amelyben a kor természettudományos világnézetével szembeni reakció jelentkezik. Küzd […] Semper, mint e világnézet képviselője ellen, a művészetteremtő szándék elméletét a semperi tan materializmusát és pragmatizmusát támadó polémia formájában fejti ki. […] A művészet mindig is képes volt arra, amit akart, és nem csupán azt akarta, amire képes volt. (Hauser 1958/1980. 180.)

Kicsivel lejjebb viszont már azt is kiemeli, hogy Rieglnek nagyon sokat köszönhetnek azok a kezdeményezések, amelyek egy-egy látszólag hanyatló kor (például a manierizmus) művészetét kívánták újraértékelni. Hiszen Riegl azzal, hogy „meg akarta akadályozni, hogy egy korszakot kizárólag a következő korszakhoz vezető fokozatnak" tekintsenek, szembeszállt az „aranykor" és a

„hanyatlás" művészettörténeti tévkonceptusaival (181). Bár – teszi hozzá Hauser – azzal, hogy szemében az egyik, illetve másik stíluskorszak a „korspecifikus akarás" módszertana révén egyenértékűvé vált, Riegl mégiscsak letette a voksot a művészettörténelem egységes, értelmes fejlődése mellett, amelyet a hagyományos művészeti feladatok végrehajtása irányított. Vagyis, bár csúcs- és hanyatláskorszakokról beszélni művészettörténeti pallérozatlanságra vall, de mégis minden korszak ugyanannak a problématörténeti ívnek (festészeti, szobrászati, építészeti problémák megoldásának története) a (koronként önálló akaratnak engedelmeskedő) részeként értelmezendő (183–185).

Teljes mértékben igaz, hogy sem Semper, sem Riegl nem választható el attól a tudományos közösségtől, amelyben szocializálódott. Viszont ha Riegl több szövegébe beleolvasunk, egyből nyilvánvalóvá válik, hogy annak szerzője az „aranykor" nehezen tisztázható, és csak szigorú módszertani elvekkel – ha egyáltalán – kutatható időszaka tekintetében mindig kritikus volt. Sőt, ha lehetett, mindig óva intett az ilyen jellegű témáktól. Ez az a téveszme, amelynek riegli előzményeit jobban elolvasva, később Hauser is kihúzta a méregfogát.

Csakhogy Rieglnek az egységes problématörténeti fejlődésbe vetett hite legalább ennyire kérdéses. A fejlődést teljesen tagadni ugyan értelmetlenség lenne (hiszen bizonyos alkotói módszerek, anyagmegmunkálási eljárások kétségtelenül professzionalizálódtak). De annak szakadatlanságát kimondani, egyetlen problématörténeti vonalra illeszthetőségét állítani egyszerűen helytelen (Riegl 1898/1998a. 235). Ahogyan azt sem lehet nyugodt szívvel kijelenteni, hogy számára a művészeti alkotások létrehozásának egy művészeti probléma megoldása lenne a döntő motivációja. Riegl komoly erőforrásokat mozgósított annak érdekében, hogy a művészetet motiváló többfajta alkotói célokat tárgyalja. A művészeket egyaránt meghatározzák használatra, díszítésre és képzetalkotásra, reprezentációra irányuló törekvéseik (Riegl 1897–1899/2017. 89–97, 249–250), de egyikről sem lehet biztosan kijelenteni, hogy melyik volt előbb (ugyanott 76, 92). Egyértelmű „aranykorról" álmodni már csak e miatt a többosztatúság miatt is legalább annyira hiábavaló, mint egységes problématörténeti katalógusról beszélni. Ha a művész meg is akar oldani problémákat, nem biztos, hogy a probléma, amelyet meg kíván oldani, művészeti probléma.

Továbbolvasva ráadásul az is könnyen kiderül, hogy Semper és Riegl koncepciói nincsenek annyira távol egymástól, mint ahogyan azt egy felületes pillantás alapján gondolnánk.

III. SEMPER ÉS RIEGL TUDOMÁNYOSSÁGIGÉNYÉNEK ROKONSÁGA

A gyakorlati esztétika fogalmának megalkotója, az építész és teoretikus Gottfried Semper művészetfelfogásának (Semper 1860) egyik fontos újdonsága volt, hogy a képzőművészetek és az építészet mellett a háziipart és az iparművészetet

is bevonta az általában vett művészet tárgyalásába;[4] így már nem tekintett azokra úgy, mint egyfajta alsóbbrendű, nem a szép érdeknélkülisége által jellemzett alkotásformákra. Megfordította ezt a viszonyrendszert: minden művészet megértéséhez elengedhetetlen annak a fajta célszerűségnek a vizsgálata, amelyet az építészet és a háziipar esetében megfigyelhetünk. Ezzel Semper részben megszabadult az utánzás klasszikus esztétikai doktrínájának örökségétől, másrészt pedig ezzel a művészet történetével kapcsolatos vizsgálódások tudományosságigényét is szilárdabb alapokra kívánta helyezni. Az utánzás fogalma távolt állt attól, hogy egyeduralkodó legyen a művészetről való gondolkodás korabeli diskurzusában, az építészet és az iparművészet mint *nem utánzó művészetek*[5] pedig nagyon jó referenciapontokat nyújtottak egy egységes művészetfelfogás csak részben neoklasszikus és csak részben „mimézisalapú" felfogásához.[6]

Az új „stíluselmélet" ráadásul a művészettörténet tudományos felfogását ígérte. Ez nem az egyes művészeti alkotások „előállítását" vizsgálja (vagyis hogy ki és mikor készítette azokat), hanem azok „létrejöttét", vagyis azt, hogy melyek „mindazok a mozzanatok, amelyek oda hatnak, hogy a műalkotás megvalósuljon" (1860. VI). Így a művészettörténet nem tisztán tények története, vagyis nemcsak a tények „számbavétele, hanem azok *kidolgozása* is. Felmutatja a funkció szükségszerűen különböző értékeit, amelyek több változó együtthatóból tevődnek össze. Mindezt pedig azért teszi, hogy előálljon a művészeti formák világának törvénye, amely azt úgy hatja át, akár a természetet." (Uo.)

A művészettörténeti tudományosság záloga tehát a természeti törvények módjára érvényesülő, de azoktól eltérő típusú törvények megállapítása lenne, amelyek a művészetet meghatározó értékek sajátosságait mondják ki. A technológiai érték például ilyen, de – mint Semper hangsúlyozza – ez is csak annyiban jön számításba, amennyiben *hozzájárul a művészet létrejöttének törvényszerűségeihez* (ugyanott és még XIV–XV).

[4] Semper szövegeiben a „gyakorlati esztétika" szinonimája a „stílustan" *(Stillehre)*. Semper vonatkozó műveit mindig első kiadásaik szerint hivatkozom.

[5] Az építészet mint nem utánzó művészet szintén régebbi gondolat, amely már *Az ítélőerő kritikájá*ban (ÍK) is szerepet kapott (51. §): Az építészet, ellentétben a szobrászattal, olyan dolgok fogalmait közvetíti, amelyek csak a *művészet és nem a természet által* lehetségesek (Kant 1790/1997. 250). Keveset hangsúlyozzák, hogy az ÍK-ban Kant az építőművészet gyakorlati célszerűség által meghatározott esztétikájának körébe sorolja már a háziipart is: „[…] ide számíthatunk mindenféle háztartási felszerelést is […], lévén az alkotásnak egy bizonyos használatra való megfelelése az, ami az építmény lényegét adja" (ugyanott).

[6] Lásd ehhez Hvattum 2004. Ebben az interpretációban Semper úgy tűnik fel, mint a neoklasszikus utánzáselmélet olyan kritikusa, aki az arisztotelészi *mimészisz tész praxeósz* koncepciójához közelít (uo. 77–78). A művésznek a lehetséges és szükséges emberi cselekvéseket kell reprezentálnia, vagyis azokat, amelyek az embernek a környezetéhez való viszonyát mutatják fel. Ezt tükrözi vissza Semper elve is, amelyet az alábbi kérdésben és válaszban fogalmaz meg: „Legáltalánosabb felfogás szerint micsoda minden művészeti törekvés anyaga és tárgya? Úgy gondolom, hogy az ember az, környezetével és környezetéhez való minden viszonyában és kapcsolódásában […]." (Semper 1869. 12.)

A művészet tudományos feldolgozása ennek köszönhetően komplex vállalkozás, amelyben a művészettel való teoretikus, illetve történeti foglalkozás hagyományos kategóriái (utánzás, szép, fenséges) csak egy tágabb összefüggésegész tükrében érthetőek meg.

> Az empirikus művészettan (stílustan) […] nem tiszta esztétika vagy absztrakt széptan. Az utóbbi a formát mint olyat tekinti, a szépet pedig az egyes formáknak az összhatás érdekében való olyan együtthatásaként fogja fel, amely így kielégíti és boldogítja művészeti érzékünket. […] A stílustan ezzel szemben a szépet *egységesen*, termékként vagy eredményként, nem egy sorozat összegeként fogja fel. A forma olyan alkotóelemeit keresi, amelyek nem maguk is formák, hanem eszmék, erők, anyagok és eszközök; de amelyek a forma előrészei és alapmeghatározottságai. (Semper 1960. VI–VII.)

Technikai eszközök, egyéb anyagi feltételek, illetve az alkotást befolyásoló eszmék és ezek létrejötte mind a gyakorlati esztétika tárgyaláskörébe tartozik. A tudományosságigény kielégítése azonban nem érhető el csak a művészeti produktumok összetettségének, több faktor általi meghatározottságának megállapításával, hanem annak tisztázását is igényli, hogy ezek az összefoglaló, természettörvényekhez hasonlatos szabályszerűségek miben különböznek maguktól a természettörvényektől. Semper válasza határozott: ez a különbség az alkotó ember „szabad akaratában" *(freie Wille)* áll, amely együttműködik a „szabad akarat" kifejtésének azon egyéb körülményeivel, amelyeket a természettörvények írnak le.[7] Szabad akaraton Semper itt mindig valamely alkotás létrehozására irányuló proaktív kezdeményezést ért:

> Az alkotó ember szabad akarata a legfontosabb faktor, amely az építészeti stílusok keletkezésének tárgyalásában számba jön. Persze az ember alkotómunkájának az örökölött, az elvárt és a lehetséges magasabb törvényei között kell mozognia, miközben ezeket szabad objektív felfogás és értékelés útján sajátítja el és veszi igénybe. (Semper 1869. 10.)

Ehhez teszi hozzá azt a nem csekély jelentőségű megjegyzést, hogy

> [e]bben egyébként a művészettörténet jelenségei megegyeznek az ember általános kultúrtörténetének jelenségeivel, amelyeknek az előbbiek alárendelt, de integráns részeit képezik (uo.).

[7] Lásd ehhez újabban Hildebrand 2014. Semper a művészettanát a darwini leszármazáselmélet szellemiségében fogant, de az alkotói akarat koncepciójával kiegészített, ezért önálló problémákkal és módszerekkel bíró elméletként láttatja. Vö. még Moravánszky 2018. 174.

Vagyis a művészettörténet mindig egy általános kultúrtörténet elválaszthatatlan része, és ennek teljességéhez járul hozzá. Ennek az általános kultúrtörténetnek pedig olyan törvényszerűségeket kell megállapítania, amelyek a különböző funkciókat betöltő műveket létrehozó ember proaktív kezdeményezéseinek az ezeket meghatározó környezeti feltételekkel való összefüggését domborítják ki. A környezeti feltételek itt a természeti környezet egyfajta kiterjesztett felfogását adják. A természeti környezet és a társadalmi környezet ebben az értelemben hasonlóképpen részt vesznek a szabad akaratát érvényesítő ember szükségszerűségeinek és lehetőségeinek kijelölésében (vö. még Semper 1869. 12, 14 skk.). A szabad akaratával élő, cselekvő ember pedig ezeket a feltételeket értékeli át akkor, amikor a természeti környezethez viszonyuló, azt sokszor átalakító alkotásokat hoz létre.

Ezeket tudva nem lenne nehéz Riegl Semper-értékeléseit részben ferdítőnek, vagy egyenesen alaptalannak tekinteni (főleg Riegl 1897–1899. 242; 1901a; 1901b. 243). Jobban szemügyre véve azonban kiderül, hogy Rieglnek tulajdonképpen nem annyira Semperrel, mint inkább Semper követőivel és értelmezőivel volt baja. Velük is főleg azért, mert a már láthatóan Semper által is csak az egyik faktorként kezelt technikai vagy anyagi (materiális) értéket jelentősen túlhangsúlyozták a művészet szemléletében. Vagyis azért, mert a művészeti alkotás faktorait az egyikre, a technikaira redukálták.

> Ahogyan különbséget teszünk darwinisták és Darwin között, ugyanúgy kell különbséget tennünk semperiánusok és Semper között. Ahol Semper azt mondta, hogy egy művészeti forma létrejöttében az anyag és a forma *is* számításba jön, nos, ott a semperiánusok mindjárt inkább azt értették, hogy a művészeti forma anyag és technika terméke. (Riegl 1893/1923. VII.)

Úgy is érthető mindez, hogy Riegl méltatja Sempert azért, mert felhívta a figyelmet az anyagi komponens fontosságára és az esztétikai diskurzusban való nélkülözhetetlenségére. A Sempert magát illető kritikák fókusza sokkal inkább a művészeti stílusok fejlődéskoncepcióját illeti, amellyel szemben Riegl arra az álláspontra helyezkedik, hogy teljesen világos (például a technikai és anyagi feltételek szerint tagolt) stílusfejlődési alapelv nincs, mivel minden kort a saját uralkodó princípiumai szerint kell megítélnünk. És másképp nem is tudnánk.

Saját koncepciójának önállóságát bizonyítandó és annak ellenpontozására azonban Riegl mégis skrupulusok nélkül használta Semper nevét, és az ehhez köthető „materialista" elméletet. A művészi „akarat" kérdésének fent említett szövegszerű felmerüléséről például szinte teljes mértékben hallgat,[8] és azzal

[8] Riegl egy már idézett hely folytatásában így fogalmaz: „Paradoxnak tűnhet, hogy a művészeti materialisták szélsőséges pártjának a gyakorló művészek között is vannak hívei. Ez bizonyára nem Gottfried Semper szellemében esett így, akitől mi sem állt volna távolabb, mint

sem vádolható, hogy nagyon részletekbe menően ismerte volna Semper írásait. Így tehát értelmezés kérdése, hogy mennyire tekinthető Riegl Semper jóhiszemű és a történeti hűséget előirányzó értelmezőjének. Főleg hogy főművében, a *Stílus*ban (1860) Semper is elsősorban az építészet materiális-technikai feltételeit vette sorba, így ő sem könnyítette meg azok dolgát, akik annak előszavában foglalt többfaktorúságot igyekeztek művében viszontlátni.

Egyvalamiben viszont bizonyára nincs Semper és Riegl között nézeteltérés. Mindketten elismerik annak a kérdésnek a fontosságát, hogy mi elégíti ki a művészetről szóló diskurzus tudományosságigényét. A kérdésnek azért tulajdonítanak nagy jelentőséget, mert mindketten úgy gondolták, hogy a művészetet *csak* önmagából megérteni nem lehet, ezért kutatni kell a műalkotások létrejöttét motiváló faktorok után. Vagyis mindketten elfogadták, hogy a művészetről szóló elméletnek nem kell számolnia azzal a félelemmel, amely minden, a művészetet meghatározó tényezőben a művészet önállóságának felszámolását látja.

A természettudományok fejlődése, az ezektől elkülönülő, konceptuális ismereteket szolgáltató humaniórák, illetve az erről szóló diskurzus egyre diverzifikáltabb módszertani felvetései mind arra késztették az igényesebb elméletírókat, hogy választ adjanak a kérdésre: hogyan lehetséges a művészetről szóló diskurzus mint tudomány? Ez jól követhető abban is, hogy míg Semper természettudományos hivatkozási tartományát elsősorban a darwini leszármazáselmélet modelljei jelölik ki, addig Riegl művei a kor egyik legjelentékenyebb tudományos megalapozás-vitája, az ignorabimus-vita gondolatait visszhangozzák és annak bizonyos következményeit hasznosítják.[9] A művészetről szóló diskurzusnak abba az irányba kell elmozdulnia, amelyben világosan körvonalazható mondanivalója van. Azt az irányt pedig, amelyben mondanivalója nem ilyen világos, hanyagolnia kell. Világos irányt jelöl ki például annak a gondolatnak a vizsgálata, hogy az ember a történelem különböző korszakaiban a természettől jól megkülönböztethető kultúrát hozott létre maga körül.

---

hogy a szabadon alkotó művészetakarást egy lényegében mechanikus-materiális utánzási ösztönnel helyettesítse." (uo. VII.) Későbbi szövegeiben (például 1901b. 249) viszont mégis inkább úgy érvel, hogy a művészetakarás koncepciója a semperi technika- és anyagközpontúság, valamint a kortárs pszichológiai emlékképelmélettel szemben a harmadik módszertani utat képviseli és így garantálja a művészettörténet tudományosságát.

[9] Például: „Hogy voltaképpen mi határozza meg ezt [a művészet létrehozására való] késztetést – a nyersanyag vagy a technika, a felhasználás célja vagy az emlékkép –, az számunkra legalábbis ismeretlen [az eredetiben: *ignoramus*, vagyis: „nem fogjuk tudni"], vagy talán mindörökre megismerhetetlen [az eredetiben: *ignorabimus*]; az egyetlen, ami biztosan tudott, a művészetakarás" (Riegl 1901/1998b. 249). A korabeli Bécs művészetkritikusai és -teoretikusai számára szintén nem volt ismeretlen úgy érvelni, hogy a művészetnek is vannak olyan mozzanatai, amelyekről „nem fogunk tudni", ezért inkább ne foglalkozzunk velük, és egy „tudománynak egyáltalán nem árt, ha elismeri ismereteinek határait" (Thausing 1882. 1).

IV. RIEGL MŰVÉSZETKONCEPCIÓJÁNAK FEJLŐDÉSE

Ennyit Semper és Riegl koncepcióinak rokoníthatóságáról. Tegyük rögtön hozzá, hogy a fent idézett klasszikus jellemzésekkel szemben Riegl olvasásával az is kiderül, hogy elméletalkotási ambíciói nem irányulnak duális viszonyrendszerekre (művészet versus természettudomány; művészet versus társadalom). Ezek inkább jellemezhetőek úgy – ahogyan Hauser is fogalmaz máshol –, mint „dialektikus" ambíciók, amelyek a meglévő determinációk elleni folyamatos „küzdelem" megragadására törekednek. Ráadásul ezek az ambíciók nem korlátozódnak a művészettörténet-írás vagy általában csak a „művészetről" szóló átfogóbb diskurzus megalkotására, hanem nagyobb perspektívákat kívánnak nyitni.

Az 1893-as, döntően az ornamentika történetével kapcsolatos problémákra koncentráló *Stilfragen*ben Riegl még valóban jóval szűkebb perspektívát képvisel. A századforduló előtti kettős előadásában és könyvtervezetében *(Historische Grammatik der bildenden Künste)* azonban már elég jól láttatja, hogy mire megy ki a játék. A művészet – ahogyan azt markánsan kifejti – nem utánzás, hanem *vetélkedés* a természettel:

> Az emberi művészetcsinálás vetélkedés a természettel. […] Vetélkedésről lévén szó, nem beszélhetünk itt mindenekelőtt utólagos megalkotásról, utánzásról, vagy arról, hogy a természeti jelenségeket valamire ki akarnák cserélni. Mindezekkel a művész csak elvétené céljait. […] Az ember a művészetben úgy alkotja újra a természetet, ahogyan szívesen birtokolná, vagyis úgy, ahogyan képzeteiben ténylegesen van. […] Habár a művészetcsinálás során az ember szeme előtt a természet és mindig csak a természet lebeg, mégsem merült fel benne soha, hogy azt a természetet önmaga kedvéért utólag megalkossa. (Riegl 1897–1899/2017. 251.)

A vetélkedés lényege az, hogy az ember mindig azt adja vissza a természetből vagy annak ellenében, amit ebből vagy ennek ellenében látni szeretne. Azt azonban el kell ismerni, hogy a természet folyamatos referenciapont a művész számára, még ha mindig másképpen szeretné is visszaadni.[10] Itt jelenik meg először az a gondolat is, hogy ez a vetélkedés tulajdonképpen keretek közé van zárva, mert az ember – visszhangozva egyfajta „nem tudhatok róla" felfogást –

[10] „A művészetcsinálásban [az ember] elkerülhetetlenül természeti példaképekre van utalva: legyen az bár a szerves avagy a szervetlen természet. […] Ennyiben igaza van azoknak, akik hangsúlyozzák, hogy a művészetcsinálás soha nem is volt más, mint naturalista." (1897–1899/2017. 251, vö. 1901/1989. 211. jegyzet.) A naturalizmus tehát egyszerűen annak a módnak a megnevezése, ahogyan az ember a természethez viszonyul. Ez a gondolat, hogy nemcsak a stílus, hanem annak természethez fűződő viszonya is történetileg változik, a Riegllel szemben mégoly kritikus Hausernél is elismerőleg jelenik meg (1958/1980. 185–186). Hauser szerint Rieglnek köszönhetjük azt a gondolatot, hogy „a művészettörténetben nem a természet visszaadásának különféle fokozatairól van szó, hanem e természetesség különböző fogalmairól" (uo.).

teljes mértékben amúgy sem lenne reprodukálható (252). De ezután egy újabb gondolat merül fel: „Kérdezhetnénk: miért érzi az ember magában a késztetést, hogy a természetet a művészet eszközével javítsa fel?" (uo.). Erre a választ Riegl gyorsan megadja: mivel a természet erői végső soron leküzdhetetlenek, annak érdekében, hogy az ember harmóniát találjon egy számára egyébként a maga egészében uralhatatlan világban, kezelnie kell a helyzetet. Ezért próbálja visszaadni a természetet úgy, ahogyan *látni szeretné*.

> Ha a természet mindig olyan lenne, amilyennek az az egyes érzékek számára mutatkozik, akkor az ember egyáltalán soha nem találna harmóniára. A művészetcsinálás során tehát a természet egyfajta szemléletét [*Anschauung*] valósítja meg, amely megszabadítja őt az állandó nyugtalanságtól, mivel így azt gondolja, hogy a természet jobb annál, mint ahogyan kinéz. Rendet akar vinni a látszólagos káoszba […]. Ezért létrehoz egy olyan szemléletet, amelynek szempontjából biztosíthatja magát a villám ellen. Ez a nézet sokféle lehet: a villámcsapásban Jupiter tonans vagy a keresztény Isten működését is felfedezheti, de felfedezheti ugyanúgy egy oksági törvény működését is, amellyel a villámhárító révén találkozik. A mindenkori természetnézet [*Naturanschauung*] az, ami az embert harmonikus módon nyugtatja meg. (Uo. 252.)

Ez a késztetés pedig nemcsak nagyjából azonos a művészetcsinálás egyik legfontosabb motivációjával, hanem olyasvalami, amiből az „egész emberi kultúra magyarázható" (uo.).

Amikor néhány évvel később, a *Későrómai iparművészet* vonatkozó helyein a *Kunstwollen* fogalmát járja körül, egészen hasonló dolgot mond: a művészettel kapcsolatos vizsgálódások akarati komponense nem más, mint az, ahogyan az ember környezetét *szeretné látni*. A művészet létrehozására irányuló akarat pedig bizonyos formákon keresztül kívánja visszaadni azt a természetet, amellyel egyfajta harmonikus viszony kialakítására törekszik:

> Az ember akarata mindenestül a világhoz fűződő viszonyának kielégítő megformálására irányul. A képzőművészeti szándék az embernek a dolgok érzékeléssel felfogható megjelenésével kapcsolatos viszonyát szabályozza: ebben kifejeződik az a mód, ahogyan az ember a dolgokat mindenkor megformálva vagy színezve akarja látni. […] Ennek az akarásnak a jellege abban rejlik, amit (megint csak a szó legtágabb értelmében) a mindenkori világnézetnek nevezünk: a vallás, a filozófia, a tudomány, az állam és a jog is, amikor is az említett kifejezési formák közül az egyik rendszerint erősebbnek bizonyul az összes többinél. (Riegl 1901/1989. 215.)

Az idézett gondolat második fele ráadásul egy nem elhanyagolható tisztázással él. Ez a harmóniatörekvés (vagyis: bizonyos alkotásokban megmutatjuk, hogy a környezetünket hogyan szeretnénk viszontlátni) sokféleképpen juthat érvényre. Nemcsak a művészet, hanem a természettudomány, a vallás, a filozófia és a jog is

hasonló dologra törekszik, csakhogy a művészet műalkotásokba sűríti bele ezeket a reprezentációkat, míg a többi terület konceptuális, lélektani vagy kísérleti eszközökkel látja mindezt megvalósíthatónak. Egy kor világnézete mindig azzal a reprezentációs akaratot tükröző formával jellemezhető a legjobban, amely az adott korban uralkodó helyzetbe került. Vannak korok, amelyeknek az uralkodó világnézete természettudományos, jogtisztelő, művészi vagy éppen filozofikus.

Itt tér vissza a művészetről szóló diskurzus tudományosságigényének kérdése is. A művészettörténet módszertana kapcsán Riegl már régebben is igen reflektált eredményekre jutott. A művészettörténet nemcsak egy kutató-tényrögzítő, hanem elméletileg is tudatos diszciplína kell legyen. Sőt, Rieglről ki lehet jelenteni, hogy miközben egy forrásfeltáró-forráskritikai és egy világtörténeti perspektívában gondolkodó művészettörténet váltógazdaságáról beszélt, mégis inkább egy összehasonlító tudomány mellett foglalt állást (1898/1998a. 233).[11] Ennek a művészettudománynak az lenne a célja, hogy az egyes korszakokban ható okokat a más korszakokban ható okokkal összehasonlítsa, és így az alapvető, a művészet létrehozását befolyásoló oktípusokat azonosítsa.

Ezen felül viszont még két elemmel egészül ki a koncepciója.

(1) Az egyik, hogy – prognózisa szerint – az „akarás" központi kategóriája szerint formálódó művészettudománynak éppen összehasonlító tudomány jellege miatt jó esélyei vannak arra, hogy a koronként változó értékszempontok felmerülését is érthetővé tudja tenni. Vagyis hogy meg tudja mondani: mi volt a koronként különböző értékválasztások alapja, illetve mi képezte egymással szembeni eltolódásainak tágabb összefüggését.

> Ha a művészettörténész és a régész eddig azt mondhatta (avagy igazában nem is mondhatta): ez meg ez a kép vagy szobor jó vagy rossz, akkor a jövőben azt is pontosan meg kell mondania, hogy mire alapozza az értékítéletét. Miért tetszett a műalkotás keletkezésekor, és miért nem tetszik ma? Mit vártak el egykoron a képzőművészettől és mit várnak el tőle ma? Ezek a kérdések a műalkotások alapján megválaszolhatóak, és egyszer meg is kell majd válaszolnunk őket. Egyáltalán, ebben látom a közvetlen jövő művészettörténeti kutatásának legsürgetőbb feladatát. (1901/1989b. 251–252.)

Vagyis egy ilyen összehasonlító-tudományos művészettörténet olyan irányban is hathat, amelyben felgyorsíthatja az esztétika normatív diskurzusával való együttműködését. Pontosabban: a művészetről szóló normatív állítások megtételének éppen az új, összehasonlító művészettudomány adhat szilárdabb alapzatot.

[11] Lásd még ehhez Reichenberger (2003) elemzését, aki egyenesen úgy tekint Rieglre, mint aki az egyetemes vagy világtörténeti *(universalgeschichtlich)* perspektívájú művészettörténet helyett egy összehasonlító művészettudományt kívánt felépíteni. Ennek alapja az egyes korszakokban ható uralkodó „értékek" azonosítása. Bár terminológiájában Riegl nem ennyire egyértelmű, de az értékelvűség összehasonlító vizsgálata tekintetében valóban nagyon hasonlóakat mond.

(2) A második pedig közvetlenül összefügg a világnézet kérdésének középponti helyzetével. A világnézetnek a kultúra létrehozásának egészében egyértelmű szerepe van, hiszen a környezet reprezentációjára irányuló akarat sohasem semleges, mindig valamilyen. Ezért a művészettudománynak is számot kell vetnie azzal, hogy egy bizonyos korban milyen konkurens, illetve milyen uralkodó világnézetek voltak jelen. Az első pontban is idézett új és biztosabb értékelő diszciplína gondolatának megfogalmazása után Riegl a következőt mondja:

> Ha nemcsak a művészeteket vonjuk be a vizsgálódásunkba, hanem az emberi kultúra egyéb nagy területeinek valamelyikét – az államot, a vallást, a tudományt – is, akkor arra az eredményre jutunk, hogy e tartományokban is mindenütt az individualitás és a kollektív egység közötti viszonyról van szó. Ha pedig nyomon követjük azt, hogy adott népek adott korban a kultúra imént említett területein miként bontakoztatták ki akarásukat, akkor tévedhetetlenül bebizonyosodik: ez az irány ugyanannak a népnek az esetében végső soron mindig teljesen megegyezik az egyidejű művészetakarás irányával. Ha a kultúra ilyen, valamennyi területen megnyilvánuló akarását a „világnézet" névvel foglaljuk össze, akkor azt mondhatjuk, hogy a képzőművészetet ugyan nem a mindenkori kortárs világnézet határozza meg, de azzal teljesen párhuzamos úton halad. (Riegl 1901/1989b. 252.)

Mivel az uralkodó világnézet nem írja elő, hogy pontosan milyen alkotások szülessenek, csak annak csapásirányát jelöli ki, ezért mindig értelmezésfüggő, hogy az egyes műalkotásoknak az uralkodó világnézethez való viszonyát pontosan hogyan is határozzuk meg. A tudományos vizsgálat feladata, hogy ezeket a viszonyokat tisztázza. Egyébként pontosan ez az a gondolat, amely a későbbiekben oly fontossá vált Mannheim Károly önálló, világnézet-értelmezéssel kapcsolatos elmélete számára.[12] A világnézetek rekonstrukcióját éppen az teszi nehézzé, hogy jelentéses kulturális produktumok sokaságát kell egymással összehasonlítanunk. Ezek a produktumok mind „dokumentumok", vagyis a szó eredeti latin értelme szerint mind „tanítanak" nekünk valamit a világnézetekről, amelyekkel a művészet, a jog, a filozófia vagy a természettudomány „párhuzamosan halad", vagy amelyektől eltérni igyekszik.

[12] „Amikor Riegl többek között azt állítja, hogy a későrómai iparművészetben megjelenő negatív ornamentikában ugyanaz a művészetakarás rejlik, mint a korabeli építészetben, és olyannyira kiszélesíti a művészetakarás fogalmát, hogy megfelelőit még a korabeli filozófia jelenségeiben is kimutathatónak tartja, akkor arra ad példát, hogy hogy lehet valami dokumentumjelleggel adott" (Mannheim 1921–1922/2000. 35). Illetve: „[Riegl] a művészetakarást […] úgyszólván világakarássá vagy kultúraakarássá szélesíti" (uo. 56). Ezek adják ugyanakkor az indíttatást Mannheim kritikai megjegyzéseire is: a kiterjesztett vizsgálat mindig körültekintő értelmezésre szorul, hiszen az egyes dokumentum-területekről származó eredmények csak az adott dokumentumterület felől érthetőek meg. Tehát másik dokumentumterületre való átvitelét mindig óvatosan kell kezelni ahhoz, hogy „ne álljunk meg a tudományosság felé vezető úton" (uo. 58).

V. A „KUTATÓ MŰVÉSZET" FOGALMA A MAGYAR ESZMETÖRTÉNETBEN ÉS ÖSSZEFÜGGÉSE A MŰVÉSZETTÖRTÉNET ELMÉLETALKOTÓ SZEREPÉVEL

Mielőtt Riegl és a korai Lukács szemléletének néhány közös pontját kidomborítanánk, érdemes egy pillantást vetnünk arra a művészetelméleti vitára, amely a Nyolcak festőcsoport egyik tárlata kapcsán bontakozott ki ugyan, de botorság lenne azt állítani, hogy csupán ez alapján érthető lenne. A vitához olyan sokan szóltak hozzá, hogy lehetetlen nem arra gondolni, hogy annak központi elméleti kérdései (vagyis: mit jelent a természethűség és a naturalizmus, illetve milyen értékeknek kell befolyásolniuk a művész alkotásmódját) csak egy ezekre a kérdésekre felettébb érzékeny közönség igen szűk keretei között lettek volna tárgyalhatóak. Ezek a kérdések ráadásul pontosan azok, amelyeket a Riegl szövegei által is közvetített egészleges szemlélet nyomán tehetünk fel. Lássuk azonban a lokális kontextust és Lukács helyét ebben a vitában.

A „kutató művészet" koncepciója, amelyet Kernstok Károly előadása és intuitív szóválasztása kapcsán Lukács *Az utak elváltak* címen publikált szövege is méltatott,[13] a művészet mint alapvető emberi kifejezésforma hagyományos problémái helyett a művészek alkotásproblémáira helyezi át a hangsúlyt. Lukács pedig mindezt úgy értelmezi, hogy rámutat: ilyenkor mindig az a tét, hogy a művészet milyen jelentése ad irányt az alkotó számára. A művészet mint jelentéshordozó tehát végeredményben még a művész alkotásproblémáinál is fontosabbá válik.[14]

Hagyományos művészeti problémát ad vissza például az a kérdés, hogy valójában mit reprezentál a művészet? Erre az egyik klasszikus válasz, hogy a művészet a természetet reprezentálja. Ehhez kapcsolódva pedig a művészi alkotás aszerint értékelendő, hogy ezt a reprezentációt milyen hűen tudja megalkotni, a kívánt tartalmat milyen mértékben képes kifejezni.

A művész alkotásproblémáit – egyébként részben már a romantika kora óta – abban a kérdésben szokás megragadni, hogy mit is kell szem előtt tartania a művésznek akkor, amikor műalkotásokat hoz létre? Schlegel *Művészettan*a óta lehetséges válasz az, hogy a művésznek a maga képességeitől független, külső

[13] Röviden összefoglalva: létezik ideológiákat és társadalmi osztályokat kiszolgáló, ezekhez *alkalmazkodó* művészet; és létezik olyan, amely saját témáit és kifejezésformáit egymáshoz és nem külső szempontokhoz hangolja, és ebben az irányban kísérleteket végez, „kutat". A kutatást itt érdemes szó szerint érteni: megtalálni a lehetőségeket, az újat, amely nem következik egyértelműen abból, amit addig tudtunk. Kernstok ennél többet nem kíván mondani, és nem kíván szólni a művészetről szóló diskurzus *tudományosságigényéről* sem. Az ilyen kérdéseket később Lukács a *Heidelbergi művészetfilozófiá*ban és Fülep Lajos a *Magyar művészet* címen ismert tanulmányfolyam bevezetőjében (1916–1918/1974. 262) jóval szabatosabban és pontosabban vetették fel. Az *impresszionizmus kora utáni festészet* mint *kutatás* képe sokáig élt az ezzel kapcsolatos irodalomban (lásd például Lyka 1927/1961. 98).

[14] Ez egyébként a Vasárnapi Körben találkozók művészetelemzésének egyik alapvető tanulsága is (lásd például Kettler 1987).

természet helyett saját intellektusának törvényeit kell elsődlegesnek tartania. Csak így sikerülhet neki ezt a soha ki nem zárható, teljesen le nem küzdhető természetet rekonfigurálnia, saját tehetsége szerint újraalkotnia.[15]

Ezzel szemben Lukács korabeli válasza, hogy a művészek alkotásproblémái végül is nem máshoz vezetnek, mint annak meghatározásához, hogy mi határozza meg a művészet tágabb értelemben vett jelentését. A művész legnagyobb alkotásproblémája az, hogy milyen értéket követve építse fel a maga művészetét. Ezért szilárd, egységes értékvilágot kell választania: a szubjektív vélemény- és szemlélet-kavalkáddal szemben a „lényeg" megragadását kell előirányoznia. Vagyis a teljes világ jól felépített, gondosan szerkesztett, de legfőképpen kiegyensúlyozott képére kell törekednie, amely hasonlít a mindenre kiterjedő mérnöki leleménnyel átgondolt épülethez: „az új művészet architektonikus", mondja Lukács az előadás egy pontján (1910. 284).

Ha az előző korok művészei számára *nem ez* volt irányadó, az nemcsak a művészeket minősíti, hanem azt a szélesebb értelemben vett kultúrát definiálja, amelynek keretei között ez a művészet létrejött. Az impresszionista festők kora így az impresszionizmus és a szubjektív értékek kora, míg a kutató művészeté a lényeg- és a rend keresésének időszaka,[16] amely már nem határozható meg úgy, hogy válaszolunk a kérdésre, hogy milyen élményeket, milyen tartalmakat akart kifejezni a műalkotás. Csak úgy, ha felmutatjuk, hogy milyen értékek szerint ragadta meg azt, amit végül megragadott, vagyis hogy milyen értékválasztások voltak irányadóak az általa képviselt kifejezésformák számára.

[15] „Csakhogy Arisztotelész hibásan az egész szépművészetek lényegét az utánzásba helyezte. Mi nem tagadjuk ugyan, hogy annak lenne egy utánzó eleme, de ez még nem teszi azt szépművészetté. Mindez sokkal inkább azon múlik, hogy az utánzottat szellemünk törvényei szerint hogyan építjük át a fantázia cselekvése által és külső példakép nélkül." (Schlegel 1801–1802/1989. 213.)

[16] „Ma ismét rend után vágyunk a dolgok között. Őket meglátni és magunkból azt, ami igazán a miénk. Állandóságok után vágyódunk és tetteink megmérhetősége és állításaink egyértelműsége, ellenőrizhetősége után. Azután hogy értelme legyen minden dolgunknak, hogy következzék belőle valami, hogy kizárjon valamit. Értékelések után. Különbségeket tevések után." (Lukács 1910. 281.) Az új művészet mint rendkeresés, mint a kortesharcok elcsendesülése, mint az átfogó architektonikus szerkesztettség diskurzusa nem Lukács teljesen önálló gondolata. Ahogyan arra már többen rámutattak: Lukács sokat köszönhet ifjúkori barátjának és gondolkodótársának, Popper Leónak, akitől persze nemcsak – sokszor hivatkozás nélkül – átvesz bizonyos gondolatokat, hanem azokat terminológiailag feszesebben és az érvelés menete szempontjából átláthatóbban prezentálja. (Vö. Markója 2006, főleg 270–272. Ez a cikk foglalja össze legjobban a Popper művészetelméleti jelentőségéről és Lukács szellemi fejlődésére tett hatásáról szóló terjedelmes és nem mindig könnyen értelmezhető szakirodalmat, amelyet itt hely hiányában sem kívánok részletesen ismertetni.) A vonatkozó Popper-szövegekhez lásd: Popper–Lukács 1993. A Galilei-körben zajlott vitáról Lukács és Popper leveleztek is (1910. január–február), azonban a kutató művészet fogalmát ezekben a levelekben együtt nem tárgyalták (lásd uo. 325–329). Az bizonyos, hogy Popper értékelte az „új magyar festők" stílusteremtésként felfogott „naturalizmusát", illetve azt, ahogyan Kernstok művészeti ambícióinak „alulról" építkezve, tehát nem ismert művészeti példákból kiindulva próbált megfelelni (lásd például Popper–Lukács 1993. 204).

A kutató művészet kérdéséről szóló vita formális kereteit a Galilei-kör biztosította ugyan, de a helyzetet bonyolították azok a megszólalások, amelyek a kor sajtójában éppen ezekről a – bizonyos értelemben – formális keretek között zajlott vitákról referáltak.[17] Ha eltekintünk az élclapok szintjén maradó hozzászólásoktól, akkor a békétlen vagy egyenesen cinikus kommentárok igazi érdekessége mégsem az, hogy ne mérték volna fel a vita tétjét.

Jaschik Álmos (1910)[18] szövege ennek klasszikus példája. Legfontosabb kifogásait két gondolat köré lehet csoportosítani. Egyrészt, ha precízek akarunk lenni, akkor a Galilei-körben zajlott vita nem is volt vita, mert a jelenlevők legfeljebb az alkalmazkodó művészet kritikájának hevességében nem értettek egyet. Egyébben nem volt közöttük nézeteltérés, így a számukra szakmailag nem feltétlenül hozzáférhető kérdések fölött elsiklottak.[19] Másrészt mindannyian egyetértettek abban, hogy a naturalizmus kérdése időszerűtlen, és a művészet soha nem is volt a természet utánzása. Hiszen az, hogy a természet mint olyan visszaadhatatlan, mindenki számára trivialitás, aki valaha próbált művészi alkotásokat előállítani, vagy primer módon ezekkel foglalkozik.[20]

[17] Kernstok előadása után már volt egy rövidebb eszmecsere. Ezt erősíti meg a *Pesti Hírlap* hírszerkesztőjének bejegyzése is (*Előadás a modern művészetről*. 1910. január 12. 11; illetve *UE 2*. 275), amely Czigány Dezső és Polányi Károly felszólalásait emeli ki, illetve meghirdeti, hogy az ehhez kapcsolódó, csak a Kernstok-előadásnak szentelt „vita-ülés" 1910. január 16-án lesz, ugyancsak a Galilei-körben. A modern művészetről szóló vita menetéről megemlékezik Csunderlik (2017), de a teljes jelenség vagy a Kernstok-előadás részletesebb leírása már kívül esik érdeklődési körén. Az ezzel kapcsolatos anyagokat legbővebben *UE 2* közli.

Lukács nevezetes szövege, *Az utak elváltak* ezen az ülésen hangzott el először. Lukács vitairata ugyanakkor nagy valószínűséggel az est nyitó felszólalását is képezte (lásd ehhez: *Egyetértés*, jan. 18. 13; *Az Ujság*, 1910. jan. 18., 13, illetve *UE 2*, 299–300.) Lukács cikkét (főleg 1910. 285) már-már szolgai módon használta egy ifjúkori kritikájában Hauser Arnold is: az impresszionisták akkor tudnak igazán nagyok lenni, ha már nem a régebbi, hanem az új kultúrát irányító világnézetet lehet rekonstruálni műalkotásaikról: „Fényes Adolf is, mint minden impresszionista, csak annyiban nagy, amennyiben nem impresszionista" (Hauser 1911/2017. 130).

[18] Lásd még *UE 2*. 342–346.

[19] „A nagyobbrészt zsúrfiúkból és zsúrlányokból álló hívők tömege kéjsikolyokkal fogadta a felvilágosítást. A nem hívők, a kíváncsiak pedig meghökkenve konstatálták, hogy a felolvasás, mely határozottan okos, intelligens és tanulságos volt, a legcsekélyebb vonatkozásban sem állott azzal a bizonyos, hogy ne mondjuk inkriminált állítással [hogy a piktúra feladata: a »lényeg« ábrázolása], amelynek ez a felolvasás a következménye látszott lenni", illetve: „Alighogy a felolvasásnak vége volt, megindult az ún. »vita«, amely más vitáktól egy lényeges pontban különbözött: itt minden szónok egy véleményen volt. Eltérő nézetek nem lévén, a vitatkozás egészen simán folyt le. Jogászok, bankhivatali könyvelők, magyar tanárok, újságírók és másfajta »Schöngeistok« egész sora vonult fel a szószékre és tette a legkülönösebb kijelentéseket. Valahányan voltak, annyifelé beszéltek, de minthogy végül is igazat adtak a felolvasásnak, a közönség lelkesen megtapsolta őket." (344.)

[20] „[…] ha csak a természet kopírozásáról volna szó, akkor minden festő igenis egyformán festene. […] A természetet, úgy amint azt fizikai érzékelésünk segítségével látjuk, a legtöbb esetben lehetetlen művészi eszközök segítségével visszaadni. A természetben, a véletlenségek folytán rakásra halmozódnak a festőietlenségek. Fizikai szemünkkel éles, kemény kontúrokat, kellemetlen színértékű foltokat látunk, zavaros, összehangolatlan diszharmóniát. A művészi látás azonban, feltalálva esetleg az ezekben az esetleges művészi lényeget, változtat a

Bár jó tollal megírt szarkasztikus passzusai jóval maradandóbbak, mint klaszszikus kritikájának első fele, illetve a konklúziót nyitó bekezdése, ezekből éppen az derül ki, hogy a teljes jelenség legfőbb problémája, hogy nem rekonstruálható belőle az az általános, összkulturális csapásirány, amelyet a vita szerint a társadalom a festészet által is dokumentálható módon követni látszik.

> A felolvasásra menők mind meg voltak győződve arról, hogy az új művészetnek az álláspontját, törekvését és egész világnézetét legalább hozzávetőlegesen meg fogják ismerni, de e helyett a kérdést távolról sem érintő személyi tömjénezéssel fűszerezett általános bölcselkedést kaptak.

Ha pedig ez a csapásirány problémás, akkor a rajzot tanító oktató is problémával küszködik. Hiszen annak kötelessége elismerni, hogy tudományának az általános haladást kell szolgálnia. Sőt, mondja:

> legkevésbé szabad lesújtó kritikával szembehelyezkednünk egy művészeti jelenséggel azért, mivel talán új és szokatlan; mert esetleg továbbfejlődése vagy kialakulása esetén kényszeríteni képes bennünket a meghódolásra (343).

De aki a közvetített világnézettől vár tanácsot a haladást illetően, és nem tudja meg, hogy ez a haladás miben is áll, az elbizonytalanodik. Természetesen nem várható el, hogy mindenki azonos világnézetet képviseljen, sőt, éppen ellenkezőleg. Viszont az a világnézet, amely nem képviselhető a képzőművészet, az irodalom, az zene és általában a szellemi alkotás bármelyik területén egységesen, az inkább csak vélemények különbsége lesz. Tehát mint ilyen, alkalmatlan arra, hogy az alkotást kiszolgáló oktatási irányt határozzon meg.

Egyvalami biztos, hogy még a kutató művészetről szóló vita sarkalatos állításaival leginkább szimpatizálók is kiemelték a vita sokszor nagyon, már-már túl magas elméleti színvonalát, amelyet nehéz a társadalmi valóságba gyökerezett, bizonyos művészeti rálátással és ízléssel rendelkező ember számára érthetővé tenni. Ezek közé tartozik Lengyel Géza cikke is a *Huszadik Század*ban (1910). Lengyel dilemmáját – az eddigiekhez hasonlóan – az adja, hogy beszélhetünk-e a progresszió egységes irányáról abban az esetben, amelyben csak bizonyos művészeti aktorok néhány év alatt kialakított-elsajátított festészeti eszköztáráról, és az ezalatt felvállalt elveikről vitatkozunk?

A kiindulópont, amelyet Lukács előadása kapcsán megfogalmaz, egészen pontosan megragadható:

---

fizikai nyerseségen és tudatosan lágyít sziluetteket, tudatosan fokoz le színeket, tónusokat." (Uo. 345–346.)

> Megszüntetni a tényekkel és dolgokkal szemben a hangulat-kritika ingatag mértékét, illetőleg mérték nélkül való voltát s helyébe tenni az állandót, az én szerint változó értékelést kizárót (Lengyel 1910. 445).

A szubjektivitás túltengése, a szubjektivista szemlélet, valamint a pszichológiai diszpozíciók elsőbbsége helyett a stabil, állandó értékek keresése teljesen legitim szempont. A túlcsordult szubjektivizmus háttere előtt pedig az arra adott legérthetőbb válaszreakció. De ez a válaszreakció, érvel Lengyel, csak teoretikus szinten értelmezhető jól. Ha a festészet mesterségbeli és szociológiai kérdései felől szemléljük a problémát, akkor már korántsem olyan világos, hogy a rendkeresés, a lényegi vonások kiemelése, vagy a festők lényegkereső alkotásmódja mit is jelent. Ahogyan Jaschik is tette, Lengyel is kiemeli, hogy bár vitatkozhatunk a művészet természethűségéről, de igazság szerint a művészek mindig aszerint vették igénybe a természetet, amennyire arra specifikus céljaik szempontjából szükségük volt.

> Hogy mennyi és milyen minőségű természetszemléletre van szüksége a művésznek, az még azonos célok és megegyező felfogás mellett is hihetetlen módon különbözik […]. Aki valaha érdeklődött a művészet mesterségbeli adatai iránt […], az jól tudja, mily kevéssé lehet naturalista vagy nem naturalista képekről beszélni […]. (Uo. 446).

A művészeket sohasem az mozgatta, hogy elődeikhez képest inkább vagy kevésbé hű képet alkossanak a természeti valóságról. Vagyis: a művészek számára szinte evidencia, hogy a naturalizmus olyan probléma, amelynek alkotásproblémáikhoz vajmi kevés köze van. A természethez mindig különbözőképpen viszonyultak, de azt nem másolták.[21] Annál jelentősebb viszont az, hogy egy bizonyosfajta művészetet egy adott közösség milyen mértékben tud fogyasztani és értékelni; illetve az, hogy egy bizonyos társadalom bizonyos történelmi körülmények között milyen lehetőségeket biztosít a művészet kibontakozásához.

Ezeket a szempontokat követve viszont igen nehezen megragadható az az irány, amelybe a Lukács által is jellemzett új kor festészete tart. Egyrészt azért, mert az impresszionizmus festészetének nem volt akkora közönsége, illetve nem volt annyira elterjedt, hogy abból egy egész társadalom képére tudnánk

[21] Megállapíthatjuk, hogy a Galilei-kör vitájának egyik kulcstétele volt a gondolat, miszerint a művészetet a „természet másolása" *helyett* a „természethez való viszonyulásnak" kell tekinteni. A napi sajtó ugyanúgy visszhangozta (Vö. *UE 2.* 299–300), mint a kortársak. Hauser egy korai kritikájában egyenesen úgy fogalmazott, hogy „így *fejlődés* sem létezhet a természet »igazi« megismerése felé, mert minden korban és minden festőnek más a természet és így az *igaznak* vélt felismerés" (2017. 118). Egyébiránt ez az első megjelenése annak a koncepciónak, amelyhez Hauser végig hű maradt: a művészettörténet nem a művészi problémák megoldásának fejlődéstörténete.

következtetni.[22] Másrészt pedig azért, mert a „lényegkeresőként" jellemzett, de a maradandóra, a jellegzetesre irányuló, úgynevezett kutató művészet is akkor tudna igazán túlzások és kényszeredetten túlértékelt próbálkozások után egyensúlyi helyzetbe kerülni, ha kellő mennyiségű felületet kapna attól a társadalomtól, amelynek bizonyos irányvonalait tükrözi. Mivel a Kernstok kapcsán tárgyalt művészcsoport még nem kapott ilyen mennyiségű és méretű felületet – érvel Lengyel –, ezért a művészetük jelentőségéről szóló diskurzusnak is óvatosabb következtetéseket kellene forgalmaznia az ennek keretéül szolgáló társadalomról.[23]

Bár a két megszólaló szerint Lukács Kernstok-értelmezése inkább szól egy számára kívánatos társadalom előhírnökének tekintett festőkről, mint egy nagyobb társadalmi alapot felmutató progresszió festészeti dokumentumairól, számunkra itt nem is ez a legfontosabb. Hanem az, hogy a művészeti fejlődés és a társadalmi igények összefüggő és koronként változó faktorairól beszélnek. Sőt, mindkét említett kritikus a természethez fűződő viszony koronkénti változásairól és nem a természet reprezentációjának ősrégi művészeti feladatáról beszél. Mi több, a művészek, a megrendelők és a fogyasztók közötti világnézeti egység szükségességéről, illetve egy másik világnézettel való felváltásának lehetőségéről is megegyezik a véleményük. Nem véletlen az sem, hogy a művészet régi problémáiról a művész alkotás- és értékproblémáira áthelyezett hangsúly tekintetében sincs nézeteltérés Lukács és kritikusai között. Legfeljebb abban, hogy ezzel az elméleti apparátussal mit is lehet pontosan kezdeni.

Mivel Lukácsnak nem voltak képzőművészeti-gyakorlati, sem pedig primer módon művészettörténeti (NB. a festészet művészettörténetére vonatkozó) célkitűzései, a koronként változó és a társadalommal összefüggő, értékválasztásokon alapuló művészet koncepcióját éppen azért állította előtérbe, hogy egy tágabb értelemben vett, önálló sajátosságokkal rendelkező és sajátosságait koronként változtató kultúra elméletét tudja megfogalmazni. Vagyis Lukácsnak a festészetről igen kevés mondanivalója volt, de annál több a kultúrát mozgató, nagy részben egyénfeletti tényezőkről, vagyis eszmékről és értékekről, illetve azok nem egyénileg motivált választásának fontosságáról.

Habár az egyéneken túlmutató világnézet ideális voltától és az ezzel összefüggő idealizmus képétől Lukács többször igyekezett szabadulni, az értékválasztás előíró, normatív szerepe a továbbiakban is fontos maradt számára. Az esztétika mint a választott értékeken alapuló diskurzus képe meghatározóvá vált számára. Ez egészen világosan következett abból, ahogyan az esztétika önállóságának biztosíthatóságát már nem a művészet időtlen problémáinak

[22] „A magyar impresszionista művészet […] a fejlődés meglehetősen magas csúcsára jutott el ugyan, de ahhoz, hogy kiéltnek legyen nevezhető, hiányzik belőle egy nagyon fontos tényező. A befogadottság hiányzik." (Lengyel 1910. 444.)

[23] Különösképpen Lengyel 1910. 450–451.

(például a természetutánzás elsődlegessége) és ezek befogadásának tárgyalásában látta. Hanem a hangsúlyt a művészetnek a művész alkotásproblémáin keresztül látott jelentésére helyezte át, vagyis arra a kérdésre, hogy a kultúra összfolyamatában művészek miért és hogyan hoztak létre műalkotásokat. A *Heidelbergi művészetfilozófia* félreértés-koncepciója ennek világos pandanja.[24] A művészi alkotásproblémák tárgyalásának része az is, hogy a közönség a művészi szándékot folyamatosan félreérti. Ezért egyre fontosabb a *mű* létrejöttének tágabb kontextusát megismerni, mint annak meg nem értettségét egy klasszikus probléma hiányos megoldásának egyszerű diagnózisára visszavezetni. A mű létrejöttét meghatározó értékválasztások feltárása tehát olyan etikai dimenziót ad a művészetről szóló diskurzusnak, amely jócskán túlmutat a művészettörténet elméletén, a művészet mint naturalizmus vagy kreativitás felfogásán, de éppúgy a szép és fenséges fogalmait tárgyaló normatív esztétikákon is.

Ez az etikai dimenzió a kultúra működésének átfogó elmélete felé nyit, amely a képzőművészet, az irodalom, a filozófia, a politika, a jog, a természettudomány területeit egyszerre képes integrálni, illetve meg tudja mutatni, hogy ezek közül adott korban melyek és milyen értékválasztások révén kerültek domináns szerepbe.

VI. RIEGL-MOTÍVUMOK LUKÁCSNÁL

Lukács soha nem tekintett Rieglre elsődleges inspirációs forrásként, sőt kellően kritikus is tudott vele lenni. Mégis meglehetősen sok helyen tesz vele kapcsolatban pozitív módszertani megjegyzéseket. A legismertebb talán a *Történelem és osztálytudat* eldologiasodás-tanulmányában olvasható.

> Emellett – s a XIX. század valóban jelentős történészeinek, mint pl. Riegl, Dilthey, Dvořák figyelmét nem kerülhette el – a történelem lényege éppen azoknak a *struktúraformáknak* a változásában áll, amelyek közvetítésével az emberek környezetével való konfrontációja mindenkor lezajlik, azokéban, amelyek mind külső, mind belső életének tárgyiságát meghatározzák. Ez azonban csak akkor lehetséges objektív-reális érvénnyel (és ennek megfelelően csak akkor lehetséges adekvát mó-

[24] Gyakran kiemelik – ahogyan maga Lukács is elismeri –, hogy ez a félreértés-elmélet szintén Popper Leó hatását tükrözi (Hévizi 1994). Társaik gondolatainak felhasználása azok világos idézése nélkül (hogy ne nevezzük plágiumnak), visszatérő vád-toposz a Vasárnapi Kör későbbi tagjai és a hozzájuk kapcsolódó gondolkodók számára: Lukács másolta Poppert, Hauser másolta Lukácsot, majd ismét másolta Lukácsot – és ezen keresztül Poppert, Mannheim másolta Lukácsot, Hauser másolta Mannheimet (vö. ezekhez például Vezér 2004. 110). Tanulságos munka lenne mindezen intellektuális eltulajdonítások kontextusát alaposabban feltérképezni.

> don), ha egy korszak vagy egy alakzat stb. individualitása, egyedisége ezeknek a struktúraformáknak a sajátosságában áll, bennük és általuk lelhető fel, és mutatható ki. (Lukács 1923/1971. 426.)

Riegl tehát olyasfajta történész, aki hangsúlyozta, hogy az ember folyamatosan konfrontálódik (természeti vagy társadalmi) környezetével, és azt igyekszik, legalábbis bizonyos keretek között, átformálni. Bár a fent idézett passzusnak a teoretikus céljai inkább arra vonatkoznak, hogy Lukács előkészítse a *társadalmi változás* fogalmának tárgyalását, mégis Riegl egyik központi tézisének korrekt rekapitulációját nyújtja. Lukácsnak viszont több ifjúkori művében szerepel – közvetve vagy közvetlenül – Riegl több fontos gondolata. Érdemes ezeket nyomon követnünk.

(1) *A modern dráma fejlődésének története*ben Lukács kiemeli az „akarat" központi szerepét a dráma anyagának értelmezhetőségében. A dráma anyaga „az emberek közötti megtörténés" (Lukács 1978. 30), amely igen jelentős mértékben különbözik az embert környező világtól, vagyis az embert körülvevő természettől (ez alatt egy tág értelemben vett, részben naturális, részben szociális „természetet" értve). Az ember harcol ezekkel a körülményekkel, illetve arra irányul, hogy ezeket a feltételeket valahogyan átalakítsa. Ha nincs határozott cél, amelyre törekedhetne (példának okáért: harmóniára, elégedettségre), akkor harcolnia sem érdemes. Ugyanakkor az anyagi természettel vagy az istenségek erejével harcolni igazából nem is tud, mert a küzdelem egyenlőtlen (uo. 35). Ilyenkor, adekvát képességek hiányában, akarhatja ezeknek a feltételeknek az átalakítását, de előbb-utóbb be kell látnia küzdelmének hiábavalóságát. Az emberek közötti viszonyok mégis a változásra irányuló akaraton keresztül tanulmányozhatóak a legtermékenyebben, és nem a szubjektív érzelmek vagy pedig a természetben megfigyelhető törvényszerűségek megfigyelésén keresztül. Az érzelmek bizonytalanok és változnak. A formálásra, átalakításra törő akarat pedig sohasem tud megbirkózni a természetben talált törvényszerűségekkel, legfeljebb alkalmazkodni tud azokhoz, vagyis a cselekvő személy be tudja látni, hogy az akarat egy adott ponton túl áthatolhatatlan falakba ütközik:

> A dráma az akarat költészete, […] drámaivá egy embert csak akaratának megfeszülése tehet. Esze, érzései, minden más külső és belső tulajdonsága csak kíséri, csak díszíti a drámai embert; csak arra való, hogy ne hasson egészen merev absztrakciónak […] Mert az érzés és a gondolat formájában sokkal pillanatnyibb és változóbb, lényegében sokkal hajlékonyabb és külső hatásoknak erősebben kitett, mint az akarat. (1978. 31–32.)

Ehhez azonban azt is hozzáteszi, hogy habár az akarat „legtisztább és legkifejezőbb" megnyilvánulása a „küzdelem" (32), felvetődik a kérdés, hogy

> formailag milyen természetű legyen ez a küzdelem […]. Az emberi erők és képességek természetes határai szabják meg a küzdelem területének felső és alsó határait […]. Mert amily bizonyos, hogy minél nagyobb ellenállásra talál egy erő, annál szembetűnőbb módon nyilvánul meg, annyira igaz az is, hogy a túlságosan nagy ellenállás lehetetlenné teszi, hogy érzékek által észrevehető módon működjék, hogy érzéki, tehát itt: drámai hatást tudjon előidézni. (Uo. 33–34.)

A dráma tehát nem is lenne alkalmas olyan konfliktusok, olyasfajta ellenállás ellen vívott küzdelem visszaadására, amelyeket megnyerni – éppen természeti törvényszerűségei miatt is – lehetetlen. Az ember alkotta világ konfliktusai azonban pontosan olyanok, hogy azokra sem az érzelmek mozgékonysága, sem pedig a természettörvények rugalmatlansága nem jellemző.

(2) Kevésbé jelentős szöveg, de annál árulkodóbb Marie-Luise Gothein *A kertművészet története* című könyvének recenziója. Ebben Lukács úgy tekint Rieglre, mint aki művészettörténeti szövegekben oldott meg komoly elméleti, vagyis a művészettörténet elméleti hátterén túlmutató problémákat. Lukács szerint példaértékű, hogy „egy történész egy történeti munkában számos, tisztán esztétikai problémát oldott meg az esztétika számára alapvető módon", és így „Gothein könyve körülbelül úgy viszonyul egy eljövendő kert-esztétikához, mint Riegl és iskolája művei az ornamentikához" (Lukács 1977. 638).

(3) A legfontosabb, Rieglre vonatkozó anyagot az 1913-as *Heidelbergi művészetfilozófiá*ban találjuk. A szövegnek még az első harmadában, az élményvalóság kifejezése és az esztétikai érték autonómiája közötti összefüggést tárgyalva fogalmazza meg a következőket:

> A művészet mint „kifejezés" önmagában önállótlan, transzcendáló esztétikát követel, a félreértelmezett, de mégis ható mű immanenset […]. Minden olyan esztétika, amelyet művészek vagy a művészet közvetlen létezésében érdekelt kutatók alkottak meg, ebben az irányban kereste a probléma megoldását. Mindegy, hogy valaki Semperrel együtt az anyag feltételeiben, Riegllel az abszolút „művészetakarásban" […] látta-e a művészet lényegét: ezeknek a törekvéseknek mindig az az ösztönös biztonság volt az alapjuk, hogy az esztétika autonómiáját csak a műalkotás mindenfajta „kifejezéstől" való határozott és éles elválasztása teszi lehetővé. (Lukács 1975. 44–45.)

Az idézet meglehetősen összetett. Megjelenik benne többek között az a tézis, hogy Semper és Riegl hasonló elméletalkotói irányban hatottak: nem elégedtek meg a művészet olyan felfogásával, amely azt kérdezi, hogy mit fejez ki a művészet, és ennek befogadói ezt hogyan tudják a művész előadásmódjának receptálása közben dekódolni. Semper és Riegl tehát ugyanúgy a recepció folyamatát

hirdető esztétikákkal szemben foglalt állást. Még ha nem is explicit módon, de mindketten a művészet sajátszerűségének kérdését tették fel: hogyan tud a művészet önálló értéket létrehozni, miközben mindez egy nyilvánvalóan komplex természeti és társadalmi környezetben valósul meg.

Hogy Rieglnek ilyen módon fontos szerep jut a műben, azt Max Weber 1913. március 10-én kelt, a *Művészetfilozófia* olvasása kapcsán Lukácsnak küldött levele is jól mutatja. Weber így fogalmaz: „hogy – miután mostanában megpróbálták az esztétikát a befogadó »nézőpontjáról« átvinni az alkotóéra – most már végre a »mű«, mint olyan jut szóhoz, igazi jótétemény" (Lukács 1981. 531). Majd ehhez teszi hozzá, hogy mivel nem ismeri jól Riegl és Popper Leó szövegeit, bizonyos konkrét kérdésekhez nem tud hozzászólni, de látja ezek fontosságát a mű számára. Popper központi szerepét a *Művészetfilozófia* egészében Lukács egy meglehetősen ismert passzusban tárgyalja (1975. 48). Itt azonban nemcsak azt hangsúlyozza, hogy Popper a rendre inadekvát alkotói és a befogadói magatartás összekapcsolódásában látta a művészet megragadhatóságát. Hanem azt is, hogy fiatalon elhunyt barátja olyan elméletíró volt, aki szerint az *anyagi és a technikai* ismeretek a mű létrehozására irányuló sajátos *akarat* előfeltételei.

Tehát Popper közel kerül ahhoz, hogy egy Semper és Riegl törekvéseinek irányába haladó, de azokat egy tágabb esztétikai perspektíva felé megnyitó elméletet valósítson meg. Ez azért is fontos Lukács számára, mert az előzőekben méltatott Riegl életműve ugyanakkor egy nem befejezett, de Lukács által is folytatni kívánt projektum egyik köztes állomása volt. Annak a tendenciának a képviselője, amely bár megpróbált leszámolni a művészet mint a művet inspiráló élményvalóság kifejezésének dogmájával, de még nem jutott el oda, hogy az esztétikai érték önállóságát biztosító félreértés-koncepciót megfogalmazza, és a mű egyszeriségét meghagyó, *nem fogalmi* eszközöket használó formanyelv központi szerepére ráébredjen.

Lukács még mindezek előtt felveti, hogy egy a művészet autonómiáját tárgyaló vizsgálatnak éppen azért van nehéz dolga, mert a művészet az emberi alkotás többi formájától *reálisan nem, csak módszertani* értelemben elválasztható.

> [H]ogyan magyarázható a művészet történeti hatékonyságának ténye? hogyan lehet megérteni, hogy egy korszak valamennyi megnyilatkozását egy és ugyanaz a művelődéstörténeti szellem hatja át, hogy emberek anélkül, hogy eltalálnák és megértenék a művészi akarást, úgy érzik, ők maguk fejeződnek ki a művekben? (1975. 46.)[25]

[25] Lásd még: „Bármilyen szigorúan elválaszthatóak is egymástól az egyes, önmagukban vett műfajok és – egy ilyen szakaszon belül – a különféle történetfilozófiai korszaktípusok, e szakaszoknak mégis esztétikailag pontosan konkretizálható, bár alapjában irracionális értelme van. A görög szobrászatban, tragédiában vagy építészetben kimutathatóak olyan formai szerkezetek, amelyek ezeket épp kompozicionálisan egységes módon megkülönböztetik például a reneszánsz szobrászattól, tragédiától és építészettől. […] Anélkül, hogy a műfajok, vagy a történetfilozófiai típusok különválasztását felszámolnánk, itt a műalkotások végső elemeinek

Ennek fényében Rieglen valami olyasmit kér számon, amelyet egyébként később Mannheim is kifogásként emelt: pontosan végig kell követni az alkotás autonóm tartományainak kapcsolatát a korszakot jellemző totalitáshoz, különben félúton megállunk a tudományos diskurzus felé vezető úton. Ráadásul mindez lehetetlen anélkül, hogy az egyes autonóm alkotásfajták „esztétikai anyagát" ne ismernénk. Vagyis a képzőművészetről vagy az irodalomról szóló normatív-elméleti diskurzus csak úgy valósulhat meg, ha az elmélész nem hagyja ki elméleteiből a képzőművészetet vagy az irodalmat (vö. uo. 182–186; 200–201).

Majd később arról beszél, hogy a művész tulajdonképpen csak reprezentálja a környezetét, felhasználja azt. Egy olyan fiktív univerzumot hoz létre mindezzel párhuzamosan, amelyet csak a művész invenciója és környezete interakciójának vizsgálatával tudunk megérteni. Vagyis a művészek

> valamely jelenség ábrázolhatóságának azokat az oldalait, amelyek valamely kifejezésintenzitás vonalába esnek, úgy tekintik, mint amelyek maguknak a dolgoknak immanens, de a természetben sohasem megvalósuló tendenciái, és e – fiktív – saját fejlődésvonaluk tekintetében felülmúlják a természetet (Lukács 1975. 239).

Ennek köszönhetően vonja le később a következtetést, hogy a művek létrehozásán munkálkodó akarat tulajdonképpen mindig valamilyen kiterjesztett külső természeti (tehát akár társas, társadalmi) összefüggés feldolgozására, valamilyen nézőpontból való láttatására törekszik. Ezért ebben az értelemben mindig „naturalista":[26]

> A művész fenomenológiai akarata naturalista; a természetben megtalálni és abból csupán kiemelni vélt egyes alak legfelfokozottabb, szerves intenzitására törekszik (uo. 241).

* * *

olyan egyszeri fogalmai adódnak (pl. mozgás, szenvedély), amelyek ugyanilyen egyszeri viszonyfogalmakat követelnek meg köztük (pl. egyensúly)." (Uo. 243.)

[26] Nagyon hasonló dolgot mondott egy feljegyzésében Popper Leó is, aki minden stílus szubjektív feltételeként az alkotó „naturalizmusra" irányuló akaratát jellemezte, amelyet (pontosabban: a természetet) azután saját elképzelése szerint alakít majd át (pontosabban aszerint: *ahogyan azt ő látja*): „<Man muss den Naturalismus wollen u. den Stil zu haben> Jeder grosse Styl (im ersten Zustand) ist subjectiv gesehen naturalistisch. Der Styl liegt sosehr im Blut dass der Maler in seinem Gefühl ganz davon abstrahieren kann u. findet er nun mal *was er sieht* (Cézanne, Rodin[,] Chardin[,] Matisse[,] Kernstock)." (Popper–Lukács 1993. 209.)

Lásd még ehhez Popper egy korábbi feljegyzését is (uo. 201), amelyben azt említi, hogy a művész ellenállást *(Widerstand)* fejt ki a természettel szemben. A Kernstok Károly előadása kapcsán kialakult vitában elhangzottak ismeretében persze elég nehéz amellett érvelni, hogy a koronként változó természetfelfogás gondolata akár Popper, akár Lukács eredeti nézete lett volna. A gondolat viszont legkevesebb közös Popper és Lukács számára, és éppúgy az is bizonyos, hogy Lukács azt egy tágabb kontextusban, és egy kidolgozott mű keretein belül tudta prezentálni.

Riegl és az ifjú Lukács koncepciói tehát legalább négy ponton kerülnek közel egymáshoz. Mindegyik azt jelzi, hogy eltérő intenzitással, eltérő diszciplínában, és mintegy évtizedes különbséggel, de hasonló elméleti perspektívákat követtek.

(a) Az „akaratnak" mint a vizsgálat eszközének különös státuszt biztosítottak bizonyos jelenségek értelmezésében és ennek az általuk képviselt diszciplína (művészettörténet, illetve szociológiai-esztétikai művészetelmélet) tudományosságigényéhez mért indoklást adtak.

(b) A művészettörténeti anyag, illetve az esztétikai anyag vizsgálata egy eljövendő értékelő diskurzus alapja (amely majd meg tudja mondani, hogy az adott – akár a jelen – korban valami miért tetszik, vagy éppen miért nem).

(c) A művészeti alkotások létrehozására irányuló tevékenység fenomenológiai alapjait tekintve (az élményanyag/környezeti kötöttségek révén) a természethez (mint környezethez) kötött, és ezt akarja bizonyos értelemben átalakítani, feldolgozni. Ebben az értelemben minden művészeti tevékenység naturalista.

(d) Az emberi alkotótevékenység különböző területei egymással összefüggenek és egységes látásmódot képviselnek. Ez persze felveti azt a módszertani problémát, hogy hogyan őrizhető meg az esztétikai szféra sajátszerűsége és önállósága. Ha Riegl erre nem is keresi a választ, mégis minden eljövendő kultúraelmélet számára felmerül az az általános kérdés, hogy az abban foglalt egyes alkotásmódok sajátszerűsége hogyan biztosítható.

VI. KÖVETKEZTETÉSEK: MŰVÉSZETTÖRTÉNET MINT KULTÚRAELMÉLET

Lukács gondolatainak Riegl gondolataival való párhuzamát éppen azért érdemes kiemelni, mert az jól mutatja, hogy az első világháború előtt milyen elméleti érzékenységek jelentek meg a magyar írástudók egy csoportjánál, illetve hogy ezek az érzékenységek mennyire éreztették hatásukat az adott kor keretein túl is.

Mint láttuk, Riegl szövegeinek több gondolata és tanulsága párhuzamosan megjelenik Lukács korai szövegeiben is. Ezek a részben a riegli művészettörténeti diskurzusból ismert motívumok azonban nem közvetlenül fejtették ki hatásukat Lukács munkásságában. Inkább erősítették számára azt az irányt, amelybe egyébként valószínűleg egy sorsdöntő Riegl-befolyás nélkül is elindult volna. Viszont az, hogy a művészet és egyéb alkotásszférák önállósága is csak egy átfogó kultúraegészen keresztül válik érthetővé, olyan gondolat, amelyet a korabeli művészettörténet által hajtott elméletalkotás is visszaigazolt számára.

A művészettörténet tehát nem csak abban az értelemben „motorja" az elméletalkotásnak, hogy felgyorsítja a saját praxisában felmerülő strukturális és módszertani kérdésekről szóló diskurzus kialakulását, majd igyekszik azt fenn

is tartani. Vagyis nem csak arról van szó, hogy a művészettörténész gondol valamit arról, amit csinál; majd folyamatossá teszi ezt a gondolkodói tevékenységet.

A művészettörténet még csak nem is csupán arra motivál, hogy feltárjuk a „művészi alkotásfolyamat" általános jellemzőit. Hanem abba az irányba tart, ahol a „művészet [már] nem [vagy: már nem csak] a művészettörténet tárgya" (vö. Szilágyi 1989. 262), hanem egy általános kultúraelméleté. Ahol már az emberi kultúra létrehozásának, a kultúrateremtő aktivitás indokainak és összefüggéseinek a feltárása a cél. Hogy ezek túlnyomórészt szociális, hangulati-esztétikai, praktikus-materialisztikus természetűek (vagy ezek ötvözetét helyezik előtérbe), az attól is függ, hogy a részben mindegyikből építkező elméletíró és annak közössége milyen alapvető értékek mellett kötelezte el magát. Nem volt mindenki ugyanúgy érzékeny a „miért?" metafizikai kérdésére (ahogyan Lukács és maga Riegl is bizonyos fokon az volt). Ahogyan nem is helyezte mindenki az alkotás területeinek összefüggésére a hangsúlyt (mint például Mannheim).

Az viszont világosnak tűnik, hogy individualitás és közösség Rieglnél premier plánba került viszonya egyfajta módszertani értelemben irányadó volt az egyébként gyakran változó diszciplináris szempontok szerint eljáró elméletírók számára. Riegl célja, a koronként eltérő értékválasztásokat feltáró és az ennek alapján megvalósítható, a normatív aspektust új alapokra helyező diskurzus kialakítása döntő volt több kortársa számára is. Az, aki az általában vett kultúra egészét meghatározó, az egyén által választott és a közösség által vallott értékek iránt érdeklődött, biztos fogódzót talált a művészet egy olyan felfogásában, amely túlmutatott annak naturalista, realista vagy ebben az értelemben fejlődéselvű, a természethűség vagy a realizmus tökéletesítésére irányuló koncepcióján. A 20. század elején szocializálódott magyar elméletírók egy része pontosan ebbe az irányba haladt. De nem kell sokat keresnünk azokat a szellemtörténet két világháború közötti iskolái által meghatározott művészettörténészeket sem, akiknek a munkásságát hasonló koncepcionális és módszertani egészlátás jellemezte. Egyvalami egészen biztos: az átfogó kultúraegész perspektívája iskolától és politikai-világnézeti beállítottságtól függetlenül nyitott volt a magyar elméletírók egy jelentős része számára.[27][28] Ehhez pedig termékeny talajra találtak

[27] Kállai Ernő könyve (1926/1990) sajátosan kultúrmorfológiai nézőpontot érvényesít. Ugyanakkor annak módszertani íve rendkívül hasonló az itt előadottakéhoz: a kortárs művészettörténeti vizsgálódás támpontokat nyújt ahhoz, hogy a művész-egyéniségeket egy azokat „közösen determináló társadalmi és nemzeti foglalathoz" kösse (7). Ebben az értelemben a képzőművészeti alkotásfolyamat vizsgálata egy átfogó kultúraegész sajátosságairól tanít valamit.

[28] Egy másik tanulmány témáját kellene képeznie annak az ellentétes irányú, de hasonló tartalmú tendenciának, amely a két világháború közötti magyar művészettörténetből rekonstruálható. Az ellentétes irány azt jelenti, hogy itt nem a művészettörténet-írás *felől*, hanem a művészettörténet-írás *felé* ható elméletalkotói törekvéssel találkozunk. Szekfű Gyula fejtette ki a „politikai" fókuszú történetírásról szóló szövegében (1931), hogy annak korrektívuma mindig valamilyen egészleges, a „társadalmi, gazdasági, kulturális" (444) jelenségeket összefüggésében látó szemlélet, amely nem elégszik meg csak egyfajta (az államisághoz vagy a

abban a művészetelméletben, amely a 19. század második felében gyökerezett, de a bécsi művészettörténeti iskola első generációján keresztül a 20. század első felében több helyen érvényre jutott. Ezek a művészetben a kultúrát létrehozó általános emberi motivációk egyik és kétségtelenül értelmezést igénylő megnyilvánulási formáját látták.

Lukács, Mannheim vagy éppen Hauser elméletalkotói érzékenységei tehát nemcsak azért fontosak, hogy saját fejlődésüket példázzák és összefüggéseiket demonstrálják, hanem azért is, mert egy a magyarországi műveltség keretei között hosszú ideig jelen lévő kulturális egységszemlélet feltűnését és megállapodását mutatják fel.

A tanulmány elején említettem, hogy gyümölcsöző lehet Semper és Riegl elméletét hasonló motivációik felől egyben, egységben látni. Ezek a gyümölcsök akkor érnek be, amikor látjuk, hogy ezek a széles körben érvényre jutott motivációk egymástól eltérő karakterű elméleteket és történészeket egyaránt inspiráltak arra, hogy a kultúrát a legkülönbözőbb emberi alkotások egy adott korban nagy részben egységes, de mindig értelmezést igénylő foglalataként lássák.

IRODALOM

UE 2 Tímár Árpád (szerk.) 2009. *„Az utak elváltak." A magyar képzőművészet új utakat kereső törekvéseinek sajtóvisszhangja. Szöveggyűjtemény. 2. kötet: 1909–1910*. Pécs–Budapest, Janus Pannonius Múzeum – MTA Művészettörténeti Kutatóintézet.

Ballantyne, Andrew 2001. Space, Grace, and Stylistic Conformity: 'Spätrömische Kunstindustrie' and Architecture. In Richard Woodfield (szerk.) *Framing Formalism. Riegl's Work*. Amsterdam, G+B Arts International. 83–106.

Bíró József 1935/2002. *Magyar művészet és erdélyi művészet*. Székelyudvarhely, Litera.

Csunderlik Péter 2017. *Radikálisok, szabadgondolkodók, ateisták. A Galilei Kör története (1908–1919)*. Budapest, Napvilág.

Demeter Tamás 2019. Az állam két illiberális koncepciója. Szekfű és Lukács 1920-ban. In Szalai Zoltán – Orbán Balázs (szerk.) *Ezer éve Európa közepén: A magyar állam életrajza*. Budapest, Mathias Corvinus Collegium. 245–269.

Fülep Lajos 1916–1918/1974. Magyar művészet és európai művészet. In uő: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig. Cikkek, tanulmányok*. Budapest, Magvető. 1. kötet. 255–276.

Genthon István 1935. *Az új magyar festőművészet története 1800-tól napjainkig*. Budapest, Magyar Szemle Társaság.

Hauser Arnold 1958/1980. *A művészettörténet filozófiája*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Gondolat.

Hauser Arnold 1951/2014. *A művészet és az irodalom társadalomtörténete*. 3. kiadás. Budapest, Arktisz–Artmagazin.

joghoz kapcsolódó) tényekből levonható következtetésekkel. Ezt az egészleges szemléletet érvényesítik azok, akik a művészetet csak egy átfogó kulturális-társadalmi közegben látják értelmesen tárgyalhatónak. Lásd ehhez Genthon 1935. 276; illetve Bíró 1935/2002. 28–29.

Hauser Arnold 1911/2017. Festői problémák. Fényes Adolf kiállítása az Ernst Múzeumban. In *Hauser Arnold olvasókönyv* (= *Enigma* 91). Budapest. 118–120; 130.
Hévizi Ottó 1994. A félreértés aspektusai. Megjegyzések Popper Leó esztétikájáról. *Alföld*. 45/12. 50–56.
Hildebrand, Sonja 2014. Concepts of Creation: Historiography and Design in Gottfried Semper. *Journal of Art Historiography*. 11. szám.
Hvattum, Mari 2004. *Gottfried Semper and the Problem of Historicism*. Cambridge, Cambridge University Press.
Iversen, Margaret 2003. *Alois Riegl. Art History and Theory*. Cambridge/MA, MIT Press.
Jaschik Álmos 1910. A lényeg. *Rajzoktatás*. 13/2. 47–54.
Kállai Ernő 1926/1990. *Új magyar piktúra*. Budapest, Gondolat.
Kant, Immanuel 1790/1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
Kettler, David 1987. The Romance of Modernism. Review-Essay of 'George Lukács and His Generation' by Mary Gluck. *Canadian Jounal of Sociology*. 1986–1987/Winter. 443–455.
Lengyel Géza 1910. A festő mestersége. *Huszadik Század*. 11/4. 444–451. (Újraközlés: *UE 2*. 389–394.)
Lukács György 1910. Az utak elváltak. In uő: *Ifjúkori művek*. 280–286. Eredetileg: *Nyugat*. 1910/I. 190–193. (Újraközlés: *UE 2*.)
Lukács György 1965. *Az esztétikum sajátossága*. 1. kötet. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Lukács György 1923/1971. *Történelem és osztálytudat*. Szerk. Vajda Mihály. Budapest, Magvető.
Lukács György 1913/1975. Heidelbergi művészetfilozófia. In uő: *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete. Ifjúkori művek*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Magvető. 13–278.
Lukács György 1977. *Ifjúkori művek. 1902–1918*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető.
Lukács György 1978. *A modern dráma fejlődésének története*. Magvető, Budapest.
Lukács György 1981. *Levelezése. 1902–1917*. Szerk. Fekete Éva – Karádi Éva. Budapest, Magvető.
Lyka Károly 1927/1971. Újabb festészeti irányok. In uő: *Kis könyv a művészetről*. 7. kiadás. Budapest, Corvina. 93–99. [A jelen tanulmányban idézett szöveg a harmadik kiadástól kezdve.]
Mannheim Károly 1921–1922/2000. Adalékok a világnézet-értelmezés elméletéhez. In uő: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris. 7–65.
Markója Csilla 2006. Popper Leó (1886–1911). In Markója–Bardoly (szerk.) *„Emberek és nem frakkok." A magyar művészettörténet-írás nagy alakjai*. 2. kötet. Budapest (= *Enigma* 48). 263–284.
Moravánszky Ákos 2018. *Stoffwechsel*. Materialverwandlung in der Architektur. Basel, Birkhäuser.
Panofsky, Erwin 1920/1984. A „Kunstwollen" fogalma. In uő: *A jelentés a vizuális művészetekben*. Ford. Tellér Gyula. Budapest, Gondolat. 17–32.
Pinotti, Andrea 2017. Ist Kunst Sprache? Riegl und die Bildgrammatik. Einführung. In Riegl 2017. XIII–LXVIII.
Popper Leó – Lukács György 1993. *Dialógus a művészetről. Popper Leó írásai. Popper Leó és Lukács György levelezése*. Szerk. Hévizi Ottó és Tímár Árpád. Archívumi Füzetek 11. Budapest, MTA Lukács Archívum – T-Twins.
Reichenberger, Andrea 2003. „Kunstwollen." Riegl Plädoyer für die Freiheit der Kunst. *Kritische Berichte*. 2003/1. 69–85.
Riegl, Alois 1893/1923. *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*. Berlin, Richard Carl Schmidt und. Co.
Riegl, Alois 1901/1989. *Későrómai iparművészet*. Ford. Rajnai László. Budapest, Corvina.

Riegl, Alois 1898/1998a. Művészettörténet és világtörténelem. In uő: *Művészettörténeti tanulmányok*. Ford. Adamik Lajos. Budapest, Balassi. 230–235.
Riegl, Alois 1901/1998b. Természeti és műalkotás. In uő: *Művészettörténeti tanulmányok*. Budapest, Balassi. 242–257.
Riegl, Alois 1897–1899/2017. *Historische Grammatik der bildenden Künste*. Milano, Mimesis.
Schlegel, August Wilhelm 1801–1802/1989. Kunstlehre. In uő: *Vorlesungen über Ästhetik*. Szerk. Ernst Behler. München, Schöning.
Semper, Gottfied 1860. *Der Stil in der technischen und tektonischen Künsten, oder praktische Aesthetik. Ein Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfreunde. Erste Band: Textile Kunst*. Frankfurt/M, Verlag für Kunst und Wissenschaft.
Semper, Gottfried 1869. *Über Baustile. Ein Vortrag gehalten auf dem Rathaus in* Zürich am 4. *März 1869*. Zürich, Friedrich Schultess.
Szekfü Gyula 1931. Politikai történetírás. In Hóman Bálint (szerk.): *A magyar történetírás új útjai*. Budapest, Magyar Szemle Társaság. 397–444.
Szilágyi János György 1989. Riegl *Későrómai iparművészet*e és a klasszika-archaeológia. In Riegl 1901/1989. 249–264.
Tanner, Jeremy 2009. Karl Mannheim and Alois Riegl. From Art History to the Sociology of Culture. *Art History*. 32/4. 755–784.
Thausing, Moritz 1882. Giorgione, Broccardo und Arelino (Wiener Kunstbriefe). *Neue Freie Presse*. 1882. 07. 14./Morgenblatt. 1–2.
Versteghen, Ian 2012. The 'Second' Vienna School as Social Science. *Journal of Art Historiography*. 7.
Vezér Erzsébet 2004. Beszélgetés Hauser Arnolddal (részeltek). In *Megőrzött öreg hangok*. Válogatott interjúk. Budapest, PIM. 100–121.
Wessely Anna 1986. A tudásszociológia mint interpretáció-elmélet. *Janus* 1986 ősz. I. 3. 11–35.

Fehér M. István

A lukácsi életmű periodizálásának kérdései és a Lukács-kutatás helyzete

A lukácsi gondolkodás a heideggeri és a kanti életmű korszakolásához hasonlóan kétosztatúnak nevezhető: premarxista és marxista korszakra osztható (Kantnál prekritikai–kritikai, Heideggernél fundamentálontológiai–léttörténeti korszakról szokás beszélni). A korszakolás, periodizálás pedáns-vaskalaposnak tűnő akadémikus kérdései mögött közelebbi szemügyre vételkor értelmezésbeli, hermeneutikai kérdések, csalafintaságok és nézeteltérések húzódnak meg, s ezek némelyikét próbálom a jelen keretek között a lukácsi életmű periodizálásával összefüggésben tematizálni.

I.

Az, hogy a lukácsi életművet magától értetődő természetességgel vált szokássá premarxista, illetve marxista korszakra osztani – e felosztás, e periodizálás a dolog felől nézve bizonyos szempontból aligha kérdőjelezhető meg. Tény, hogy 1918–1919 telén Lukács kommunista lett: belépett a kommunista pártba, s élete végéig hű maradt mind hozzá – a párthoz –, mind eszmerendszeréhez, a marxista filozófiához. Lukács *életútjának*, élettörténetének döntő fordulópontja ez, de vajon döntő fordulópont-e Lukács *filozófiájának* a történetében is? Vajon a politikai meggyőződés, a politikai állásfoglalás radikális megváltozása feljogosít-e arra, hogy egyszersmind filozófiai vízválasztóról is beszéljünk? Ha erre a kérdésre igennel felelünk, akkor nehéz belátni, hogyan lehet elkerülni politika és filozófia bizonyos szempontból fölöttébb kétséges és ezért elkerülendő azonosításának álláspontját.

Mielőtt továbbmennénk, feltétlenül érdemes emlékeztetnünk arra, hogy önértelmezésével – pontosabban önkritikájával – összhangban, Lukács marxista korszakán belül is szokásossá lett két korszakot megkülönböztetni. Az elsőben a marxizmus az éppen megtért gondolkodóra jellemző messianisztikus praxisfilozófiaként, Lukács kifejezésével élve „messianisztikus utópizmusként" (Lukács 1971. 720) jelenik meg, melyben a marxizmus, illetve a marxista dialektika for-

radalmi jellege (a világnak a megváltoztatása, nem megismerése-értelmezése) áll a középpontban olyan, a későbbiekben idealistaként azonosított és ilyenként elvetett és visszavont tételek kíséretében, mint az engelsi „természetdialektika" tagadása, a természetnek társadalmi kategóriaként való felfogása, a visszatükrözés-elmélet kritikája, illetve visszautasítása s a tárgyiasulásnak az elidegenedéssel, eldologiasodással való – hegeli jellegű idealistának ítélt – azonosítása. Mindezek a tételek, illetve az azokat kifejtő elméletek jelen vannak, és magas színvonalon kerülnek kifejtésre Lukács (első) marxista korszakának fő művében, az 1923-ban megjelent *Történelem és osztálytudat*ban. A második marxista korszakot az előbbi tételek visszavonása, a felettük gyakorolt önkritika és a szovjetorosz *dialmat*nak (a marxizmus dialektikus és történelmi materializmusként való felfogásának, rendszerbe foglalásának, rendszerezésének) mint kozmológiai elméletnek ezzel párhuzamos (és ezzel párhuzamosan deklarált) elfogadása jellemzi. A cezúra valahol a harmincas–negyvenes években, *A fiatal Hegel* című könyv környékén lokalizálható, ám fel kell figyelni arra, hogy hagyományos értelemben vett *dialmat*os művet Lukács voltaképpen sohasem írt. Az, hogy *Az esztétikum sajátossága* vagy a késői *Ontológia* hogyan sorolható be, nevezhetők-e marxistának, s ha igen, pontosan milyen értelemben, nyitott kérdés, ám egyik sem valamiféle kozmológiai elmélet (még akkor sem, ha az *Ontológiá*nak nagyon is vannak ilyen tendenciái). A *dialmat* fő téziseihez, világképéhez Lukács jobbára *deklarációkkal*, nem *művekkel* kapcsolódik – deklarációkkal, melyek elsődlegesen politikai, nem filozófiai tartalmat, filozófiai motivációt hivatottak kifejezni. Lukács újra és újra igazolni próbálja, hogy pontosan abban az értelemben – abban a leegyszerűsített értelmezésben – marxista, ahogy a hatalmon levő marxista párt azt elvárja, ahogy a hatalmon levő marxista párt a marxizmust érti. Lukács-hívek számára bizonyos csalódást vagy kiábrándulást jelentett az, amikor a posztumusz kiadott *Demokratisierung heute und morgen* (Lukács 1985) című kéziratból kiderült: a hatalmon levő párt demokratizálását Lukács igenelte és sürgette ugyan, ám megvalósítását továbbra is – élete végéig – az egypártrendszer keretei között képzelte el. A többpártrendszer, mint valamely pluralizmus veszélyes megnyilvánulása, fel sem merült Lukács gondolkodói horizontján.

Lukács filozófiai életművét politikai nézetei, politikai-politikusi állásfoglalásai és tevékenysége szerint korszakolni, korszakokra osztani tehát kérdéses, enyhébben fogalmazva, korántsem magától értetődő. A nehézséget az jelenti, hogy Lukács kutatható nem csupán mint filozófus, de éppannyira mint politikus, mint a történelem alakulását befolyásoló történeti személyiségek egyike is, amint azt a Lukács-szobor hányattatott sorsa is mutatja. (Ennek elmozdítása alighanem inkább a történeti, mintsem a filozófus Lukácsnak szól.) A filozófus Lukács mármost nem feltétlenül esik egybe a politikus Lukáccsal, s ennek megfelelően az életművet elvileg másként és másként, más és más nézőpontok szerint lehetséges periodizálni.

Még egy szempontot érdemes figyelembe vennünk. A „premarxista" megjelölés – abban az értelemben, mint „nem marxista", „még nem marxista", „marxizmus előtti" – teleologikus s egyúttal negatív meghatározás: a szóban forgó korszak műveit nem aszerint ítéli meg, hogy e művek önmagukban milyenek, hanem teleologikusan egy jövőbeli állapothoz mint mércéhez méri őket, nem arra vonatkozóan, hogy mik, hanem arra, hogy mik nem – tudniillik nem marxisták, éppen hogy premarxisták. Tematizálatlan és magától értetődő marad az a hallgatólagos előfeltevés, mely szerint a később jövő egyúttal magasabb rendű is, s ilyenformán méltó és egyszersmind jogosult arra, hogy a korábbit megítélje. E szemléletmód szerint az előrehaladás egyben haladás is, s a később jövő egyúttal automatikusan magasabb fokon áll, mint a korábbi – miként a világtörténelemben, úgy egy gondolkodói életműben is. (Tipikus ebből a szempontból a bimbó–virág hegeli hasonlata, s különösen az a megjegyzés, mely szerint a „filozófiai rendszerek különbözőségét […] az igazság *előrehaladó* fejlődéseként" [kiemelés F. M. I.] kell felfogni; lásd Hegel 1973. 10). A marxista – nem marxista megkülönböztetés érvényes és alkalmazható eszerint végső fokon magára Marxra is (elegendő itt csak Althusserre gondolni); a fiatal, számos tekintetben „még" hegeliánus, idealista Marx az „érett" Marx tanainak a fényében ítélendő meg. A jelző nagyon is árulkodó: az „érett" Marxszal, Lukáccsal nyilván a kevésbé érett vagy egyenesen „éretlen" Marx, Lukács áll szemben; ez az értelmezés azután már könyvcímekben is feltűnt (lásd például Oldrini 1983). A „pre" előtagot használó jelzők burkoltan vagy nyíltan mind teleologikus jellegűek. Vonatkozik ez Kantra is, amennyiben a „prekritikai" korszak írásainak értelmezésében a „kritikai" korszak szempontjait, világképét érvényesítik s a „prekritikai" korszakot többnyire egyoldalúan abból a szempontból elemzik vagy ítélik meg, hogy mit anticipál a kritikai korszakból, s minden anticipálás mellett mennyiben marad mégis el tőle.

A később jövő a korábbinál egyszersmind magasabb fokon is áll – a korábbi pedig fordítva, a később jövőnél alacsonyabb fokon –; ez a polgári haladás- vagy fejlődésgondolatot *(Fortschrittsgedanke)* kifejező tétel nem csupán hegeli beállítottságot vagy szemléletmódot tükröz, hanem magára Hegel filozófiájára is alkalmazást nyer, s alkalmasint a hegeli mű Hegel-tanítványok által a mester halála után sajtó alá rendezett szövegkiadásában is érvényesül. A mai Hegel-kutatás mértékadó nézete szerint a Hegel-tanítványok saját teleologikus Hegel-képük (Hegel-interpretációjuk) alapján szerkesztették meg és adták ki a hagyatékban fennmaradt szövegeket. A tanítványok Hegel fejlődését teljesen elhanyagolták; a filozófus által megőrzött korai vázlatokat és kéziratokat félretolták (ezek egy része azután el is veszett), a berlini korszakot reprezentáló *Enciklopédiá*t és *Jogfilozófiá*t viszont erőteljesen kibővítve adták ki. A kéziratok, amelyekből a Hegel-tanítványok a Hegel által sajtó alá nem rendezett előadások köteteit összeállították, ma már nagy részben nem lelhetők fel, a szerkesztői sugallat pedig az: Hegel filozófiája a végső rendszerben található, az oda vezető út lényegtelen.

Hegelt mint a rendszer filozófusát, a rendszert pedig mint zárt és megdönthetetlen erődítményt kell védelmezni, érvényre juttatni és az utókor számára átörökíteni. Ilyenformán aligha túlzás azt állítani: amit hegeli *rendszerként* ismerünk, nem magának Hegelnek, hanem a *tanítványoknak* a műve; „a hegelianizmus, a Hegel-*iskola* dokumentuma".[1] (Bővebben lásd Fehér 2009a; 2009b.)

A haladás- és fejlődésgondolatra épülő filozófia ellentéte a visszaesés- vagy bukás-, illetve hanyatlástörténet, a *Verfallsgeschichte,* a legjobb példa erre pedig minden bizonnyal Heidegger lehet: a hegeli kezdet mint a legszegényebb meghatározás áll szemben a heideggeri kezdettel mint a leggazdagabb meghatározással, a jelenkor mint vég pedig ennek megfelelően Hegelnél kifejlés, ki-alakulás, (be)teljesülés, kiteljesedés, Heideggernél ezzel szemben elszegényesedés, elszürkülés, kiüresedés („elsivatagosodás"), visszaesés, hanyatlás, bukás. Az ok pedig ez: a kezdet nem képes olyan közvetlenül, ahogyan kezdődik, ezt a kezdést megfelelőképpen megőrizni, visszaesik önmaga mögé (lásd GA 40. 199 sk.). „Minden származás-keletkezés", írja Heidegger 1927-ben, a *Lét és idő* megjelenésének évében, „ontológiai szempontból nem növekedés és kifejlés [nem „létgyarapodás", tehetjük hozzá, *Zuwachs am Sein*, ahogy ez Gadamernél megjelenik – F. M. I], hanem degeneráció […]. *Az eredet szükségképpen gazdagabb […] mindannál, ami belőle eredhet*" (GA 24. 438. Kiemelés F. M. I.). Anélkül, hogy ebbe a kérdésbe e helyen mélyebben bele tudnánk bocsátkozni, megállapítható: akár a hegeli-idealista fejlődésgondolatot, akár a heideggeri visszaesés- vagy bukástörténetet fogadjuk el – mindkét esetben *a priori* szemléletmódot teszünk magunkévá, s juttatunk érvényre (lásd például Hegel 1979. 19: „A filozófia is apriorikusan fog […] munkájához"). A törekvés, hogy bármelyiket a kettő közül megpróbáljuk empirikusan „bizonyítani", „igazolni", aligha volna sikerrel kecsegtető vállalkozás.

A haladás- és fejlődésgondolatra épülő filozófia bevonhatja a haladásba önnönmagát is: ha a világegyetemben minden előre mozog, akkor nem ellentmondás, sőt a maximális gondolati következetesség jele, ha a filozófiák sorát, egymásra következésüket, az egyes filozófiákon belül pedig azok különböző, egymást követő korszakait s a korszakokon belül született műveket is a haladás és előrelépés jegyében fogjuk fel, rendezzük össze és illesztjük őket egymáshoz. Nehezebb az önreflexió helyzete a visszaesés- vagy bukástörténetre épülő filozófiák esetében: vajon az általuk tematizált visszaesés vagy bukás magukra is vonatkozik? Ha igen, akkor mintegy önmagukat vonják vissza vagy számolják fel, ha viszont nem, akkor feltehető a kérdés: milyen jogon tesznek kivételt önmagukkal?

Bárhogy legyen is, a konkrét filozófiatörténet-írásban nem példa nélküli a visszaesés- vagy bukástörténetre orientálódó értelmezés. A Crocét is magába foglaló klasszikus történetírás számára, írja Gennaro Sasso, a nagy probléma

[1] „Dokument des Hegelianismus, der Hegel*schule*" (Nicolin 1957. 118).

„a dekadencia problémája" volt: olyan probléma, „amely Crocénál egészen odáig jut, hogy úgyszólván önmagát teszi kérdésessé […], egészen addig, amíg egyre szélsőségesebbé válva, magát a filozófiai rendszert sodorja válságba". A crocei történetírás tetralógiája, s különösen a *Storia d'Europa nel secolo decimonono (Európa története 19. században)* című könyv, „bármi mást gondoltak is, épp nem egyéb, mint egy olyan dekadenciának a története, amely a szabadság kisugárzó erejének […] rövid lélegzetű győzelme után gyorsan kezdett megmutatkozni […]" (Sasso, 1985. 102). Vajon, kérdezhetjük, az általa nagy erővel tematizált dekadencia Croce filozófiájára magára is vonatkoztatható? Vajon a dekadenciát megállapítók maguk is dekadensek? (Egykori marxisták hangos igennel válaszoltak volna, mások, például Husserl, vélhetően nem.) A kérdés nem pusztán költői. Amikor a nyolcvanas évek elején a Croce Intézet ösztöndíjasa voltam, a Croce életművére vonatkozó mértékadó interpretációk egyike határozottan a fiatal Crocét részesítette előnyben az idős Crocéval szemben, azzal az indoklással, mely szerint a fiatal Croce a kortársi európai filozófiával eleven kapcsolatban volt, saját filozófiai gondolatait a vele való kritikai párbeszédben alakította ki, késői gondolkodása ezzel szemben – talán a Mussolini rezsim alatti személyes elszigeteltségének is köszönhetően – visszaesést jelent egy idejétmúlt, az európai filozófia által már meghaladott szubsztantív hegelianizmusba (ennek az értelmezésnek is természetesen megvannak a maga *a priori*jai).

A visszaesés-toposz felbukkan Heidegger Schelling-értelmezésében,[2] Marxot pedig (a fiatal) Croce tartotta Hegel-epigonnak. A lukácsi életmű kibontakozását a Frankfurti Iskola vonzáskörében hajlottak a *Történelem és osztálytudat*hoz és a premarxista művekhez képest visszaesésként értékelni, tőlük nem függetlenül állapította meg Lukács-monográfiájában az olasz marxizmus egyik vezető irányzatának, a dellavolpiánus iskolának a képviselője:

> a marxizmus Lukács kezén azzá válik, ami Marxnál mindennél kevésbé volt: nem egy meghatározott gazdasági-társadalmi formáció, ti. a polgári formáció tudományos elemzésévé, hanem […] a lét tudományává […], azaz metafizikává (Bedeschi 1970. 80).

[2] Schelling kudarca azt eredményezi, „hogy Schelling *visszaesik* [*zurückfällt*] az európai filozófia megmerevedett hagyományába, s nem képes alkotó módon megújítani azt" (GA 42. 279; kiemelés F. M. I.). Hasonlóképpen GA 66. 263: „a [schellingi] negatív-pozitív filozófia *visszaesés* [*Rückfall*] a racionális metafizikába és egyszersmind a keresztény dogmatikába" (kiemelés F. M. I.). Lásd ugyancsak Schelling késői filozófiájával kapcsolatban GA 88. 142: „Mindennek ellenére, eltekintve a teológia keresztény jellegétől is, mennyiben van itt szó mégis *visszaesésről* [*Rückfall*], nem pedig eredeti kérdésről?" (Kiemelés F. M. I.) Ha Heidegger szerint Schelling visszaesik az európai filozófia megmerevedett hagyományába, akkor itt is feltehető a kérdés, vajon nem vonatkoztatható ugyanez magára a bírálóra, Heideggerre is. Vajon olyan magától értetődő-e, hogy a késői Heidegger, a léttörténet Heideggere magasabban áll a korai Heideggernél, a fundamentálontológiai gondolkodás Heideggerénél? A kérdést az igen kiterjedt nemzetközi Heidegger-kutatás tudomásom szerint eleddig nem tette fel; egy első kísérlet tudtommal tőlem származik (lásd Fehér 2019; megjelenés alatt).

Ez az ítélet természetesen egy meghatározott – a nyugati marxizmuson belül széleskörűen osztott – marxizmusértelmezésen nyugszik. Eszerint a marxizmus forradalmi elmélet, nem hagyományos értelemben vett filozófia; a lét tudományaként, metafizikaként való felfogása ezen háttér előtt tehát visszaesés – visszaesés tudniillik a hagyományos filozófiába. A marxizmus azonban nem (hagyományos) filozófia, hanem sokkal inkább kritikai elmélet. Amint Adorno nevezetes sorai megfogalmazzák, a filozófia öröktől fogva mindörökké tartó létezése korántsem magától értetődő: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward" („A filozófia, mely egykor meghaladottnak tűnt, életben tartja magát, mivel megvalósításának pillanatát elszalasztották"; Adorno 1975. 15).

Hasonló marxizmusértelmezés irányában mozognak a második korszak Sartre-jának gondolatai. 1946-ban megjelent *Materializmus és forradalom* című tanulmánya amellett érvelt, hogy a materializmus mint hagyományos filozófiai elmélet nemhogy nem segíti a marxizmus forradalmi céljainak megvalósítását, de inkább ellene dolgozik és akadályozza. Materializmus és forradalom – egymással ellentétes irányba mutatnak. Miként majd a Gadamer 1960-ban megjelenő fő művének címében szereplő „és" szócska nem annyira összetartozást (mint mondjuk Heidegger *Lét és idő*je esetében), sokkal inkább ellentétességet sugall, hasonló a helyzet másfél évtizeddel korábban Sartre-nál materializmus és forradalom viszonyával. A materializmus, a materialista determinizmus elnyomókból és elnyomottakból egyaránt dolgokat csinál. Dolgok viszont nem csinálnak forradalmat. Ez persze „azt jelenti, hogy az emberek szabadok – hiszen az anyag anyag általi elnyomása nem lehetséges […]" (Sartre 1992. 120; Lukács Sartre-ral való viszonyáról lásd Fehér 1984). Egy utalás erejéig említsük még meg, hogy nyugati és „keleti" marxizmus egymástól kölcsönösen elvitatta a „marxizmus" megjelölés használatának jogosultságát; a nyugati marxizmus a keletitől a színvonalat s a párttól való függetlenséget kérte számon, a keleti a nyugatitól a létező szocializmus ilyenként, azaz szocializmusként való elismerését.

A visszaesés-teóriát Lukáccsal kapcsolatban a legjellegzetesebben és legerőteljesebben minden bizonnyal a Frankfurti Iskola vezető gondolkodója, Theodor Wiesengrund Adorno képviselte. Miközben Lukács premarxista műveiről számos helyen tett elismerő megjegyzéseket, nem titkolva a rá gyakorolt hatást sem, a késői „dialmatos" Lukácsról nincs egy jó szava sem. Az egyik legerősebb és legkarakterisztikusabb megfogalmazása így szól: „A legdurvábban alighanem *Az ész trónfosztása* című könyvben mutatkozik meg Lukács saját eszének trónfosztása-szétrombolása."[3] Adorno írásának a címe *(Erpreßte Versöhnung – Kikényszerített megbékélés)* mintegy tömör összegzése lehet a nyugati marxizmus késői Lukácsról alkotott képének, ilyenformán pedig a lukácsi életmű nyugati mar-

[3] „Am krassesten wohl manifestierte sich in dem Buch 'Die Zerstörung der Vernunft' die von Lukács' eigener" (Adorno 251 sk.).

xizmus általi periodizálásának. Míg a fiatal Lukács Marx nyomán, Marxot követve nem békélt meg a valósággal – tudniillik a kapitalizmus valóságával –, addig a késői Lukács – Marxnak hátat fordítva, s hegeliánus-idealista pozíciókra visszaesve – nagyon is megbékélt a valósággal – tudniillik a létező szocializmus valóságával –; e megbékélést ráadásul a létező szocializmus „kényszerítette ki". Hogy a „kikényszerített" filozófia a – mondjuk így – „spontán", „szabad" filozófiához képest *visszaesést* jelent – amit még tovább fokoz a saját ész szétrombolására vonatkozó kijelentés –, amellett, azt hiszem, aligha kell különösebb argumentumot felhozni.

Miként Heideggernél, úgy Lukácsnál is mérlegelhető és mérlegelendő tehát a visszaesés-toposz interpretációs érvényessége, illetve termékenysége. Ami pedig ezzel összefüggésben a visszapillantó önértelmezéseket (önkritikákat) illeti, Lukács és Heidegger önértelmezéseit figyelembe kell venni, de nem szabad gondolattalanul magunkévá tenni őket. A második korszak Heideggerének az első korszak Heideggerével szembeni fölényét sugallják ugyanis egyértelműen a *Lét és idő* későbbi önkritikái, és az első generációs heideggeriánusok kiemelkedő képviselői, elsősorban Otto Pöggeler és Friedrich-Wilhelm von Herrmann – Heidegger önértelmezését követve – ugyancsak a második korszak gondolkodását tették meg az első korszak megítélésének a mércéjévé. A marxista Lukács a premarxista Lukácsot (s annak filozófiai hőseit) részesítette megsemmisítő bírálatban, a *Történelem és osztálytudat*ot pedig a tárgyiasulás elidegenüléssel való azonosítása, a természetdialektika tagadása, a képmáselmélet (visszatükrözés-elmélet) elutasítása, valamint a természetnek társadalmi kategóriaként való felfogása miatt marasztalta el (lásd Lukács 1971. 215, 390, 392 skk., 496, 704, 706, 715, 730). (Ezt az azonosítást veti azután – tévesen – Sartre szemére, lásd ehhez Fehér 1984.)

Ebben az összefüggésben érdemes végül még egy szempontot figyelembe vennünk. Visszaesésről alighanem csak olyan gondolkodók esetében értelmes beszélni, akiknek volt honnan visszaesni, akik előzőleg ilyenformán bizonyos magasságokba emelkedtek. Aki mindig csak a földön marad, annak aligha adatik meg a vissza-esés; nincs ugyanis olyan felemelkedés, amelyből „vissza" lehetne esni. A visszaesés bizonyos értelemben a nagy gondolkodók előjoga.

II.

A korszakokra bontás, korszakolás egyik hagyományosan bevett formája az, amelyet földrajzi alapon történő periodizálásnak lehet nevezni. Szokás így például Hegel berni, frankfurti, jénai, berlini stb. „korszakáról" beszélni – érdekes módon azonban tudomásom szerint nemigen esik szó heidelbergi korszakról, noha Hegel itt is eltöltött két évet (1816–1818). A földrajzi korszakolás előnye empirikus tagoltsága, szemlélhetősége, hátránya, hogy nem tárgyi jellegű: attól,

hogy egy gondolkodó lakhelyet (tartózkodási helyet) változtat – s az újkorban ez többnyire azt jelentette, hogy az egyik egyetemről (az egyik egyetemi városból) egy másik egyetemre (egy másik egyetemi városba) költözik – még nem biztos, hogy filozófiai nézetei is markánsan megváltoznak. Nem szokás így Heidegger marburgi „korszakáról" beszélni (1923–1928), noha időnként felbukkan – egyfajta kompromisszum gyanánt, mintegy elmosódó korszakolási választóvonalként – a „marburgi évek" megjelölés. Ezen évek ugyanakkor a Husserltől való földrajzi távolság növekedésével előmozdítóan hatottak Heidegger Husserl-kritikájára. Abban, hogy az első marburgi előadás az egész heideggeri életművön belül alighanem a Husserllel szembeni leginkább kritikus előadás, ebben az értelemben „földrajzi" okok is közrejátszhattak. A Heidegger által a harmincas években végbevitt gondolati „fordulat" *(Kehre)* viszont semmiképpen sem köthető földrajzi helyváltoztatáshoz.

Lukács esetében sem igazán termékeny a földrajzi helyváltoztatás mint korszakolási kritérium, időnként felmerül mindenesetre „az emigráció évei" megjelölés, amibe Bécs, Berlin, Moszkva differenciálatlanul beleértendő. Érvényesíthető – és érvényesítendő – ezzel szemben a történeti eseményekhez (például a sztálinizmus kibontakozásához, a második világháborúhoz, a létező szocializmus kialakulásához) való viszonyulás szempontja, amennyiben az filozófiai gondolatrendszerét igazolható és jelentékeny módon befolyásolta.

Az utóbbi megjegyzésekkel azonban már át is tértem a Lukács-kutatás helyzetéről s a helyzetértékelésből fakadó lehetséges feladatkijelölésekről teendő néhány – szükségképpen rövidre fogott – megjegyzés témakörére.

A Lukács-kutatás helyzetét kezdettől (Lukács halálától) fogva erős ideológiai befolyásoltság jellemezte. Akár Lukács mellett, akár Lukács ellen foglaltak állást, az esetek többségében az elfogultság mindkét oldalon erősen működött. A Lukács melletti vagy Lukács elleni verdikt többnyire már a vizsgálódást megelőzően, a vizsgálódás kiindulópontjában készen állott. Ilyen körülmények között a tudományos munka előre adott világnézeti tézisek puszta illusztrációjává vált.

Ebben a helyzetben feladat lehet a Lukács-kutatás kiszabadítása a – mindkét oldali – ideológiai befolyásoltság, elfogultság fogságából. Az elsők egyikeként lényeges volna egy ideológiai elfogultságoktól mentes, szolid, filozófiai-filozófiatörténeti kritériumoknak eleget tevő Lukács-biográfia megalkotása. Hermann István egykori kísérlete (lásd Hermann 1985; vö. ugyancsak Hermann 1974) széles körű erudíción alapul, apologetikus vonásoktól mindazonáltal nem mentes (tudniillik a létező szocializmus és Lukács mellett való elkötelezettsége iránt). A feladat Lukács életművének (s nem mellékesen ugyancsak Marxénak) a „beíratása", azaz visszahelyezése a filozófiatörténetbe; helyet kell csinálni vagy helyet kell találni nekik, azaz megszüntetendő „kivételes" helyzetük, legyen az *kivételesen pozitív vagy kivételesen negatív*. Előbbi evidensen a létező szocializmus korszaka, utóbbi a posztszocializmusé. Előbbiben Lukács (avagy Marx) összeve-

tése más („polgári") filozófussal szóba sem jöhetett, mert egyenrangúságot feltételezett volna, ami kizárt dolog volt. A filozófiatörténet eleve a polgári filozófia történeteként jelent meg, olyan történetként, amely marxista sémák szerint értelmezendő. A marxista perspektíva által uralt filozófiatörténet előjelváltás révén előálló ellentéte azután a marxtalanított vagy marxistátlanított filozófiatörténet volt, ez pedig a posztszocializmus korára jellemző, az egyik végletből a másik végletbe való átcsapás példájaként. Ugyanez a „beíratás" vonatkozik a magyar filozófia–európai filozófia viszony területére is.

III.

Lukács Marxhoz és Hegelhez fűződő viszonya bonyolult kérdés, amely mellett egy Lukácsról szóló dolgozat mindazonáltal mégsem mehet szó nélkül el, s amelyre ilyenformán célszerű néhány rövid utalás erejéig kitérni.

Lukács szemére vetették, hogy a marxizmus perspektívájából döntőnek tartott materializmus–idealizmus ellentétpár helyébe a racionalizmus–irracionalizmus ellentétpárt állította, s ezen szemrehányás mellett csakugyan lehet érveket felhozni, különösen ott, ahol Schelling úgynevezett irracionalizmusának lukácsi bírálata *nolens-volens* a materializmus – a lét tudat feletti elsőbbségének tézise – bírálatába látszik átcsapni. A marxizmus szempontjából gyökeresen eltérő Schelling-értelmezéssel van dolgunk ezzel szemben például Jürgen Habermasnál, aki a doktori disszertációját *Das Absolute und die Geschichte* címmel Schellingről írta, s aki Schellinget a marxizmus egyik forrásaként tartotta számon. Lukács viszont, mint élete során többször is határozottan megfogalmazta, így vélekedett: „Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódott" (lásd például Lukács 1971. 712, 731; vö. ugyanott 234), aminek az esetek többségében az volt a jelentése: „nem Feuerbachhoz", „nem Feuerbach közvetítésével Hegelhez", „nem (Feuerbach közvetítésével) az ifjúhegeliánusokhoz", s azután mindenkinél kevésbé Schellinghez. Feuerbach Hegel-kritikáját Lukács kifejezetten visszautasítja, s Feuerbachhal szemben Hegel filozófiájának *dialektikus* oldalát – elsősorban a tagadás tagadásának hegeli tézisét – veszi védelmébe (lásd például Lukács 1971. 731, vö. Marx 1962. 101). Aligha véletlen, s tárgyi alapja van annak, amit a hetvenes években gyakran lehetett hallani nálunk: „A Marx-kérdés Lukács számára valójában Hegel-kérdés". Ami a marxizmus kezdeteit illeti, az elmúlt évtizedek kutatása kimutatta: Feuerbach „Hegel idealizmusával szembeni ellenvetései egy sor schellingi argumentumra épülnek" (Frank 1975. 181).[4] Ezek azután – részben Feuerbach közvetítésével, részben anélkül – a fiatal Marx és Engels Hegel-kritikájában jelennek meg.

[4] Manfred Frank azonban nem csupán Feuerbach Hegel-kritikájában, hanem Feuerbach saját filozófiai törekvései tekintetében is kimutatja a schellingi filozófia hatását – noha persze magától Feuerbachtól mi sem állt távolabb, mint hogy ezt elismerje.

> Szabadon cselekvő személyiség [olvasható Schelling 1841–1842-es berlini előadásának kéziratában], ez persze nem lehetett az a szellem, mely csupán a végén, *post festum* érkezik, miután már minden elvégeztetett, és nincs más tennivalója, mint hogy a folyamatnak minden előtte és tőle függetlenül már meglevő mozzanatát magába gyűjtse" (Schelling 1856–1861. 13. kötet. 91)

– oly passzus, melyre Kierkegaard fennmaradt előadásjegyzetében a következő rész rímel: Hegelnél

> az eszme csupán végcél, nem elv, ily módon csak szubsztanciális szellem, nem teremtő, csak lényegét tekintve végtelen szellem: egy ilyen szellem csak *post festum* érkezik, akkor, amikor már mindennek vége van" (Koktanek 1962. 115).[5]

Marx és Engels *Szent Család*jának – a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa által „döntő jelentőségűnek" tartott – Hegel-kritikájában pedig ez olvasható:

> A filozófus […] csak mint szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után *utólag* tudatára jut önmagának. […] a valóságos mozgást az abszolút szellem *tudattalanul* viszi végbe. A filozófus tehát *post festum* érkezik. (*Marx–Engels Művei*. 2. kötet. 84. sk.; Lukács 1971. 233. A fönti idézetet követő mondatokban még többször is előfordul a *post festum* kifejezés. A fentiekhez bővebben lásd Fehér 1986; Fehér 2001.)

Lukács számára a tét eszerint végső soron nem Marx, hanem Hegel filozófiája volna. Lukács Hegelhez fűződő bonyolult viszonyát illetően idézek végül egy figyelemre méltó – számos hermeneutikai tanulságot tartalmazó – értelmezést:

> [Lukács szerint] Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódik […] A közelítés legtermészetesebb módjának mindeddig Marx „hegelizálása" tűnt. Lukács most fordított utat jár be: „marxizálja" Hegelt. Eleddig *hegeliánus reziduumokat* találtak Marxban, Lukács viszont *marxista csírákat* talál Hegelben […] Egyszóval Marx volna az *igazi Hegel*. Hegel már nem az utolsó metafizikus vagy teológus, ahogy Feuerbach hitte, hanem az, aki megnyitotta az utat a „jövő filozófiája" előtt […] Hegel – Marx Keresztelő Szent Jánosa. (Bobbio 1950; Fehér 1982; kiemelés F. M. I.)

A lukácsi marxizmus eszerint nem annyira Marx, mint inkább Hegel igazságát kívánja érvényre juttatni. A nyugati marxizmuson belül használt kifejezés, a „hegeliánus marxizmus" ezért teljes mértékben érvényes Lukácsra. Marx Lukácsot nem annyira önmagában – Hegeltől való különbségében –, mint inkább (épp ellenkezőleg) az *igazi Hegelként érdekli*. Marx 'hegelizálása' egyértelműen tük-

[5] 1841. december. 8-i előadás.

röződik abban a kijelentésben, mely szerint „Marx dialektikus módszere […] konkrét végigvitele mindannak, amire maga Hegel is törekedett, amit azonban konkrétan nem volt képes elérni" (Lukács 1971. 234 sk.). Lukács számára Marx tehát csakugyan az *igazi Hegel*. Másmilyen Marxról Lukács nem tud.

IV.

A bevezetőben említettem, hogy – noha nem azok – a korszakolás, periodizálás kérdései pedáns-vaskalapos kérdéseknek tűnnek, s akkor helyénvaló lesz, ha befejezésképpen ezt a látszatot megpróbálom röviden felülvizsgálni és kérdésessé tenni.

A korszakolás – kiindulópontként innen kézenfekvő elindulnunk – egyfajta tagolás. Miként *egy könyv fejezetekre tagolódik*, úgy hasonlóképpen mondható: *egy életmű korszakokra tagolódik*. Használatos a szó mindenekelőtt különféle felosztások, elrendezések, szétválasztások, elkülönítések jelölésére.

Fő műve bevezetésének vége felé, a bevezető megfontolások összegzéseképp Heidegger például ezt írja: „A létkérdés kidolgozása így két feladatra ágazik szét, s ennek megfelel az értekezés két részre való *tagolása*" („Die Ausarbeitung der Seinsfrage gabelt sich so in zwei Aufgaben; ihnen entspricht die *Gliederung* der Abhandlung in zwei Teile […]" [SZ 8. §. 39. Kiemelés F. M. I.) Kicsit később pedig: „A második rész is hármas *tagoltságú*" („Der zweite Teil *gliedert sich* ebenso dreifach"; ugyanott, kiemelés F. M. I.). De nemcsak a nagyobb lélegzetű részek, hanem a kisebb egységek felosztására is alkalmas a kifejezés, Heidegger él is ezzel a lehetőséggel, amikor ezt írja: „Az átlagos ittlét »Ki«-jére vonatkozó fejezet eszerint a következőképpen *tagolódik* […]" („Das Kapitel über das »Wer« des durchschnittlichen Daseins hat demnach folgende *Gliederung* […]"; SZ 24. §. 114. Kiemelés F. M. I.). „Az erre vonatkozó vizsgálódások a következőképpen *tagolódnak* […]" („Die hierauf [scil. auf den Tod) bezogenen Untersuchungen *gliedern sich* in folgender Weise […]"; SZ 46. §. 237. Kiemelés F. M. I. Lásd még ugyanott 54. §. 270; 67. §. 335; 72. §. 377; 78. §. 406.)

Heidegger azonban nem csupán a felsorolás banális értelmében használja a „gliedern", „Gliederung" stb. szavakat. Közelebbi szemügyre vételkor kiderül: a „Gliederung" és származékai jelen vannak és alapvető szerepet játszanak a *Lét és idő* hermeneutikailag középponti, 31–34. §-aiban, majd innentől kezdve a fő mű hátralevő részeiben. A „tagolás" az értelmezéshez és a kijelentéshez (s általában a nyelvhez mint beszédhez) kapcsolódva jelenik meg ezeken a lapokon, s kap meghatározott funkciót. A 33. §, melynek címe egyúttal a paragrafus fő tézisét – a heideggeri hermeneutika középponti magját – nevezi meg („Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung" – „A kijelentés mint az értelmezés származékos módja") a következő mondatokkal indul: „Minden értelmezés a megértésben gyökerezik. Amit az értelmezésben *tagolunk*, s ami a megértésben

egyáltalán *tagolhatóként* előrajzolódik, nem más, mint az értelem." („Alle Auslegung gründet im Verstehen. Das in der Auslegung *Gegliederte* als solches und im Verstehen überhaupt als *Gliederbares* Vorgezeichnete ist der Sinn"; kiemelés F. M. I.) Az értelem beszédbeli (nyelvi) tagolása ezen utóbbinak kiemelkedő szerepet biztosít, amennyiben a heideggeri fő mű a lét kérdését *(Seinsfrage)* a lét értelmére vonatkozó kérdésként *(Frage nach dem Sinn von Sein)* kívánja felvetni és kidolgozni (lásd például már a *Bevezetés* címében: *Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*). Az értelem az értelmezésben tagolódik, azaz artikulálódik. „A Gliederung terminus először az értelmezés-elemzésben bukkan fel, éspedig […] mint a tagolás, illeszkedés értelmében vett artikuláció" (von Herrmann 1985. 105).

Nem szükséges a 33. és 34. § bonyolult összefüggéseiben jobban elmélyednünk ahhoz, hogy megállapítsuk: láthatóan a tagolás, tagolódás fogalmaknak tetemes hermeneutikai szerepük, illetve hozadékuk van, s némileg kiélezve fogalmazhatunk úgy, hogy tagolás nélkül nincs értelmezés, amennyiben az utóbbi éppen nem más, mint a megértés tagoló-tagolt kiépülése. A tagolás értelmezést rejt magában, s fordítva: az értelmezés mindig valamilyen tagolásban, tagolódásban jut beszédszerűen (nyelvileg) kifejezésre. A tagolódás ilyenformán nem egyszerű felosztás, felsorolás, hanem a tagok egymáshoz kapcsolódó összerendeződésének, egymáshoz való illeszkedésének meghatározott módja. A kérdés az, hogy a tagolásban résztvevő tagok időről időre hogyan illeszkednek egymáshoz, hogyan tagozódnak/tagolódnak be a tagolt értelemegységbe.

Mármost feltéve, hogy az idáig mondottak megállják a helyüket, nem látható be, hogy ami egyes művek (értelmének) értelmezésére érvényes, mért ne lenne/lehetne érvényes életművek – jobban mondva: élet-művek – értelmezésére is. Fentebb így fogalmaztam: miként egy könyv fejezetekre tagolódik, úgy hasonlóképpen egy életmű korszakokra tagolódik. Ahogy egy könyv általában nem egyetlen fejezetre „tagolódik" (kérdéses, hogy ez a megfogalmazás egyáltalán értelmes-e, mivel a „tagolódik", úgy tűnik, eleve többes számot kíván, minélfogva az egy tagból álló tagolódás szigorúan szólva nem tagolódás), úgy egy életmű is az esetek többségében nem egyetlen korszakra „tagolódik".

Egy szerzői életmű értelmezésében ilyenformán a korszakokra osztás (korszakokra bontás, korszakokra tagolás) korántsem másodrendű, pedáns-akadémikus kérdés – a legszorosabban összefügg az illető életmű értelmezésével, megítélésével, röviden: értelmező megítélésével. Legalábbis annyiban mindenképpen, amennyiben minden megítélés azon alapul, hogy a megítélt dolgot már előzetesen valahogyan értjük, értelmezzük, s ezt az értelmezést tagoltan „szóhoz juttatjuk".

IRODALOM

Bibliográfiai megjegyzés: Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd pont után az oldalszám megjelölése. Egyéb rövidítés: SZ = Heidegger 1979. *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer.

Adorno, Theodor Wiesengrund 1970. Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács: „Wider den mißverstandenen Realismus". In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Szerk. Rolf Tiedemann; Gretel Adorno – Susan Buck-Morss – Klaus Schultz részvételével. Frankfurt/M, Suhrkamp. Bd. 11: *Noten zur Literatur II*.

Adorno, Theodor Wiesengrund 1975. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M, Suhrkamp.

Bedeschi, Giuseppe 1970. *Introduzione a Lukács*. Bari, Laterza.

Bobbio, Norberto. 1950. Rassegna di studi hegeliani. *Belfagor*. 5/2. 201–222.

Fehér M. István 1982. Az olasz marxista filozófia közelmúltjából. Lukács és Marx a Laterza filozófiatörténeti sorozatának tükrében. *Filozófiai Figyelő*. 4/1–2. 107–126.

Fehér M. István 1984. Lukács és Sartre. Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai. *Magyar Filozófiai Szemle*. 28/3–4. 379–413.

Fehér M. István 1986. Ráció, racionalitás, racionalizmus: Lukács és a jelenkori filozófia. *Medvetánc*. 6–7/4–1. 183–219.

Fehér M. István 2001. A szabadság idealizmusa és az abszolútum filozófiai rendszere. A romantikus végtelenségmetafizika mint az idealista rendszerfilozófia kudarca Schelling Hegel-kritikájának tükrében és a legújabb kori filozófia kezdetei. In Hajdu Péter – Szegedy-Maszák Mihály (szerk.) *Romantika: Világkép, művészet, irodalom*. Budapest, Osiris. 117–129.

Fehér M. István 2009a. Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái. (I.) A hegeli mű szelleme és kiadásának története. *Világosság*. 50/nyár. 3–32. Kötetben In Kelemen Pál – Kulcsár-Szabó Zoltán – Simon Attila – Tverdota György (szerk.) *Filológia – interpretáció – médiatörténet*. Budapest, Ráció Kiadó. 56–151.

Fehér M. István 2009b. Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái (II.) Kant, Schelling, Arisztotelész, Husserl, Heidegger. Adalékok műveik kiadásának történetéhez. *Világosság*. 50/ősz. 63–93.

Fehér M. István 2019. Hermeneutische Notizen zu Heideggers *Schwarzen Heften* und zum Neudenken seines Denkwegs. In *Heidegger-Jahrbuch 12: Jenseits von Polemik und Apologie: Die „Schwarzen Hefte" in der Diskussion*. (Megjelenés alatt.)

Frank, Manfred 1975. *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt/M, Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1973. *A szellem fenomenológája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hermann István 1974. *Lukács György gondolatvilága. Tanulmány a XX. század emberi lehetőségeiről*. Budapest, Magvető.

Hermann István 1985. *Lukács György élete*. Budapest, Corvina.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von 1985. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit"*. Frankfurt/M, Klostermann. (1. kiadás: 1974, 2. kiadás: 1985, 3. kiadás: 2004).

Koktanek, Anton Mirko 1962. *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. München, Oldenbourg.

Lukács György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.

Lukács, György 1985. *Demokratisierung heute und morgen*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Marx, Karl 1962. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth.
Nicolin, Friedhelm 1957. Probleme und Stand der Hegel-Edition. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 11/1. 116–129.
Oldrini, Guido (szerk.) 1983. *Il marxismo della maturità di Lukács*. Napoli, Prismi Editrice.
Sartre, Jean-Paul 1992. Materializmus és forradalom. In uő: *A szabadságról*. Ford. Détshy Mihály és Albert Sándor; bev. Fehér M. István. Budapest, Kossuth. 45–128.
Sasso, Gennaro 1985. Croce és a történelem [Croce e la storia]. Ford. Fehér M. István. *Filozófiai Figyelő*. 7/1–2. 91–103.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1856–1861. *Sämmtliche Werke*. Sajtó alá rendezte Karl Friedrich August. Stuttgart–Augsburg, Cotta. 1–14. kötet.

Valastyán Tamás

A társadalmiságtól az üldöztetésig
Vázlatos portré Vajda Mihály gondolkodásáról

> „S mégis feltörhet bennem a jóindulat, hogy tanúbizonyságot tehessek önmagam és az élet iránt. […] A tisztánlátás, nem pedig a vigasztalás a filozófia feladata." (Vajda 2017a. 85.)

I. ÖNREFLEXIVITÁS ÉS ÉLETKONSTITÚCIÓ

Ha egy gondolkodói portrét szeretnénk megrajzolni, vagy akár csak felvázolni, szükséges meghatározni azokat a főbb komponenseket, amelyek segítségével létrehozható az a kontúr, amelyről felismerhetővé válik az adott gondolkodó arcéle, beazonosíthatóak lesznek gondolkodásának markáns vonásai. Vajda Mihály gondolkodásának főbb komponenseit ezennel az önreflexióban és az életkonstitúcióban jelölném meg, ezek révén szeretném bemutatni az életmű szakaszainak egymásra referáló, de önmagukban is megálló jellegzetességeit. Ezek a szakaszok véleményem szerint a marxizmus lehetőségeivel való számvetés, a fenomenológiai látásmód kimunkálása, Martin Heidegger gondolkodásának kritikai interiorizálása, végül az úgynevezett személyes emlékezet élettörténeti rekonstrukciói által kibontakozó tanúsítás.[1] Számomra úgy tűnik, hogy Vajda mindegyik filozófiai kalandja során kiemelt teoretikus fontosságot tulajdonít az adott problémához való viszonyának, melyet leginkább az önreflexió és az életkonstitúció fogalmaival ragadhatunk meg.

[1] Természetesen egy ilyen vállalkozás esetében annyi szempont merülhet fel, ahány értelmező lát neki a feladatának. Jól tudom, hogy fájó hiányként ütközik ki jelen rekonstrukcióból Vajda – egy időben legalábbis – nagyon intenzív politikafilozófiai érdeklődése, vagy éppen azon legtisztább megértési szándék vezérelte hermeneutikai igyekezet, amellyel a kortársak vagy a nála jóval fiatalabbak munkáit kíséri figyelemmel. Egyébként az eddig egyedüli monografikus igényű feldolgozás Vajda filozófiájáról, Sümegi István könyve a következő csomópontokat emeli ki a gondolkodói pályán: a marxista, a liberális, a posztmodern és a tébláboló. Az elsőben a hit és a tudás konfrontációjának, az elkerülhetetlen értékválasztásoknak a jelentőségére fókuszál, a második esetében a nembeliség fogalmi és tartalmi szempontú lebontódását emeli ki, a harmadiknál a posztmodern vajdai színeit veszi sorra (populáris, etikai, metafizikai, messianisztikus, antiesszencialista és antifilozófiai), míg a negyedik szempont mentén Sümegi amellett érvel, hogy Vajdánál miképpen számolódik fel a posztmodern álláspontja, s jön helyette létre, helyesebben uralkodik el újra valamiféle „tragikus életérzés" (vö. Sümegi 2015).

Az önreflexió jelen kontextusban azt jelenti közelebbről, hogy szerzőnk a gondolkodása során – állíthatjuk, hogy szinte – mindig tisztázni kívánja a saját diszpozícióját az éppen tárgyalt problémával szemben. Ezzel kapcsolatban két dolgot szeretnék megjegyezni előzetesen. Egyrészt hogy ez a reflexivitás nem az idealista filozófiai hagyományból ismert és örökölt racionális öntudati aktushoz hasonlatos – tehát nem absztrakt öntételezésről van szó –, hanem általa egy vállaltan kontingens és okkazionális viszony kibontakozása történik meg, amely során a világ eseményei, az objektivizálódott más (egy másik személy, egy dolog vagy éppen változó önmaga stb.) jóllehet az éntől nem teljesen függetleníthetően-függetlenítetten, ám mégiscsak a maga sajátszerűségében, azaz az éntől való különbözőségében formálódhat meg, kerülhet színre. Másrészt ez az önreflektív-diszpozicionális tisztázási szándék, tisztánlátás eleinte még kevésbé a saját személyiség vagy személyesség retorikailag is nyomot hagyó erejét jelenti, mint inkább azt a habituálisan már a legkorábbi szövegekben is érzékelhető magatartást, ami az *interpretans* és az *interpretandum* között a kritikai potenciált feltételezi és részesíti előnyben, nem pedig bizonyos tételek és elképzelések feltétel nélküli, mondhatni, ideológiailag relevánsnak hitt és tudott sémáját. Később aztán ez az önreflektív erő már retorikailag is színre viszi a személyesség vállalt esetlegességét, mi több, ebből próbál filozófiai gondolatot formálni. Pór Péter egyenesen amellett érvel, hogy Vajda filozófusi attitűdjét mindig is az önmeghatározás motiválta:

> meditációiban mindig nyíltan a gondolkodási folyamatnak és a gondolkodó személyének az eszményét egymással és egymásban kereste, és (ahogy én olvasom) végül ide is jutott el, utolsó könyveiben a gondolkodás állandóan tovább keresendő önmeghatározása példázatos gondolkozók (így Szókratész vagy Vajda Mihály) létének állandóan tovább keresendő önmeghatározását jelenti (Pór 2015. 379).[2]

Az életkonstitúció fogalmával mindenekelőtt a legáltalánosabb szinten arra szeretnék utalni, hogy Vajda kezdve marxista korszakának a „valóságos" vagy a „praxis", „praktikus beállítódás" alapfogalmaitól a heideggeri fundamentálontológiával való kritikai konfrontativitás olyan alapszavaiig, mint a véges jelenvalólét, a gond, a tirannikus stb., valamint mostanság a szemünk előtt formálódó személyes emlékezetnek, az effektív élettörténeti dimenziók filozófiai újraelevenítésének fogalmi erejét is ideértve – nos, ezek mind-mind egyáltalán nem a világtól távoli, azon kívül elhelyezkedő, valamiféle absztrakt idealitásra helye-

[2] Noha messzemenően egyetérthetünk a szerzővel abban, ami az önmeghatározás filozófiai implikációit illeti, véleményem szerint ezt az életmű egészére kiterjeszteni azzal a kockázattal jár, hogy bizonyos, a gondolkodás folyamatát nagyban meghatározó momentumok jelentősége háttérbe szorul, s elvész a történeti relevanciájuk. Ilyen például az ideológiának összességében a személyességet ellehetetlenítő, mi több, a gondolkodást egyenesen elszemélytelenítő hatalma.

zik a hangsúlyt az ember megismerhetőségének kontingens, lezárhatatlan projektjében, hanem éppenséggel az élet teremtő, konstitutív jellegét tartják szem előtt és erősítik fel, persze eltérő mértékben. Teszik mindezt oly módon, hogy az adott kontextusban, legyen az marxista, fenomenológiai, egzisztenciál-analitikai vagy kifejezetten személyes emlékezeti meghatározottságú, a gondolkodás fogalmi, tehát absztraktív konstituense hangsúlyosan az életrealitásra, *in concreto* az ember társadalmiságára, beállítottságára, végességére, illetve üldözöttségére vonatkoztatottan nyeri el a kontúrjait.

II. AZ EMBER TÁRSADALMISÁGA – A MARXISTA PRAXIS

Vajda Mihály marxista korszakából származó politikai filozófiai írásainak egyik leggyakrabban előforduló kifejezése a praxis. Ez mindenekelőtt annyit jelent, hogy Vajda a marxizmus filozófiai tanát vagy a marxizmusban rejlő filozófiai erőt kevésbé az elméleti, mint sokkal inkább a gyakorlati vonatkozásában gondolja relevánsnak. „A marxi filozófia centruma, kiinduló és végpontja a praxis, amelyben egységet alkot a szubjektum- és objektumoldal, egymástól elválaszthatatlanul" (Vajda 2013a. 129). Mindez ugyanakkor egyáltalán nem jelenti azt, hogy az elméleti törekvéseket mint szignifikáns filozófiai tevékenységet ne gondolná lényegesnek. Vajda többször is leírta azt, hogy az elméletalkotás számára kiemelt jelentőségű, persze mindig kontextusfüggő is egyúttal. Az önmagában vett teória a filozófust soha nem érdekelte. Viszont – amint az 1983-as szamizdat kötete, *A kelet-európai rendszer válsága és a magyar értelmiség* utószavában írja – „az elméletalkotás, a speciális tudást (s főleg szabad időt) igénylő megismerés és megértés […] annak a privilegizált társadalmi csoportnak a feladata, amelyet értelmiségnek nevezünk" (Vajda 1990a. 136). Itt egyáltalán nem egy hübriszszel telt, önmaga jelentőségének teljes tudatában lévő értelmiségi szólal meg, hanem a társaiért felelősséget vállaló, s e felelősségnek megfelelni szándékozó, az adott társadalmi közösségben elfoglalt szerepét és helyzetét tisztázni akaró ember szavait olvashatjuk.

Ez a tisztázási szándék vezeti akkor is, amikor a marxi praxisfilozófiát nem mint pusztán ideológiai melléktermékét, nem mint egyfajta „elvont értéktételezés" derivátumát interpretálja, hanem „élő emberek valóságos szükségleteinek szemszögéből vizsgálja a társadalmat" (Vajda 1990a. 131). Ennek az elképzelésnek az alapja az, hogy az ember nem egymástól elszigetelt, elidegenedett egyén, és a társadalom nem ilyen egyének konglomerátuma, hanem az embert éppen hogy társadalmi létmódja, *társadalmisága* definiálja adekvát módon. Amidőn a praxist helyezzük előtérbe, éppen ezt az összefüggést erősítjük fel – mindenfajta szubjektív idealisztikus és dogmatikus materialista álláspontho képest: „A praxis, a szubjektum és objektum azonossága nem más, mint a – természetből kinövő – *társadalmiság*" (Vajda 2013a. 130).

Ez a praxis-fogalom azt a lényegi előfeltételezést tartalmazza, hogy az ember uralkodni akar s képes a természet felett, sőt társadalmisága azt jelenti, hogy meg kell haladnia természeti állapotait. A természet megismerhetősége – tudhatjuk jól – megannyi frusztráció mellett nem kevés impulzust és muníciót is jelent, jelentett a társadalomtudományok és a filozófia számára. Mindazonáltal a természethez máshogyan is viszonyulhat az ember, a természet megismerésének specifikus módjait képezik a különböző természettudományok, ugyanakkor ezek fejlettségi foka megint csak függ az ember társadalmi praxisától: „a természettudomány mindig az adott korszak gyakorlatának közvetítésével alakítja ki a maga természetképét" (Vajda 2013a. 136).[3] Mindebben persze implicite benne van, hogy a marxista filozófia és természettudományos világkép nyújthatja a legadekvátabb módot feltárni ember és természet, ember és társadalom bonyolult viszonyát. Ugyanakkor Vajda ügyel arra, hogy tisztán kimunkálja és fenntartsa a filozófia és a tudomány közti különbségeket:

> Vajda […] egyrészről megóvni igyekszik a marxizmust mint ontológiát és elemzésmódot mindenfajta determinizmustól, másrészről megóvni igyekszik a tudományok és különösen a természettudományok szféráját a marxista filozófiai voluntarizmus hatásaitól, s eközben egyúttal e diszciplínák szerepét is kijelöli a valóság magyarázatában (Takács 2015. 174).

Vajda azonban nem abban az irányban vizsgálódik, hogy apologetikusan érveljen a marxizmus társadalmi, gazdasági és tudományos legitimációja mellett. Mind a tudománnyal, mind a filozófiával szemben képes távolságot tartani. Helyesebben szükségesnek tartja pontosan meghatározni a feladataikat, ezáltal elkerülhetőnek gondolja az őket fenyegető csapdahelyzeteket: a természettudomány esetében a puszta manipulatív funkciókra korlátozódni, a filozófia esetében pedig a végső igazság döntőbírójának a szerepébe kerülni. Jóllehet Vajda a hatvanas évek végén a filozófia marxi elképzelésének formáját még teljes egészében affirmálja, mintegy belső, ösztönös autonómiaigényéből fakadóan és a tisztánlátás szándékával a filozófiában rejlő totalitarisztikus tendenciáktól már ekkor távol tartja magát: „a filozófia csak az ösztönző kritikus feladatát vállalhatja magára, nem vállalkozhat arra, hogy *maga* döntse el a kérdéseket" (Vajda 2013a. 145, kiemelés az eredetiben).

[3] „A természettudomány – ha a természetet írja is le – *mindig az adott korszak embere számára adott természetet* ábrázolja." (Ugyanott, kiemelés az eredetiben.)

III. AZ EMBER BEÁLLÍTOTTSÁGA – A FENOMENOLÓGIAI LÁTÁSMÓD

Ha Vajda Mihály gondolkodásának fenomenológiai aspektusait szeretnénk megérteni és feltárni, akkor mindenekelőtt hangsúlyozni szükséges, hogy a filozófus a marxizmus hatókörén és érvényességén belül formálja meg fenomenológiai látásmódját. Úgy is fogalmazhatunk, hogy marxista alapon kritizálja a husserli fenomenológiát. A már többször citált *Objektív természetkép és marxista praxis* című tanulmányában a fenomenológiai módszer egyenesen a társadalom, a társadalmiság megragadása hamis, fetisizált, elidegenedett formájának a szinonimájaként szerepel (Vajda 2013a. 141). A hatvanas évek elejétől Vajda tüzetesen megismerkedik a husserli fenomenológiai gondolkodásmóddal, ám a két Husserl-monográfia is megtartja a kritikai távolságot a fenomenológiai látásmóddal szemben – még mindig közelebb érezvén magát a marxizmus kiindulópontjaihoz és előfeltevéseihez. „Könyvünk célja, hogy ne álljunk meg a részleteknél, hanem a fenomenológiát a maga egészében konfrontáljuk marxista világnézetünkkel, azt mutatva ki, hogy az alapokkal van a baj" (Vajda 2013b. 372).[4] A marxizmus és a fenomenológia egymáshoz való viszonyát a témáról monografikus kötetet szerkesztő Bernhard Waldenfels úgy foglalja össze, hogy a fenomenológia a marxizmusban, annak társadalomanalízisében azt reméli megtalálni, ami kritikai ellenszer lehetne „a transzcendentalista vagy egzisztencialista gyakorlattól való elrugaszkodással szemben", míg a marxizmus „az életvilághoz való fenomenológiai visszatérésben a »létező szocializmus« ideológiai megkérgesedése alóli megszabadulást" keresi (Waldenfels 2015. 408).

Marxizmus és fenomenológia viszonyának ez a pontos jellemzése természetesen a hetvenes évekre vonatkoztatva lehet adekvát, a hatvanas évek – és még a hetvenes évek elejének – vajdai látásmódja ugyanakkor a marxizmust és az annak talajából kinövő „létező szocializmust" még nem gondolja ideológiailag megkérgesedettnek, és egyáltalán nem látja releváns alternatívának a transzcendentális ész és az egzisztenciális gyakorlat fenomenológiai műveleteit. Ugyanakkor van egy nagyon fontos mozzanat, amely mindenképpen Vajdának a husserli fenomenológiai gondolkodásmóddal történő megismerkedéséhez köthető. Később erről az 1983-as *Önéletrajz* című szövegében így ír, mondhatni, a következőképpen tudatosítja önmagában a Husserllel való találkozásának jelentőségét: „előbb hosszas Husserl-tanulmányok – ekkor olvastam tulajdonképpen életemben először filozófiaként a filozófiát –, két könyv a tárgykörből, az elsőt megvédtem kandidátusi disszertációként is" (Vajda 1990b. 140). Ami számunkra most fontos, az a gondolatjelek közötti megjegyzés, hogy ti. Vajda számára a fenomenológia jelentette a filozófiát, amit filozófiaként tudott először olvasni. Ez elsősorban azt jelenti, hogy a marxizmus kevésbé filozófia, mint sokkal in-

[4] Vajda fenomenológiai munkásságának ma is releváns jellegéről vö. Bakonyi 2005. 369–381; marxizmus és fenomenológia kapcsolatáról: Ugyanott, 371.

kább világnézet, még pontosabban társadalmi praxisba bújtatott megváltástan volt a számára.[5]

De hát ezek a szavak egy emlékezeti pozícióból, 1983-ból valók. Mit gondolhatott Vajda a marxizmus közepette a fenomenológiáról? Mindenekelőtt azon az alapon bírálja a fenomenológiát, hogy az az individuális tudat felől kérdez rá az ember mibenlétére, nem pedig „az emberi ismereteknek a *társadalmi-történelmi praxisba ágyazott* kialakulása folyamataként" tekint rá (Vajda 2013c. 162, kiemelés az eredetiben). Ebből következően Husserl nem tud adekvát képet adni az ember beállítottságának különféleségéről. A tudományos megismerésre vonatkozó, az ismeretelmélet beállítottsága és a köznapi megismerés beállítottsága, vagy ahogyan Husserl mondaná, az ember teoretikus és őseredeti természetes praktikus beállítottsága közötti különbség eltorzul a fenomenológiai elemzés tükrében. Íme, egy rendkívül kifejező mondat a *Zárójelbe tett tudomány* bevezetéséből: „Husserlnél *a praktikus beállítottságon belül is mindig a beállítottság az elsődleges, s sohasem a praxis*" (Vajda 2013c. 163, kiemelés az eredetiben). Összességében Vajda Husserlt a transzcendentális szubjektumra építő idealizmusáért bírálja, azaz amiért az emberi tudatot a társadalmi közegétől elszakítottan ragadja meg, nem pedig „az ember társadalmi létmódjának mozzanataként", amint tette azt a marxizmus (Vajda 2013c. 168–169).

Ezen konkrét megfogalmazásoknál mindazonáltal ma szerintem fontosabbnak tűnik az, hogy filozófiaként olvasni a fenomenológiát *akkor* Vajda számára azt jelentette, hogy Husserl nyomán el tudja különíteni az emberre, pontosabban az ember beállítottságára vonatkozó feladatokat, szinteket, rétegeket, szférákat. Ez az elkülönítési, elhatárolási vagy határkijelölési igyekezet jelenti a voltaképpeni fenomenológiai látásmódot a fiatal Vajda esetében.

IV. AZ EMBER VÉGESSÉGE – HEIDEGGER ÉS AZ ELBIZONYTALANÍTÁS

Vajda alapvető kritikai távolságtartása a husserli fenomenológiával szemben később sem módosul. A kilencvenes évek elején íródott – eredetileg *Husserl életvilága. A felvilágosodás kritikája?* címen megjelent, de *A posztmodern Heidegger* című könyvbe pusztán *Husserl* címen bekerült – szövegében a német filozófus univerzális racionalizmusában látja azt a lényegi momentumot, amely miatt elfogadhatatlan számára a filozófiai fenomenológia husserli válfaja. Vajda gondolko-

[5] Azzal együtt persze, hogy Vajda a saját marxizmus-képe megformálásakor mindig is az eszme és a gyakorlat történeti alakulására figyelt, ahogyan Takács Ádám fogalmaz, ez az „álláspont egy dinamikus marxista történeti episztemológia formáját ölti" (Takács 2015. 171). Vagy egy másik megfogalmazásban: Vajda korai, marxista gondolkodását „egyrészt a marxizmus filozófiai felsőbbrendűségébe vetett hit, másrészt a marxizmus történeti alakulása és társadalmi gyakorlata által kirajzolt pálya evidenciáinak konkurenciája" határozta meg (ugyanott).

dói pályáján ekkorra már persze teljesen világos, hogy mind a kizárólagos racionalitással, mind az univerzalizmussal nagy baj van. Ám abban, hogy ez számára filozófiailag kimunkáltan váljon teljesen világossá, hogy ne pusztán egyszerű elvetésként vagy lemondásként, hanem minuciózus gondolkodói műveletek eredményeként álljon elő ez a konstelláció, illetve hogy ezáltal eltaláljon a heideggeri létanalízis problémáihoz, jelentős szerep jutott a husserli filozófiának. Ezen belül is kiemelkedik az életvilág fogalmának elemzése.

A már hivatkozott Bakonyi Pál is hangsúlyozza, hogy Vajda számára a husserli „életvilág" fogalmában és fenoménjában olyan lényegi folyamatok érnek össze, mint részint „a tudományok felett gyakorolt bírálat", részint az ember természetes beállítódásának leírásához való hozzáférés, részint az európai gondolkodás és létezés válságának elemzése (Bakonyi 2005. 377–378). Ha tehát az életvilágot tüzetes elemzésnek vetjük alá, akkor olyan eredményeket remélhetünk, amelyek az embernek a tudományhoz, a gondolkodáshoz és a létezéshez való viszonyát a maga rétegzettségében, azaz beállítottságainak összetettségében képesek megmutatni, ezáltal pedig új, alternatív tapasztalatokat nyerhetünk az embernek a modernitás ész-kultusza által uralt s történetileg kitüntetett diszpozíciójához képest. Vajda a kilencvenes évek elején írt tanulmányában fel is veti a husserli álláspont ilyetén *alternatív* olvasásának lehetőségét, azt tehát, hogy Husserl utolsó korszakában talán mégiscsak megkérdőjelezi radikális racionalizmusát, hiszen affirmálja, hogy „az életvilágok egymástól egészen különbözőek lehetnek, hogy igazságaik sok tekintetben különböznek egymástól" (Vajda 1993a. 42). Ám Vajda szerint Husserl mégsem áll meg az életvilág különbözőképpen adódó ősevidenciáinak elfogadásánál, ezek „számára nem végső adottságok; mögöttük ott rejlik *még egy valóban végső, valóban »racionális«* szubjektivitás, s ez határozza meg az igazságot" (ugyanott, kiemelés az eredetiben).

Az a gondolkodás, amely alapján ha megkérdőjelezni nem is, de elbizonytalanítani mindenféleképpen el lehet a racionális szubjektivitás kizárólagosságát és univerzalitását, Vajda olvasatában a metafizika, illetve a modernitás heideggeri egzisztenciál-analitikai kritikája, amit a kilencvenes évek elején nem kis provokatív felhanggal Heidegger posztmodernitásának nevez. A modernitás filozófiai projektjei „az uralkodni vágyó szubjektum önbizalmától" duzzadnak, s ennek az uralkodásnak a legfőbb eszköze és módjai sikerességének garanciája maga az ember, „mert az ész isteni törvényeinek birtokában van". Fanatikusan hinni a tudományban, igazodni a létezőhöz, megtudni, mi a valóságos: „azt akarjuk tudni, hogy *mi* létezik, s miként néz ki ez a létező: hiszen a létező urává akarunk lenni" – ez a modernitás emberének öntudata, annak az embernek, „aki semmiképpen sem akarja tudomásul venni végességét". Vajda szerint Heidegger gondolkodása „radikális újrakezdés a filozófiában", mert nem a létezők urává lenni akaró emberi öntudat lehetséges formáit vizsgálja, hanem éppenséggel azok kritikáját nyújtja, azáltal, hogy a létező létére, a lét értelmére kérdez rá (Vajda

1993b. 12–14).[6] „A kérdés, amelyet a metafizika sohasem tesz fel, a lét értelmére vonatkozó kérdés. […] Egy valami azonban *mindenképpen* világos. Heideggernél nem az ember, nem valamifajta szubjektum áll a középpontban. A középpontban a lét (a lenni) áll." (Vajda 1993b. 14.)

A heideggeri filozófia mint a nyugati filozófia radikális újrakezdése, de legalábbis a modern szubjektumot önnön elbizakodottságában megingató, elbizonytalanító ereje azt jelenti Vajda szerint, hogy az ember szembesül önnön létének végességével.[7] Persze mondhatjuk erre, hogy már Kant is úgy tanította, hogy az ember véges eszes lény. Csakhogy Vajda úgy látja, hogy az emberi öntudatra, értelemre, ítélőerőre építkező gondolat, legyen az mégoly minuciózusan kritikai is, nem képes valójában szembesülni önnön végességével, sőt éppenséggel „semmiképpen sem akarja tudomásul venni végességét" (Vajda 1993b. 13). Vajda Mihály nyolcvanas–kilencvenes évekbeli gondolkodása „a végességünkkel való őszinte szembenézés" jegyében formálódik (Vajda 1993b. 19), ami filozófiájának, mondjuk így, tartalmi-fogalmi és modális-retorikai megváltozását is maga után vonja. Egyrészt előtérbe kerülnek az emberi lét esetleges, kontingens dimenziójából eredő kérdések az egészet megcélzó, totális evidenciákhoz való igazodáshoz képest, másrészt a praktikus-politikai válaszadási igyekezetet felváltja a kérdezés intenzitása, azzal együtt persze, hogy a filozófus gyakorlati problémák iránti józansága megmarad. Ezt a fordulatot Waldenfels szavai pontosan adják vissza: „Az a metakritika, melyet a szerző a kultúrkritika fölött gyakorol, a pragmatizmus nélküli pragmatika felé hajlik, mely megmarad a kérdezésnél, mivel maga nem lát megoldást a láthatáron, s mert ragaszkodik az emberi létezés végességéhez" (Waldenfels 2015. 408).

Két jellegzetes idézet *A posztmodern Heidegger* című kötetből, az első az elejéről, a második a végéről:

[6] Angyalosi Gergely hívja fel arra a Vajdánál nem tisztázott feszültségre a figyelmet, amely a heideggeri filozófiai diszpozíció elbizonytalanító jellege, illetve radikális újrakezdésként történő megnevezése között jön létre, tudniillik könyve címadó tanulmányában Vajda először „radikális újrakezdés"-ről beszél (Vajda 1993b. 13), pár oldallal később pedig már azt írja, hogy „Heidegger filozófiája legalább elbizonytalanít bennünket" (Vajda 1993b. 18). „Meg kell hogy mondjam, jobban is szeretem, amikor [Vajda] nem Heidegger radikális fordulatáról beszél, hanem úgy fogalmaz, hogy ez a filozófia »legalább elbizonytalanít bennünket«, megingatja az úgynevezett tudományosság mindenhatóságába vetett hitet. (A két állítás között egyébként érzek némi hezitálást Vajdánál: »radikális fordulat« vagy »legalább elbizonytalanít«. Szerzőnk egyik legrokonszenvesebb vonása, hogy az ilyen típusú kijelentések közötti feszültséget nem igyekszik mindenáron feloldani.)" (Angyalosi 1996. 398–399.)

[7] Heideggernek a születéshez és a halálhoz mint két „*par excellence* fenomenalizálhatatlan végponthoz", illetve a végességhez való viszonyáról írja Deczki Sarolta: „A végesség problémájának a bevezetése a filozófiába önmagában nem jelentett nóvumot. Sokkolóan hatott azonban az a mód, ahogyan ez a filozoféma összeroppantotta az újkortól megörökölt filozofálási stratégiák módszerét és tárgyát, valamint ahogyan a létkérdéssel viaskodva új értelmet csiholt ki a legrégebbi görög filozófusok töredékeiből is." (Deczki 2005. 389, 390.)

> Újból gyermekké kell lennünk, hogy ismét meg merjük kérdezni: mit is jelent az tulajdonképpen, hogy mi (emberek) és Isten és az istenek és a szent és minden létező és maga a lét (az esemény) is végesek vagyunk? (Vajda 1993b. 16.)

Az amplifikáció és az „és" kötőszó halmozása szinte szétfeszíti a szintaxis rendjét, de éppen ez a feszültség adja a gondolat formájának összetéveszthetetlen kontúrját s a problémafelvetésben való mély involválódást. A másik gondolat megmunkálásában pedig önreflexivitás és életkonstitúció effektíve összeér:

> Életproblémáink kétfélék. Egyesek közülük jelenvalólétünket érintik. Azt a létezőt, melynek „létében létére megy ki a játék". Hogy úgy mondjam, egzisztenciánkat érintik, az embernek mint olyannak az egzisztenciáját. Történelmietlenül, vagy éppenséggel történelemfelettien. Történelmietlenül? Történelemfelettien? De hiszen jelenvalólétünk mint olyan történeti! Vagy mégsem? Csak kérdezek, s nem akarom a választ. Mit jelent egyáltalán az, hogy történeti? S mit, hogy történelmietlen? Mit jelent az, hogy történelemfeletti? Mindegy. A válasz nem világos. (Vajda 1993c. 169.)

V. AZ EMBER ÜLDÖZÖTTSÉGE – A SZEMÉLYES EMLÉKEZET

A létezés kontingens jellegzetessége révén felszabaduló tapasztalat Vajdát egyre inkább a gondolkodás olyan alakzatai felé tolja, amelyekben – a *Filozófia és önismeret* című szöveg egy frappáns fordulatával élve – az ember önmagát tárja fel a világnak s nem a világot önmagának. Arra a belátásra jut, hogy a filozófia „*nem a világ megismerésére, nem is az ember mint olyan megismerésére,* hanem annak az egyetlen egy valakinek-valaminek a megismerésére törekszik, aki-ami én magam vagyok" (Vajda 2011. 11, kiemelés az eredetiben). Vajda Mihály gondolkodása a kétezres évektől kezdve egyre markánsabban felvállalja az életkérdések személyes intonálását,[8] annak a szókratészi gondolatnak a jegyében, amelyet a *Phaidrosz*ban olvashatunk, hogy tudniillik a görög gondolkodó elfordul a dolgoknak mind a mitikus, mind a tudományos vizsgálódásától, és kérdései önmagára irányulnak. Ez a (mondjuk így) metódus az ember, az emberi lét egyediségére irányuló felismerés megvalósulása, amely Vajda esetében a mnemonikus aktusok finomműveleteit hozza a felszínre. Mindez írásmódjának, gondolkodói stílusának esszéisztikus regiszterét erősíti fel, a literális szemléletmód eluralkodik a szövegeiben, azzal együtt, hogy a filozófiai fogalmiság plaszticitása megmarad.[9]

[8] A kétezres évek elejének két fontos könyvéről, az *Ilisszosz-parti beszélgetések* (2001) és a *Mesék Napnyugatról* (2003) címűekről lásd Hévizi 2007. 40–66. Hévizi Vajda filozófiai nagyságát „a megújuló alaptalanításban, a szenvedélyes kételyeit kihívni és megformálni képes gondolkodás"-ban látja (Hévizi 2007. 65).

[9] Weiss János a 2015-ben megjelent, ám voltaképpen 2006 körül készült beszélgetéskötetről (a *Kérdő evidenciák*ról van szó, amelyben Vajdát Kardos András kérdezi) írt recenziójában

És Vajda Mihály személyes hangoltságú filozófiájában bekövetkezik egy újabb fordulat. Ezt nevezhetjük akár radikálisnak is.

Mert amíg eddig a személyesség az emberi lét, az emberi végesség perspektívájából nyeri tápláló inspirációit, addig az emlékezés mozzanata éppenséggel az emberi létezéstől való megfosztottság tapasztalatával szembesíti a filozófust. *A csillagos házban* című esszé erős mondatai erről tanúskodnak:

> Csak az utóbbi években eszméltem rá arra, hogy a soá, a vészkorszak volt az a sorsesemény, amely egész életemet, egész gondolkodásomat meghatározta. […] Nagyon mélyen belém vésték: nem vagyok ember. (Vajda 2017a. 71.)

Ha az emberi végesség kontingens tapasztalatának filozófiai meritumában a lét, a lenni állt, ahogy Heidegger után Vajda többször is írta, a jelenvalólét léte, egy olyan létezőé, melynek „létében létére megy ki a játék" (Vajda 1993c. 169), akkor – ha élhetünk ezzel a frivol fordulattal – az ember üldöztetésének filozófiailag megragadható középpontjában a nem-lét, a nem-lenni áll. Vajda számára – ha itt újra utalhatunk az előbb már idézett *Önismeret és filozófia* gondolatára – azt a megdöbbentő felismerést kristályosítja ki az emlékezet, hogy az, aki-ami ő maga, az az egyetlen egy valaki-valami, akinek-aminek a megismerésére törekszik: üldöztetett mivolta, megsemmisítésre szánt léte. Az utóbbi években sok szép szöveg született ebből a felismerésből, ezek közül is kiemelkedik véleményem szerint *A csillagos házban* című esszé, amely azt próbálja rekonstruálni, hogy az énben a felejtés és az emlékezés dinamikája miként teremti meg a megsemmisítésre szánt léttel való szembenézés aktusát. Nagyon gazdag szövegről van szó, középpontjában annak a tíz hónapnak (1944. március 19. és 1945. január 18. között) az emléknyomok révén történő felidézése áll, amely során a kilenc-tíz éves gyermek Vajda Mihályban kitörölhetetlenül rögzült „az embersorból való kirekesztettsége", az emberi méltóságtól való megfosztottságának tudata: „a legélesebb emlékeim arról a tíz hónapról szólnak, melyet *tudatosan mint üldözött* éltem meg" (Vajda 2017a. 73, kiemelések az eredetiben).

E szöveg filozófiai poétikáját a tanúsításelméleti megfontolásokon túl – melynek alapját az a Giorgio Agembentől átvett gondolat képezi, „hogy az ember olyan lény, amely képes túlélni önmagában az embert" (Vajda 2017a. 83) – az a retorikai és narratív szerkezet bontakoztatja ki, amely az emberrel megtörtént esemény rekonstruktív-mnemonikus feltárásával mintegy párhuzamosan színre viszi a borzalom performanciáját. Azaz hogy a megtörtént genocidiális rettenet

---

jelzi a gondolkodás általánosságának és az élet egyediségének feszültségterében formálódó dilemmát, amely a könyv egyik legmeghatározóbb szólama: „Újra és újra előjön az a megállapítás, hogy a filozófia csak általánosságokban, fogalmakban tud beszélni, pedig tulajdonképpen mindig az egyediséget, az egyedi emberi egzisztenciát kellene leírni. Vajda számára nagyjából ebben az időben érik programmá, hogy közelebb kellene lépni az irodalmi alkotásmódhoz." (Weiss 2015.)

mélyén mint megtörténhető mindig már ott pulzál „az embersorból való kirekesztettség", az emberi méltóságtól való megfosztottság aktivitása. Az „én holokausztom" felkavaró szintagmájának evokatív erejétől kezdve a fokozások és lecsendesítések játékain át, a szekvenciális váltásokig és szóválasztásokig olyan retorikai teljesítményről van szó, amely a mnemonikus s performatív gondolatok megformálódásának, adekvációjának terét teremtik meg.[10] A személyes emlékezet ezen megformálódó, adekvát tere nem más, mint a tanúsítás. Vajda tanúsítása nem az abszolút vég, a „megélt pokol" megtörtént borzalmára irányul, ő a „végül is be nem következett vég kezdetének tanúja" (Vajda 2017a. 84).[11] Vajda tanúsításfilozófiai és emlékezetpoétikai belátása arra vonatkozik, hogy „bármikor visszatérhet" az ember másik általi megsemmisítésre ítéltetettsége, az emberi méltóságtól való megfosztottság újra és újra erőre kapó akarása és eseménye, amíg ragaszkodunk az ember és a történelem szubsztanciális felfogásához,

> mely szerint az, némelykor véletlen kitérőkön keresztül is, végül olyan végállapothoz – vagy éppenséggel az „igazi" történelemhez, egyre megy – vezet, amelyben a „humánum", az „elpusztíthatatlan emberi szubsztancia" győzedelmeskedik. Amelyben megvalósul az igazi emberi lényeg. (Vajda 2017a. 85.)

A filozófus persze csak a saját nevében beszél, a megalázott, ember voltától megfosztott ember nevében, akibe „az érzés, hogy minket megaláznak, belém mart, s talán máig sem hevertem ki a sebesülést" (Vajda 2017a. 82). S a fent idézett belátást a deszubsztancializálás fontosságáról a saját maga számára opcionálja, *hogy* túlléphessen megalázottságán, kirekesztettségén. De fogalmazzunk pontosabban, mert Vajda inkább használja a 'ha' megengedést, feltételezést és lehetőséget biztosító, mérlegelő kötőszavát e helyt, mint a 'hogy' idő- és célhatározói alárendelését: „csak akkor leszek képes túllépni – már amennyire ember egyáltalában képes lehet erre – megalázottságomon, kirekesztettségemen, ha képes vagyok feladni a történelem olyan felfogását, mely szerint…" (Vajda 2017a. 84–85).

[10] Bacsó Béla a *Szög a zsákból* című könyvről írt szép kritikájában felhívja a figyelmet részint az emlékezés konfrontatív jellegére, részint a csendre mint a kisfiú Vajda számára adódó életközegre: „Nem relativizálja az élettörténetet, hanem tudja, hogy nem deríthető ki utólag teljességgel az, amit a kisfiú tudott és tudhatott, csak éppen látta és látja a változó *magatartást*, *a szavak és a hanghordozás hirtelen megváltozását*. […] a csend azt tudatosítja, ami közölhetetlen, ám tudható, és ennek következtében a tudat rögzíti a helyzetet, a megváltozott habitust, amiben a közölhetetlen következtében előálló csend képezi azt az életközeget, amitől a szorongás nőttön-nőtt. […] Emlékezni csak magunk ellenében tudunk, azaz ekkor éppen a habituális/magatartásunkká vált emlékezeti struktúra ellenében dolgozunk." (Bacsó 2018.)

[11] Egy másik szövegében erről így ír: „Csak a kezdet és a vég az, amiről nem lehetséges tanúsítás. De ha a kezdetről és a végről nem is, a véghez, a megsemmisüléshez vezető útról igenis lehetséges tanúsítás. Az odavezető, de végig nem járt út tapasztalatairól igenis tanúbizonyságot tehetek; sőt, mi több, csakis tanúbizonyságot tehetek, éppen hogy beszámolni, hideg távolságtartással riportot készíteni nem tudok." (Vajda 2017b. 179.)

IRODALOM

Angyalosi Gergely 1996. A derűs kiúttalanság tüköre. In uő: *A költő hét bordája*. Debrecen, Latin Betűk. 393–405.

Bacsó Béla 2018. Egy kisfiú képei. < http://www.es.hu/cikk/2018-01-19/bacso-bela/egy-kisfiu-kepei.html > Utolsó hozzáférés 2019. április 2-án.

Bakonyi Pál 2005. Határok és zárójelek. *Vulgo*. 2005/1–2. 369–381.

Deczki Sarolta 2005. Evidenciák posztmodern módban. *Vulgo*. 2005/1–2. 389–398.

Hévizi Ottó 2007. Hogyan alaptalan Vajda Mihály filozófiája és mi végre? Egy szenvedélyes filozófia kérdéseiről. In uő: *Prózaibb változat. Idők, etikák, karakterek*. Pozsony, Kalligram. 40–66.

Pór Péter 2015. Mi az, hogy filozófia, mi az, hogy filozófus? In Széplaky Gerda – Valastyán Tamás (szerk.) *Az alig**tól a** túl**ig. Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába*. Debrecen–Eger–Budapest, Dupress–Líceum–Kalligram. 378–385.

Sümegi István 2015. *Talpalatnyi remény. Portrék Vajda Mihályról*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.

Takács Ádám 2015. Evidencia és történelem – egynéhány történeti evidencia fényében. In Széplaky–Valastyán (szerk.) *Az alig**tól a** túl**ig*… 170–179.

Vajda Mihály 1990a. Utószó. In uő: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, Gondolat. 129–136.

Vajda Mihály 1990b. Önéletrajz. In uő: *Marx után szabadon*… 137–142.

Vajda Mihály 1993a. Husserl. In uő: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins – Lukács Archívum – Századvég Kiadó. 38–43.

Vajda Mihály 1993b. A posztmodern Heidegger. In uő: *A posztmodern Heidegger*. 9–19.

Vajda Mihály 1993c. Syrakusa. In uő: *A posztmodern Heidegger*. 165–181.

Vajda Mihály 2011. Filozófia és önismeret. In uő: *Sárkányfogvetemény. Változatok Vörösmarty* Az emberek *című versére*. Pozsony, Kalligram. 9–18.

Vajda Mihály 2013a. Objektív természetkép és társadalmi praxis. In uő: *Fiatalkori írások*. Pozsony, Kalligram. 127–146.

Vajda Mihály 2013b. A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája. In uő: *Fiatalkori írások*. 299–610.

Vajda Mihály 2013c. Zárójelbe tett tudomány. Bevezetés. In uő: *Fiatalkori írások*. 152–170.

Vajda Mihály 2017a. A csillagos házban. In uő: *Szög a zsákból*. Budapest, Magvető. 71–85.

Vajda Mihály 2017b. A tanúsítás. In Pongrácz Tibor – Valastyán Tamás (szerk.) *A tanúsítás bizonyosságai*. Debrecen–Eger, Debreceni Egyetemi Kiadó – Líceum Kiadó. 179–185.

Waldenfels, Bernhard 2015. Adódik rend / Il y a de l'ordre. Ford. Hornyák Péter István. In Széplaky–Valastyán (szerk.) *Az alig**tól a** túl**ig*… 407–422.

Weiss János 2015. Beszélgetve filozofálni. In Vajda Mihály – Kardos András: *Kérdő evidenciák. Beszélgetések*. Debrecen–Eger–Pozsony, Dupress–Líceum–Kalligram. < https://www.es.hu/cikk/2015-04-10/weiss-janos/beszelgetve-filozofalni.html > Utolsó hozzáférés 2019. április 2-án.

KÖSZÖNTÉS

Ez a születésnapjára szánt írás már nem kerülhetett Heller Ágnes kezébe: közvetlenül a lapszám nyomdába adása előtt értesültünk tragikus hirtelenséggel bekövetkezett haláláról. Bővebb megemlékezés munkásságáról a következő számban jelenik meg. *(A szerk.)*

Weiss János

Heller Ágnes és a *Magyar Filozófiai Szemle*
Kis magyar filozófiatörténet

Áginak, a 90. születésnapra

I. BEVEZETÉS

A *Magyar Filozófiai Szemle* 1957-ben indult útjára; a főszerkesztő Fogarasi Béla volt, a szerkesztőbizottság tagjai pedig az akkori magyar filozófiai élet legjelentősebb alakjai: Heller Ágnes, Lukács György, Mátrai László, Molnár Erik és Szigeti József. Szerkesztőként pedig egyedül Heller Ágnes van feltüntetve; az első lapszám összeállítása és gondozása így kimondottan az ő munkájának tekinthető. És még a beköszöntőről is sejthetjük – bár a főszerkesztő jegyzi –, hogy magán viseli Heller keze nyomát. A szám érezhetően a forradalom árnyékában, de talán még inkább a Petőfi Kör filozófusvitájának hatása alatt áll.

Ebben a vitában a legtöbben arra panaszkodtak, hogy a filozófiai élet sajnálatos módon szétesett: az egyik oldalon állnak azok, akik a filozófiát puszta apologetikus ideológiának tekintik, a másikon pedig azok, akik a tudományos kutatás értelmében művelik. A vitában Hermann István mondta:

> Azt is meg kell […] mondanom, hogy valóban rossz helyzet állt elő itt a filozófiai oktatók és oktatás számára. Igen sokan beszéltek arról, hogy két front volt, és ez rendkívül egészségtelen. De minek következtében alakult ki ez a két front? Nyilvánvalóan annak következtében, hogy más elvek voltak az egyik fronton, más elvek a másik fronton. (Hegedűs B. – Rainer M. 1989. 46.)

Aztán Hermann nem a két elvről beszél, hanem átugrik egy fontos következményre: az egyik fronton tudták, hogy olvasni és tanulni kell, a másikon csak

azt, hogy hinni és tanítani. A beköszöntőben olvashatjuk: „A dogmatikus módszerek alkalmazása különösen a filozófia egyetemi oktatása terén okozott sok kárt. A filozófiai kutatás terén lényegileg eddig is sikerült megakadályoznunk a dogmatizmus és a személyi kultusz érvényesülését." (Fogarasi 1957a. 1.) Vagyis: a dogmatizmus és a személyi kultusz csak az oktatásban tudott ártani, a kutatás „frontján" minden rendben van. Egy folyóirat hasábjain ezzel nem kell törődni; van abban némi rezignáció, ha azt mondjuk, hogy mi csináljuk a dolgunkat, csak arra kell vigyázni, hogy a dogmatizmus szempontjai ne szivárogjanak be a kutatásba és e lap dolgozataiba. „Folyóiratunk feladata a dogmatizmustól és a vulgarizálástól mentes marxista filozófia művelése" (uo.). E rezignáció mögött nyilvánvalóan ott érezhető a forradalom bukásának tapasztalata (a megtorlások már 1956 decemberétől megkezdődnek): a dogmatizmus intézményes kereteit nem sikerült felszámolni, nem tehetünk mást, mint hogy megpróbáljuk elszigetelni azt. A Petőfi Kör vitájában nagyjából uralomra jutott az a nézet, hogy nem szabad elfogadni azt, hogy az egyik oldalon is követtek el hibákat, meg a másikon is. Balogh Elemér a személyi kultusz mintájára egyenesen „Lukács-kultuszról" beszél.

> Lukács elvtársat tisztelni és becsülni kell, meg kell mondanom, hogy jobban, mint ahogy mi eddig becsültük, mert nem becsültük eléggé, de a Lukács-kultusz, ami már most is van, nem kell, ez ellen harcolni kell. A marxizmus azt tanítja, hogy ahol kialakul a személyi kultusz, ott előbb-utóbb megjelennek a gerinctelen emberek is, akik félelemből vagy számításból kritikátlanul és elvtelenül hajbókolni kezdenek. (Hegedűs B. – Rainer M. 1989. 35.)

Erre rögtön jött egy közbekiáltás: „A ti kezetekben van a hatalom!" (uo.). Vagyis: a „személyi kultusz" fogalma a hatalomhoz kötött fogalom, nem alkalmazható azokra, akik éppen hogy ki vannak zárva a hatalomból. Lukács a zárszóban teszi egyértelművé, hogy a két álláspontot nem lehet úgy közelíteni egymáshoz, hogy egy kicsit mindegyiknek igazat adunk.

> Ha arról van szó, hogy kit igazolt az idő, akkor igenis nagyon nyíltan lehet mondani […], hogy fő vonalában mi azon a vonalon mozogtunk, amely előkészíteni segített a XX. kongresszus ideológiáját, és ezzel szemben az elvtársak lényegében és fő vonalában egy szektariánus sztálinista vonalat képviseltek. (*Közbeszólás*: Ez az!) (Hegedűs B. – Rainer M. 1989. 94.)

A fenti szétesést gyakran úgy tematizálták, hogy az egyik oldalon van az a filozófia, amely megpróbál közvetlen kapcsolatot keresni az élettel, a másikon pedig az, amely arisztokratikusan tudományos marad. Balogh Elemér ezt mondta: „Pártéletünkben éveken keresztül súlyos hiba volt az elmélet és a gyakorlat, a szó és a tett kettészakadása. A kettő egységének helyreállítása jelenleg

pártunk egyik legfontosabb feladatát jelenti." (Hegedűs B. – Rainer M. 1989. 36.) Tegyük most emellé Heller Ágnes felszólalásának következő részletét:

> [Vissza kell utasítanom] azt a lappangó és régebben mindig felmerülő vádat, hogy a filozófiai életnek azok a képviselői, amelyek csoportjába én is tartozom, valaminő arisztokratizmust képviselnének azért, mert tudományos marxista elméleti kutatásra törekednek. Azt hiszem, éppen az ellenkezője áll, a tudományos marxista gondolkodás […] az, ami demokratikus, nem pedig arisztokratikus. (*Taps.*) (Hegedűs B. – Rainer M. 1989. 87.)[1]

Az elmélet és a gyakorlat azonossága tehát semmiképpen sem jöhet létre úgy, hogy az elméletet megfosztjuk az autonómiájától. És ez a gondolat – egy kicsit szabatosabban kifejtve – szerepel magában a beköszöntőben is:

> Azt jelenti-e mindez, hogy a filozófia tudományos jellegének hangsúlyozása ellentétben állana a filozófia és az élet kapcsolatának jogos követelményével? Ellenkezőleg! Legmélyebb meggyőződésünk, hogy csak az alkotó szellemű tudományos filozófia, csak a magas színvonalú, elmélyült kutató munka nyújthat valóban értékes segítséget a szocializmus építésének, a munkásosztály forradalmi pártjának, egész szellemi életünk szocialista irányú fejlődésének. (Fogarasi 1957a. 1.)

A szám cikkeiből egyvalamit rögtön lehet látni: a nem dogmatikus marxista filozófiának Hegel *Logiká*ját és az ifjú Marx filozófiai fejlődését „kell" középpontba állítania. (Az előbbiről Fogarasi Béla, az utóbbiról Lukács György írt hosszú tanulmányt.)[2] És mindenütt a panaszkodás a sok-sok tennivalóra és a nagy elmaradottságra. Fogarasi így kezdi a cikkét:

> Miután leomlottak a marxista filozófia alkotó továbbfejlesztése elé mesterségesen emelt korlátok, itt az ideje, hogy […] a hegeli logika élő tartalmát korszerű formában kifejtsük és leegyszerűsítés nélkül érthetővé tegyük (Fogarasi 1957. 5).

Lukács pedig ezt írja:

> Mindenekelőtt hiányzik eddigelé egy alapos monográfia, amely Hegel idealista dialektikájának az ifjú Marx által való meghaladását különböző szakaszaiban tárgyalná. Összefoglaló kísérletünknél ez a hiány nagy nehézségeket okoz nekünk. (Lukács 1957. 36.)

[1] A Petőfi Kör vitájában való fellépéséről Heller Ágnes a máról visszatekintve ezt mondja: „Először tapasztaltam, hogy hatással tudok lenni az emberekre. Mégis azt mondtam magamnak, hogy nem tartozom ide, hiszen a szobám sarkában kéne Hegelt olvasnom." (Heller 2019. 92.)

[2] A Petőfi Kör vitájában Lukács mellett Fogarasi jelent meg mint a másik, nagy nemzetközi hírnévvel rendelkező és Magyarországon mellőzött filozófus.

(Nagyon érdekes, hogy a dogmatizmus elleni küzdelemben ez a két témakör újra és újra kitüntetett helyzetbe kerül.)

II. ELSŐ FELVONÁS: A SZERKESZTÉSTŐL A REVIZIONIZMUS-VÁDIG

A folyóirat első száma 1957 áprilisában jelent meg, utána hosszú szünet; a maradék három lapszám, messze nem háromszoros terjedelemben, nagy valószínűséggel csak az év végén került forgalomba. Nagy meglepetésre a szerkesztőbizottságból hiányzik Lukács György és Heller Ágnes, és az utóbbi neve már szerkesztőként sem szerepel. Magyarázat pedig nincs. (Sőt, ebből az összevont számból hiányzik az első számban beharangozott Lukács-, illetve Heller-tanulmány.)[3] Valaminek történnie kellett; s valóban, a *Bicikliző majom*ban olvashatunk is erről:

> Szigeti József […] küldött egy cikket, amelyben az „ellenforradalom" szó szerepelt. Visszaadtam, az a cikk, amelyik '56-ot ellenforradalomnak írja le, a *Filozófiai Szemlé*ben, az én szerkesztésemben nem közölhető. Azonnal leváltottak. (Heller 1999. 138.)

Szigeti tanulmánya persze megjelent, a csillagozott lábjegyzetben olvashatjuk:

> Az olvasó külön utalás nélkül is felismerheti [mármint a cikkben], hogy a régi nacionalizmus és kozmopolitizmus bírálata hogyan függ össze az *ellenforradalom* által felelevenített hasonló tendenciák elleni harccal. (Szigeti 1957. 215, kiemelés tőlem: W. J.)

(A *Társadalmi Szemle* hasábjain 1957 közepe táján fölerősödött az események ellenforradalomként való megbélyegzése, és ezzel együtt a „revizionizmus" témája is újra előkerült, lásd Kassai 1957 és Nemes 1958).

Az első lapszámban szerepelt egy kritika Heller Ágnes Csernisevszkij-könyvéről, Makai Mária tollából. A műről Heller Ágnes visszatekintve ezt mondja:

> Nem rossz maga az alapkoncepció […]: az etikai racionalizmus és a hasznossági elmélet szintézise az „értelmes egoizmus" formájában. S végül az sem „rossz", hogy a magam gondolkodására és értelmezésére hagyatkoztam az egyes gondolkodók, illetve egyes gondolatok interpretálásában. (Heller 2009. 42.)

Makai bírálatának konklúziója pedig: „Véleményem szerint Heller Ágnes könyve – a vele kapcsolatos kritikai észrevételek ellenére – elméleti értéke alapján

[3] A két tanulmány: Lukács György: *Az avantgardizmus világnézeti alapjai* és Heller Ágnes: *Osztályerkölcs – egyetemes emberi erkölcs*.

nemcsak úttörő jellegű, hanem a modern marxista etikai irodalom kiemelkedő alkotása" (Makai 1957. 178).[4]

1959 áprilisának végén meghalt Fogarasi Béla; a fényképes szerkesztői nekrológ végén olvashatjuk:

> Egész életműve megvalósította a marxi-lenini filozófia pártosságának elvét. Tudományos tevékenysége szerves egységet alkotott a párt előtt álló feladatok megvalósítására irányuló propagandamunkával. Egy személyben egyesítette a tudóst és a kommunista forradalmárt. Szilárd meggyőződése volt, hogy ideológiai kérdésekben semmilyen engedményt nem szabad tenni. (Szigeti 1959. 3.)

Az új főszerkesztő Szigeti József lett, és ezek a sorok – teljes biztonsággal állítható – tőle származnak. Ebben a nekrológban elbújtatva a lap új programja jelenik meg. A Petőfi Kör öröksége („a dogmatizmustól és a vulgarizálástól mentes marxista filozófia művelése") nagyon messzire került (uo.). A következő számtól átalakul a szerkesztőbizottság, most már senki sincs, aki a Petőfi Kör örökségét akár nyomokban is képviselhetné. De még ennél is van lejjebb: a következő számban olyan összeállítás szerepel, amelynek a címe *Az SZKP XXI. kongresszusának egyes elméleti kérdéseihez*. Ebben szerepel Földesi Tamás cikke, a következő zárással:

> A XXI. kongresszus tanítása a világháború elkerülhetőségéről, a szocializmus és a világbéke kölcsönös összefüggéséről nagyszerű perspektívát ad a békéért harcoló népek számára, elméletileg megalapozza a sikeres békeharcot (Földesi 1959. 243).

(Ez lett a filozófiából.) És egyébként is, körülbelül 1959–1960-tól megszaporodnak a Szovjetunióval kapcsolatos cikkek és írások. Ilyen passzusokkal:

> A XX. és a XXI. kongresszus útmutatásai nyomán a filozófusok közelebb kerültek az élethez, elsőrendű feladatuknak tekintik, hogy a társadalmi és tudományos fejlődés által felvetett problémákat elemezzék, a konkrét tények beható vizsgálata alapján tárják fel a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet általános és speciális törvényszerűségeit az élet legkülönbözőbb területein (Szabó 1960. 131).

[4] Egy kevésbé kiemelt helyen sokkal jobban megfogalmazza, hogy miben látta a könyv leglényegesebb hozadékát: „Heller Ágnes törekvése éppen arra irányult, hogy a marxi humanizmus nevében […] elméleti eszközökkel biztosítsa az egyén mindenoldalú érdekeltségét s relatív autonómiáját a szocializmus építésének időszakában. Helyesen mutatott rá arra: döntő hiba elhanyagolni ezt az érdekeltséget, *mert az egyéni érdekekről való lemondást a tömegektől közvetlenül csak a forradalmi időszakokban lehet elvárni*." (Uo.) Most éppen túl vagyunk a forradalmon, de hamarosan következik a forradalom „ellenforradalommá" való átértelmezése. Meggyőződésem, hogy Makai ezt követi.

És nem csoda, hogy hamarosan előkerült a „revizionizmus" vádja is. Ennek első áldozata lesz Heller Ágnes, akinek etikai előadásai (*Bevezetés az általános etikába* címmel) 1957-ben egyetemi jegyzetként jelentek meg. A kritika szerzői Makai Mária és Földesi Tamás (én csak az előbbi által írott részekre fogok támaszkodni).

> Napjaink ideológiai harcának egyik legfontosabb területe a revizionizmus elleni harc. Amióta a kommunista pártok 1957-es moszkvai értekezlete az objektív helyzet elemzése alapján a nemzetközi munkásmozgalom fő veszélyeként a revizionizmust jelölte meg, számos munka foglalkozott a revizionizmus bírálatával. (Makai–Földesi 1960. 33.)

Mondhatnánk: eljött az ideje annak, hogy ennek a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben is nekiálljunk. Makai nem is sokat teketóriázik: „Az etikában jelentkező revizionizmus magyarországi fő képviselője Lukács György egyik tanítványa, Heller Ágnes" (uo.). Nincs ugyan kifejtve, de a gondolat egyértelmű: az etikai jegyzet a Csernisevszkij-könyvhöz képest – a marxizmushoz való hűség tekintetében – visszaesést képvisel. Ez a kritika nem egyszerű bírálat, nem is a recenziók között jelenik meg, hanem súlyos denunciálás.[5] A fő vád az, hogy Heller az autonóm etika kidolgozásával a marxizmus egyik legalapvetőbb tételét negligálja:

> A *marxizmus,* a munkásosztály érdekeinek tudományos kifejeződése, *tudatosan fölé rendeli az osztályérdeket koncentráltan kifejező politikát az erkölcsnek,* a politikai ítéletet az erkölcsi ítéletnek. A praxis erkölcsi vetülete csak az osztályérdek megvalósításának szélesebb és általánosabb érvényű gyakorlatának alárendelt mozzanataként értékelhető tudományosan. (Makai–Földesi 1960. 37.)

Ezek a mondatok kioktatóak és kinyilatkoztatóak; a szerző az evidenciákat akarja kurziválni, amelyeket a bírált mű szerzője rendre elferdít és meghamisít. A bírálat egyik legérdekesebb részlete az, ahol Makai megpróbálja elhatárolni egymástól Lukács és Heller revizionizmusát.

> A „partizánköltő" és hozzátehetjük, a „partizánfilozófus" lukácsi koncepciója bonyolult és ellentmondásos, hosszú fejlődés során alakult ki. Lukács évtizedek alatt nem tudta felszámolni a polgári ideológia hatását, de a polgári befolyásoltság e fennmaradásában szerepet játszott a mozgalomban érvényesülő szektásság is. Ugyanakkor a polgári világnézet ezen elemeinek megőrzése tette lehetetlenné Lukács számára, hogy a szektásság ellen lenini alapon lépjen fel. (Makai–Földesi 1960. 39.)

[5] Sok szempontból Rudas László 1949-es Lukács elleni támadásához hasonlítható, aminek következtében Lukács könnyen válhatott volna akár egy koncepciós per áldozatává is (lásd Rudas 1985. 21–58).

Lukács tehát nem teljesítette a Fogarasi-nekrológban meghirdetett programot: a tudományos tevékenységnek szerves egységet kell alkotnia a propagandamunkával. De neki azért vannak kisebb-nagyobb mentségei.

> Más a helyzet Hellernél. Ő akkor lépett a határozott revizionizmus útjára, amikor már objektíve lehetőség nyílt a régi pártvezetőség hibáinak felszámolására, és akkor fejtette ki torz koncepcióját, amikor – az ellenforradalom után – az ország, marxi-lenini vezetéssel, a konszolidáció és a tisztult légkörben való továbbfejlődés útjára lépett. (Uo.)

Itt tehát nincs mentség: Heller revizionizmusa akadályozza az „ellenforradalom" utáni konszolidáció politikai munkáját. Megérkeztünk a súlyos denunciáláshoz, amely akár életveszélyes fenyegetést is jelenthetett volna. Heller Ágnes erről az esetről írja a *Bicikliző majom*ban:

> Makai Mária a legjobb barátnőm volt. […] Bár '56 után elmélyült köztünk a politikai ellentét, még mindig úgy tudtam: ő a legjobb barátnőm. […] Ahelyett, hogy elmondta volna a véleményét [a jegyzetről], feljelentést írt a pártnak. (Heller 1999. 139.)

Egy pillanatra megállt a levegő: a következő számokban nincs folytatás, nincs reakció, nincs önkritika. Csak az 1964-es évfolyamban megjelent Rudas-visszaemlékezés mutatja, hogy a kritika nem volt tévedés:

> Rudas László, a filozófus egész életműve cáfolata annak a burzsoá és revizionista rágalomnak, mely szerint a párt ügyének védelme és szolgálata elszürkíti, önállótlanná és érdekesség nélkülivé teszi a filozófiai munkát (Kiss 1960. 609).[6]

A kritikára Heller csattanós választ adott: a jegyzetet 1970-ben a Magvető Kiadónál (nagyjából változatlanul) könyvként is megjelentette, *A szándéktól a következményig* címmel.[7] Az ehhez írt előszó véleményem szerint ennek az időszaknak az egyik legfontosabb kortörténeti dokumentuma. Heller elmondja, hogy tizenkét év után mit csinálna másképp; sok mindent, azóta megjelent Lukács *Esztétiká*ja, már ismerte az *Ontológiá*t is, és elkészült *A mindennapi élet* című saját könyve is. De mindennél fontosabb, hogy elmagyarázza, hogyan is kellene ránézni erre a könyvre.

[6] De igazából mi is indokolja, hogy Rudasról – a 20. századi magyar filozófia korszakos denunciálójáról – nekrológ jelenjen meg, tíz évvel a halála után? Csakis az igazolhatja, hogy emblematikus figurává emelkedett.

[7] A kiadó igazgatója Kardos György volt, aki korábban az ÁVH katonai hírszerzésének alezredeseként dolgozott, és akinek számos bátor húzása közül e könyv megjelentetése volt az egyik legbátrabb. (Egy mindössze tizenkét évvel korábban denunciáló kritikának alávetett kéziratot változatlanul jelentetett meg.)

> Az etikai előadások elhangzása és megjelenése közötti tizenkét esztendő […] a marxista filozófia fejlődése szempontjából nem akármilyen tizenkét év volt. Éppen ebben az időszakban kezdődött meg az a ma is tartó folyamat, melyet a „marxizmus reneszánszának" szoktunk nevezni. (Heller 1970. 7.)

A marxizmus reneszánszát, a kifejezést még nem is használva, Lukács György a Petőfi Kör vitáján hirdette meg.

> Most legyünk azzal tisztában, hogy ha végignézzük az összes tudományokat […]: nincs még marxista logika, nincs még marxista esztétika, nincs még marxista etika, nincs még marxista pedagógia, nincs még marxista pszichológia és így tovább. (Hegedűs B. – Rainer M. 1989. 71–72.)

A marxizmus reneszánsza így a filozófiai és a szellemtudományos aldiszciplínák marxista alakzatának kidolgozását jelenti.[8] Heller Ágnes ezzel szemben egy módszertani meghatározást ad: a marxizmus reneszánszát három, egymással szorosan összefonódó tendenciával lehet jellemezni.

> Szakítás a marxizmus dogmatikus megmerevedésével, a személyi kultusz idején uralkodó marxista irányzattal, visszanyúlás Marx eredeti szövegeihez, ezek mondanivalójának, eredeti intencióinak feltárása – s végül a marxi filozófia visszakanyarodása eredeti funkcióihoz (Heller 1970. 7).

A marxizmus reneszánsza a kutató filozófia fönntartása, szembeszegülés azzal, hogy a filozófia közvetlen propagandaanyaggá váljék. A Petőfi Kör jegyzőkönyve szerint, miután Lukács elmondta a marxizmus reneszánszára vonatkozó alapgondolatát, Szigeti József közbekiáltott: „És egyesek már a tankönyveket követelik!" (Hegedűs B. – Rainer M. 1989. 72.) Mintha csak a tankönyvekbe öntés lenne a dogmatizmus egyetlen kritériuma; néhány év alatt – és évtizedekre kisugározva – Szigeti a *Filozófia Szemle* (és a magyar filozófiai élet) resztalinizálásának vezéralakja lett.[9]

[8] Érdekes, hogy Lukács tanítványi köre a későbbiekben nem követte ezt a feladatkijelölést; egyetlen kivétellel: Heller korai etikai koncepciója még ebbe az összefüggésbe illeszkedik. (Habár a „marxizmus reneszánszának" módszertani meghatározása is visszalép ettől.) Túlzott szerénységnek és óvatosságnak tartom ezért, amikor Heller ezt írja: „Ezek az előadások nem tartalmazzák a marxista etikát". De, tartalmazzák (lásd Heller 1970. 5).

[9] Nagy kár, hogy az önéletrajzában ebből semmit se lehet fölfedezni, de ennek még a helye is el van tüntetve (lásd Szigeti 2000).

III. MÁSODIK FELVONÁS: A FILOZÓFUSOK ELÍTÉLÉSE

1964-től újra sorra jelennek meg Heller Ágnes tanulmányai a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain.[10] De most nem ezekkel akarok foglalkozni,[11] hanem a revizionizmus-vád „beérésével" és ennek következményeivel. Előbb még két történelmi eseményt kell röviden felvillantanom.

(1) 1968-ban Korčulán, egy nyári egyetemi rendezvényen, magyar filozófusok egy csoportja csatlakozott a Varsói Szerződés prágai bevonulása elleni tiltakozáshoz. A nyilatkozat aláírói között szerepelnek: Heller Ágnes, Márkus György, Márkus Marisa, Tordai Zádor és Sós Vilmos (Tőkei Ferenc eltűnt). De ezután jött még egy forduló:

> Nem elég, hogy a nyilatkozatot aláírjuk: ez pusztán a szovjet intervenció elleni tiltakozás. A saját országunk is részt vett a megszállásban. Nekünk, magyaroknak, Magyarország intervenciója ellen is tiltakoznunk kell, különben a gesztusunk nem ér semmit. Magyarország beavatkozott. Legyünk észnél, nekünk ez ellen fel kell lépnünk. (Heller 1999. 225.)

Ez volt az első ellenzéki gesztus 1956 után: a hatalom sem megbocsátani nem tudta, sem nyíltan felróni nem merte.

(2) Lukácsot 1967-ben visszavették (többszöri kérés után) a pártba, ami a tanítványok körében megrökönyödést váltott ki. Eörsi István *Az interjú* című művében írja:

> Lukács: Azt akarja kérdezni, hogy ha már miniszter lettem az ötvenhatos forradalmi kormányban, és ha már a forradalom kommunista vezérkarával együtt hurcoltak Romániába, akkor hogyan kérhettem visszavételemet abba a pártba, amely vérrel és vassal – egyebek közt minisztertársaim és régi elvtársaim vérével – teremtette meg a konszolidációt.
>
> Eörsi: Szóról szóra ezt akartam kérdezni. (Eörsi 2004. 682.)

Ezek után a kultúrpolitika a hetvenes évek elején elkezdte leválasztani a tanítványokat Lukácsról, és szép lassan kriminalizálta őket. Hosszas tanakodás után 1973 elejére meg is született egy döntés, amely a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain jelent meg, *Az MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség*

[10] *Rousseau és az Új Héloïse* két részben (1964), *A kierkegaard-i esztétika és a zene* (1965), *Létezett-e egységes „reneszánsz embereszmény"?* (1965), *A mindennapi élet szerkezetének vázlata* (1966) stb.

[11] A *Magyar Filozófiai Szemlé*ben az ilyen szakfilozófiai cikkek akkoriban „szükséges rossznak" számítottak. A régi vágású filozófus „elméleti tevékenysége, de érdeklődése is kizárólag valamely egészen szűk szakprobléma aprólékos kidolgozására irányul. Eredményei ezért csupán néhány szakember érdeklődésére tarthatnak számot." (Kiss 1960. 609.)

állásfoglalása néhány társadalomkutató antimarxista nézeteiről címmel. Ez egy ad hoc módon összeállított bizottság volt, melynek elnöke természetesen Aczél György.[12] A *Szemle* főszerkesztője ekkor már Szigeti Györgyné volt, aki különböző tankönyvek és lexikonok társszerzőjeként volt ismert, szakmai hírneve nem volt. Egy ilyen dokumentum azonban semmiképpen sem jelenhetett volna meg, ha a lapban Szigeti József már 1959-ben nem honosítja meg a politikai propagandát. De ez így is példátlan: a belső viták után – vagy inkább helyett – a semmiből előlép egy bizottság, amely úgy mutatkozik be, mint az egész filozófiai élet felügyeleti szerve. Eddig az volt a benyomásunk, hogy ami a *Szemlé*ben történik, az a szerkesztők, vagy többnyire a főszerkesztő ízlését tükrözi. De most egy felsőbb hatóság átveszi a parancsnokságot, és a viták helyett egyszerűen ítéletet hirdet. És ez a hatóság már nem egyszerűen (vagy nemcsak) „revizionizmusról" beszél, hanem „antimarxista nézetekről". (A „revizionisták" még megjavulhatnak, de az „antimarxistákra" csak a kirekesztés várhat.) Hivatalosan ugyan már egy ideje nem volt cenzúra, de ez a beavatkozás egyértelműen a politikai cenzúra gesztusa. De még ennél is súlyosabb, hogy egy hatalmilag megkonstruált politikai szerv valamiféle szuperfilozófusként léphet fel. Az ő szava megfellebbezhetetlen: a szerkesztők csukják be a szemüket, vagy nézzenek félre.[13] Nem kellett hozzá nagy jóstehetség: ez a gesztus romba fogja dönteni a teljes filozófiai életet és kultúrát. Az „antimarxizmussal" együtt a marxizmus reneszánszának is vége lesz, méghozzá visszahozhatatlanul. Az *Állásfoglalás* az MSZMP pár évvel korábban elfogadott „tudománypolitikai irányelveire" hivatkozik. A kiindulópont egy meglehetősen üres és ártalmatlannak tűnő mondat: „A társadalomtudományokat jobban kell ösztönözni fejlődő társadalmunk mai, valódi kérdéseinek feldolgozására." (MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség 1973. 159.) (Nem állunk messze attól, mint amit a néhány évvel korábbi szovjet beszámolóban olvashattunk: a cél „a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet általános és speciális törvényszerűségeinek vizsgálata".) Mindenesetre a fenti mondatnak, ha valamilyen értekezleten hangzik el, nem lett volna sem jelentése, sem jelentősége, ha viszont a *Filozófiai Szemlé*ben áll, akkor azt üzeni: nekünk jogunk van beavatkozni a filozófiai életbe (bárkik is legyünk), hiszen a hatalom reprezentánsai vagyunk. Aztán következik egy két részből álló okfejtés:

[12] A szöveget azonban szinte biztosra vehetően nem ő írta, de hogy pontosan ki, azt továbbra sem tudjuk. Az valószínűsíthető, hogy több, a rendszerhez lojális, vezető értelmiségit felkértek bizonyos gyanúsnak ítélt művek és tanulmányok véleményezésére. S ebből állította össze valaki a végleges változatot. (Vö. *Állásfoglalás,* vö. *Magyar Filozófiai Szemle* 1973. 159–169)

[13] Kétség nem férhet hozzá: ez a tizenegy oldalnyi szöveg a *Magyar Filozófiai Szemle* történetének legsötétebb fejezete.

(1) A marxizmus-leninizmus gazdagításának követelményével és a kutatás szabadsága elvével összhangban, az irányelvek leszögezték a tudományos viták szabadságának elvét, s rámutattak arra, hogy „a marxista alapon álló […] új kutatási irányok kialakulása […], a szabad tudományos vitalégkör segíti a marxizmus-leninizmus fejlődését" (uo.).

Akkoriban számos pártdokumentum így nézett ki: egy szólam, és utána következik az ellentéte. (2) A nagyobb szabadságban nagyobb lesz a felelősség is, persze csak azért, mert a szabadság ellenére annak az eredménynek kell kijönnie, amit az ideológiai pártvezetés elvár. „A kutatómunka szabadsága egyben nagyfokú politikai felelősséget, következetes önellenőrzést követel" (uo.). Mire eddig eljutottunk, már elolvastunk egy oldalt: el kellett volna dönteni: szabadság, önellenőrzés vagy ellenőrzés? Természetesen az utóbbiról van szó.

Mindennek ismételt leszögezésére azért van szükség, mert a társadalomtudományok terén az alapjában véve pozitív fejlődés mellett visszás, tudományos közéletünktől idegen jelenségek, megnyilvánulások is érezhetők (MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség 1973. 160).

Alapvetően három, de igazából négy mű kerül terítékre: (1) Hegedűs András és Márkus Mária egy amerikai alapítvány varsói konferenciáján *A modernizáció és a társadalmi fejlődés alternatívái* címmel tartott előadást, amelyben a szocializmus két modelljét különböztették meg, az „államigazgatási modellt" és a „főútvonal" modellt, de mindkettőt problematikusnak tartották: az első nem biztosítja a dinamizmust, a második pedig visszaállítja a nyereségorientáció tőkés elvét. Ezekkel szemben megpróbálkoztak egy harmadik modell fölvázolásával. (2) Heller Ágnes az Egyesült Államokban tartott egy előadást *Elmélet és gyakorlat az emberi szükségletek szempontjából* címmel, amelyben (állítólag) elvitatja a szocialista forradalmak forradalomjellegét. (3) Vajda Mihály a *TELOS* című amerikai folyóiratban jelentette meg *Marxizmus, egzisztencializmus, fenomenológia* című tanulmányát. „Vajda írása a marxizmus filozófiai alapjainak relativizálására irányul, és egy »következetes« pluralista koncepciót fejt ki" (uo. 163). (4) Végül valamivel később kerülnek szóba Bence György, Kis János és Márkus György kéziratai, amelyek publikálását a kiadók megtagadták (és a szerzőket azon nyomban föl is jelentették). Itt *egy* kéziratos könyvről volt szó, amely (állítólag) „az egész marxi *Tőké*t zárójelbe teszi" (uo. 165).[14]

De igazából mi volt az *Állásfoglalás* baja ezekkel a művekkel? A „felügyeleti szerv" szerint nem a „tudományos súlyuk", nem a „kispolgári eklektikus beállítottságuk", hanem csak a politikai irányultságuk miatt kell foglalkozni velük. (Ezeket el lehetne választani egymástól?) De mégis, mi a baj velük? Először is azt mondhatnánk, hogy az utolsót leszámítva minden írás egy amerikai intézményhez

[14] Lásd Bence–Kis–Márkus 1992.

kötődik. A konferenciákra való kiutazásokra és a kéziratok kiküldésére szigorú szabályok vonatkoztak. A *Filozófiai Szemle* olvasói előtt azonban ezekre még csak utalni sem lehetett (ha már éppen a kutatás szabadságát kívánják előmozdítani). Tematikusan tekintve a felügyeleti szervnek három nagy kifogása lehetett: (1) a reálisan létező szocializmus problematizálása – vagy a követett modell, vagy az eredete tekintetében; (2) a marxi elemzések érvényességének kritikai felülvizsgálata és (3) a pluralizmus, amelyről külön is szó esik. „[A hivatkozott] irányelvek […] kategorikusan elutasították a marxizmus-leninizmus pluralizálását" (uo. 159). Sok minden szól amellett, hogy a pluralizálás valóságos pánikot keltett, mert a politika és a kultúrpolitika vezetői talán úgy gondolták, hogy a marxizmus pluralizmusa a politikai pluralizálódás (a többpártrendszer) kiindulópontja is lehet.[15]

Az *Állásfoglalás* gondosan elkerüli Heller tanulmányának igazi kontextusát.[16] A dolgozat az elmélet és a gyakorlat viszonyának különböző konstrukcióiról szól. Vagyis arra válaszol, amiről már eddig is szó volt: a filozófusnak (az elvárások szerint) az elméleti munka mellett mindig valamilyen propagandamunkát is végeznie kell. Heller szerint ez óriási félreértés: az elmélet és a gyakorlat egységének *nem* a filozófus munkájában, hanem a társadalom életében kell megvalósulnia. Az elmélet és a gyakorlat egysége az egyik társadalmi állapotnak a másikba való transzformációját jelenti. És ennek Heller szerint négy alapvető típusa van. (1) A társadalom szektorainak vagy alrendszereinek parciális átalakítása, általában valamilyen célfüggvény szerint – ezt nevezzük részleges reformnak. Ezek kidolgozása és eltervezése mindig a szakemberek feladata. (2) Elképzelhető, hogy a részleges reformok valamiképpen össze is fonódnak, vagy mert párhuzamosan indítják el őket, vagy mert hólabdaszerűen továbbgördülő hatásuk van. Ezt nevezhetjük általános reformnak.

[15] Az *Állásfoglalás* nem is említi Márkus György korszakalkotó tanulmányát, melynek egy összegező helyén ezt olvashatjuk: „A fentiekben kísérletet tettünk arra, hogy néhány ténybelileg fellépő filozófiai felfogás rövid leírásán-jellemzésén keresztül igazoljuk és szemléltessük azt a tényt, hogy a mai marxizmuson belül valóban *különböző* filozófiai áramlatok léteznek egymás mellett. A tény maga, úgy hiszem, kétségtelen, aminthogy kétségtelen az is, hogy tudomásul vétele és elfogadása (nálunk és másutt is) általában mind a mai napig csak igen kis mértékben, vonakodva és erős ellenállásba ütközve történt meg, ha egyáltalán megtörtént." (Márkus 1968. 1119–1120.) Vajda Mihály tanulmánya ezzel a felütéssel kezdődik: „Furcsák ezek az új barátaink. Rokonszenves, elkötelezett emberek, baloldaliak, forradalmárok [tehát marxisták], s ugyanakkor fenomenológusok. Mit akarnak ezek Husserltől?" (Vajda 2015a. 13.) A marxizmusnak ahhoz, hogy aktuális tudjon maradni, tanulnia kell más, későbbi filozófiáktól. A *Szembesítés* alappremisszája az, hogy a leggyümölcsözőbb a husserli életmű bizonyos elemeinek a marxizmusba való integrálása, így jön létre a fenomenológiai marxizmus vagy a marxista fenomenológia. De ez az „integrálás" egy rendkívül bonyolult feladat, erre nincs recept, ez nem dogmatizálható, s ezért itt teljesen szükségszerű az interpretációs kísérletek és az irányzatok pluralizálása.

[16] A bemutatott és kárhoztatott dolgozatok közül egyedül Heller Ágnes tanulmányát lehetett olvasni. Az *Állásfoglalás* szerzőjét vagy szerzőit nem riasztotta vissza, hogy így ismertté tesz vagy tesznek olyan gondolatokat, amelyeket pedig gondosan el akartak zárni a közönség elől.

> Az általános reformmozgalmak teoretikusait kritikai viszony jellemzi az egész uralkodó társadalmi szisztémához. Ők nem szakemberek, vagy ha azok is, nem szakemberekként lépnek föl, többnyire mozgalmak vezetői vagy össztársadalmi mozgalmakra apellálnak. (Heller 1972. 102.)

(3) A politikai forradalmak esetében a cél a társadalom egészének radikális átalakítása, és ennek kiindulópontja a politikai hatalom megszerzése. Ugyanakkor a forradalmi mozgásnak van egy sajátos dialektikája:

> A mozgalom vezető ereje többnyire egy minden cselekvésre, minden veszély és kockázat vállalására elszánt kisebbség (forradalmi elit), amely azonban élvezi a tömegek aktív támogatását. A politikai győzelem pillanatától kezdve azonban megindul egy mozgás „visszafelé": a tömegek aktivitása csökken, majd passzivitásba csap át. (Uo.)

(4) Végül beszélhetünk az össztársadalmi forradalmi gyakorlatról, amely tulajdonképpen az életforma forradalmát jelenti.

> A gyakorlat mindig szélesebb és szélesebb rétegeket involvál, s ezek mindennapi élete a mozgalomban való részvétel következtében átalakul. Ezért az életforma-forradalmak belátható történelmi távon belül mindig irreverzibilisek. Ilyen életforma-forradalmat jelentett pl. az európai történelemben a kereszténység vagy – bizonyos országokban – a reneszánsz is. (Heller 1972. 102–103.)

(Esetleg lehetett volna mondani a felvilágosodást vagy a modernizációt, esetleg a modern tömegtársadalmak kialakulását.)

Az *Állásfoglalás* szerzőjét vagy szerzőit a leginkább az bosszantotta, hogy a szocialista forradalom, amelyről persze közvetlenül szó sem esik, a harmadik csoportba tartozik. A történelem legmagasabb rendű társadalmát nem a legfelső szinten álló forradalom alapozza meg: itt valami baj lesz. De vajon *valóban* ez zavarta a legjobban az *Állásfoglalás* szerzőjét vagy szerzőit? Nem tudhatjuk biztosan, de azt gondolom, hogy volt legalább három másik bosszantó gondolat vagy körülmény. (1) A politikai forradalom dinamikájának leírása: minden forradalom szükségképpen megfagy, a forradalom eredménye egy olyan bürokratikus berendezkedés lesz, amelyben a tömeg apatikussá válik. Így kizárt dolognak mondható, hogy megvalósuljon az állampolgárok aktív közreműködésére épülő „szocialista demokrácia". (2) A szocialista társadalmak semmiben sem különböznek a kapitalizmustól, mindkét társadalomban fásult, beletörődött emberek élik a mindennapjaikat; ezt a leszakadást és passzívvá válást nevezhetjük elidegenedésnek is. És nem lesz többé semmiféle támpontunk ahhoz, hogy azt állítsuk: a szocializmusban megnyílnak az elidegenedés leküzdésének lehetőségei. (3) Aktuálisan tekintve azonban még csak nem is ezek a legnagyobb bajok, hanem az első két átalakulási forma egymáshoz való viszonya. 1972 őszén azért

kellett a magyar pártvezetésnek leállítania (szovjet nyomásra) az új gazdasági mechanizmust, mert a parciális gazdasági reformok továbbgyűrűző hatásától féltek. (Méghozzá az alap–felépítmény viszonyából kiindulva; Heller persze már nem hitt ebben a viszonyban.) A reformok összeadódásában Heller Ágnes nem veszélyt, hanem reményt látott. De ez a remény elviselhetetlen volt a pártvezetés számára.

Azt persze senki nem mondta ki nyilvánosan, hogy az *Állásfoglalás* közvetlen következménye az állásvesztés és a fokozatosan bevezetésre kerülő publikációs tilalom.

IV. HARMADIK FELVONÁS: AZ *ONTOLÓGIA* KRITIKÁJA

Lassan a *Szemle* körül is változni kezdett valami: 1976-tól Kéri Elemér lett a felelős szerkesztő, Hermann István pedig a szerkesztőbizottság elnöke. Kéri a Színművészeti Főiskolán tanított, említésre méltó publikációja nincs; Hermann viszont körülbelül tíz évre a magyar filozófiai élet kiskirálya lett. Nagy biztonsággal állíthatjuk, hogy a *Szemle* arculatának lassú változásában neki volt döntő szerepe. A legszembetűnőbb változás az volt, hogy eltűntek a nyílt politikai szövegek és beszámolók a lapból.[17] Talán az egyetlen kivétel a várnai nemzetközi nyári iskoláról szóló beszámoló, amelyben ilyen mondatokat olvashatunk:

> [X. Y.] szembeszállt a polgári filozófia képviselőivel, akik Marx nézeteit, valamint a szocializmus ügyét támadják. Kifejtette, hogy a burzsoá nézetek lényege mindig ugyanaz marad, csupán a szereplők változnak. (NN 1978. 681.)

(A beszámoló anonim jelent meg, egy hivatalosan megkapott szöveg lehetett, és a végén csak a fordító neve szerepel.) A lapban új szerkesztők és új szerzők jelennek meg, akik nagy részének nem volt és később sem lett érdemleges teljesítménye. Az első benyomásunk az lehet, hogy a lap cikkei, illetve szerzői (most is) két táborba oszthatók. Az egyik oldalon helyezkednek el Szigeti utódai, az úgynevezett dialektikus materializmus képviselői, akik elsősorban Engels és Lenin írásaira támaszkodtak (mindig némi bevallatlan sztálinista színezettel), a másik oldalon álltak azok, akik Hellerék „revizionizmusát" próbálták korrigálni. Ez a két tábor nagyjából egyensúlyban volt egymással. De talán nem így kellene megközelítenünk az anyagot: kanyarodjunk vissza oda, hogy a *Szemle* lapjairól lassan eltűnik az az elvárás, hogy az elmélet és a párt propagandája szoros egységet alkosson.

[17] Talán az 1978-ban megjelent *A gondolat hatalma* című könyvnek (Szépirodalmi Könyvkiadó) kellett volna egy új korszak reprezentatív művének lennie; és talán ebből a perspektívából érdemes olvasni ezt a könyvet. De nem lett az.

> A dialektikus materializmus egyik […] sajátos vonása az, hogy nem csupán a tudomány egyik külön diszciplínája, hanem egyben a munkásosztály, a marxi-lenini párt egyik szellemi fegyvere, világnézete (Kiss 1960. 599).

Ennek ugyan vége, de most jön egy új hitvallás, amelyet talán Aczél-doktrínának nevezhetnénk. Eszerint a „mai" körülmények között marxistának lenni annyit jelent, mint Lukács követőjeként föllépni: a kisebb-nagyobb viták ellenére Lukács a MI emberünk. Például, Lukács ugyan nem ítélte meg helyesen az „1956-os eseményeket" és azok következményeit, de a lényeg az, hogy a „kritikája mindig szocialista kritika volt, s nagy súlyt helyezett arra, hogy gondolatait a szocialista mozgalmon belüli reformtörekvések áramába helyezze" (Aczél 1987. 69, 78). Nem úgy, mint a bírált tanítványok: „nem értünk egyet azokkal a jobboldali és revizionista elemekkel […], akik Lukács György fellépéseit lepelnek használva próbálják saját dugárujukat eladni; és sokszor elferdítve Lukács megnyilatkozásainak értelmét, Lukács presztízsét a maguk érdekei szerint próbálják kihasználni" (Aczél 1987. 20). Új Lukács-tanítványokra van tehát szükség, és Hermann az ő élükre állt.

Aztán következik a *Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról* című szöveg közlése, az 1978-as évfolyam első számában. A szerzők (az úgynevezett Budapesti Iskola tagjai: Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György és Vajda Mihály) a kéziratot már körülbelül három évvel korábban leadták, de a szerkesztőség sem elutasítani, sem elfogadni nem merte. Ezek a feljegyzések már a hatvanas évek végén elkészültek, és az *Ontológia* első két kötetéről szólnak, és bőven lehetne róluk beszélgetni. Most csak egy olyan megjegyzést szeretnék kiragadni, amely a második kötet *Elidegenedés*-fejezetéhez készült.

> Nem értünk egyet a fejezet alapkoncepciójával: a fejezet szerint az elidegenedés […] kifejezetten csak az egyedre vonatkoztatott, tulajdonképpen személyiségelméleti, nem pedig történetfilozófiai kategória. […] Az alapkoncepció következményeként Lukács elvtárs az elidegenedés elleni harcot azonosítja az elidegenedés szubjektív vetületei ellen folytatott harccal, amit viszont – s ezzel ismét csak nem tudunk egyetérteni – minden egyes egyén önmaga elidegenedése elleni harcával azonosít. (Fehér–Heller–Márkus–Vajda 1978. 113.)

Mit lehet erre mondani? Valóban érthetetlen, hogy a társadalomfilozófiainak szánt elemzések hogyan és miért csúsznak át egy antropológiai perspektívába. Még akkor is, ha az elemzések ezáltal kapnak egy bizonyos üdeséget, és az is világos, hogy így a szocializmusnak sincs esélye az elidegenedés különböző formáinak leküzdésére. A szerzők kimondatlanul úgy érezték, hogy ebben a koncepcióban van egy történelemfilozófiai rezignáció (legalábbis Lukács korábbi

írásaihoz és a marxi koncepcióhoz képest is).[18] Ez a kritika kétségtelenül immanens, és egyfajta tanácstalanságot sugall. Ugyanakkor egészen mást jelentett a megírásakor, mint a megjelentetésekor. A megjelenéskor már döntő szocializmuskritikai koncepciók állnak a rendelkezésünkre. Jó okkal feltételezhetjük, hogy az elidegenedés objektív értelemben való meghaladhatatlansága ott áll Vajda Mihály elmélete mögött:

> Sokszor mondottam […], hogy a polgári társadalom transzcendálhatatlan. […] A transzcendálhatatlanság korunk gyakorlati ténye, és abban nyilvánul meg, hogy századunk minden többé-kevésbé sikeres tömegmozgalma […] a gyakorlatban nem a polgári társadalom – a szó filozófiai, nem pedig szociológiai értelmében – embertelen vonásait semmisítette meg, hanem annak pozitív vívmányait. (Vajda 2015b. 461.)

És a rezignáció érzése minden bizonnyal ott állt Heller – már idézett – ama koncepciója mögött is, mely szerint a politikai forradalmak nem képesek az elidegenedés fölszámolására, habár ő erről mint célról még nem akar lemondani, ezért vezeti be az „életforma-forradalmak" fogalmát.

A *Filozófiai Szemle* azonban a *Feljegyzések*et egy olyan kontextusba állította, amely nagyjából lehetetlenné teszi az önálló és öncélú tanulmányozásukat. Feltételezhető, hogy Hermann készült írni egy kritikát róluk, amit aztán mégsem vállalt. Tényleg, mit lehetett volna mondani az „elidegenedés"-problematika megközelítéséről? Ehelyett inkább megírta a maga viszonyát az *Ontológiá*hoz, sok-sok történelmi adalékkal, némi ismertetéssel és két kisebb kritikai megjegyzéssel. Az üzenet mindenképpen az volt, hogy a renitens tanítványokkal szemben mi szeretjük ezt a művet. Almási Miklós írja:

> Az Öreg közreadta mindenkinek vaskos irattömegét – én is kaptam, csakhogy én nem voltam olyan okos, mint Heller vagy Fehér – csak *áhítattal* tudtam olvasni a könyvet, és sok tanulmányomban ismertettem a szellemi szféra ontológiájának lukácsi felfedezését (Almási 2019. 157 – kiemelés tőlem: W. J.).

(Ennek a legérdekesebb hozadéka egy olyan elemzés volt, amely azt próbálta föltárni, hogy most az *Ontológia* fényében hogy néz ki Lukács esztétikai koncepciója, vö. Almási 1977. 198–228.) Ez az „áhítatos olvasás" politikai követelmény volt; ilyen áhítattal olvas Hermann István is:

> Így tehát a *Társadalmi lét ontológiája*, Lukács utolsó műve a maga egészében voltaképpen áttörést jelent korunk filozófiai tendenciáiban. Áttörést mindenek előtt azért,

[18] „Megállapítottuk már, hogy az egyes ember számára személyes elidegenedésének leküzdése szükségképpen túlnyomórészt ideológiai probléma. Ez a komponens minden társadalmi helyzetben kiköveteli a maga jogát." (Lukács 1976. 779.)

> mert nem csak programatikusan, hanem a filozófiai analízisben is bebizonyítja: az objektív valóság törvényszerűségeinek elemzése nélkül és anélkül, hogy ez az elemzés helyet teremtene minden más analízisnek – nem lehet egy lépést sem előre tenni a döntő tudományos kérdések vizsgálatában. (Hermann 1978. 86.)

Ez az eredmény azért elég vékonynak tűnik ahhoz, hogy filozófiatörténeti áttörésről beszélhessünk. De most nem is annyira a két mondat igazságtartalma a fontos, hanem a hangulata: az áhítat. Ez az Aczél-doktrína szubjektív vetülete.

És itt a történet egyelőre véget is ér: mire a *Filozófiai Szemle*nek ez a fontos száma megjelenik, Heller Ágnes (és barátai) már elhagyták az országot. A *Magyar Filozófiai Szemle* (és a magyar filozófiai élet) pedig, egy kis pozitív elmozdulás ellenére, továbbra is romokban hever.

IRODALOM

Aczél György 1987. *Elvtársunk, Lukács György*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Almási Miklós 1977. Lukács: az ontológiai művészetelmélet. In uő: *Kényszerpályán*. Budapest, Magvető. 198–228.

Almási Miklós 2019. *Pisztoly a könyvtárban. Életútinterjú*. Budapest, Kalligram.

Bence György – Kis János – Márkus György 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T-TWINS Kiadó.

Eörsi István 2004. Az interjú. In uő: *A fogadás. 18 dráma*. Budapest, Noran. 629–690.

Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György – Vajda Mihály 1978. Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 22/1. 101–114.

Fogarasi Béla 1957a. Magyar Filozófiai Szemle. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1/1. 1–3.

Fogarasi Béla 1957b. A hegeli *Logika* néhány problémája. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1/1. 5–18.

Földesi Tamás 1959. A háborúk elkerülhetetlenségéről szóló lenini tétel fejlődése. *Magyar Filozófiai Szemle*. 3/3–4. 235–244.

Hegedűs B. András – Rainer M. János (szerk.) 1989. *A Petőfi Kör vitái, hiteles jegyzőkönyvek alapján. II. Filozófusvita*. Budapest, Kelenföld Kiadó – ELTE.

Heller Ágnes 1970. *A szándéktól a következményig*. Budapest, Magvető.

Heller Ágnes 1972. Elmélet és gyakorlat az emberi szükségletek szempontjából. *Új Írás*. 12/4. 100–107.

Heller Ágnes 1999. *Bicikliző majom*. Budapest, Múlt és Jövő.

Heller Ágnes 2009. *Filozófiám története*. Budapest, Múlt és Jövő.

Heller Ágnes 2019. *A véletlen értéke*. Budapest, Noran Libro.

Hermann István 1978. A társadalmi lét ontológiája (Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről). *Magyar Filozófiai Szemle*. 22/1. 69–87.

Kassai Géza 1957. Hiba, elhajlás, revizionizmus, dogmatizmus. *Társadalmi Szemle*. 26/6. 41–59.

Kiss Artur 1960. Rudas László (1885–1950). *Magyar Filozófiai Szemle*. 4/4. 599–614.

Lukács György 1976. *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. kötet. Budapest, Magvető.

Lukács György 1957. Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez (1840–1844). *Magyar Filozófiai Szemle*. 1/1. 36–84.

Makai Mária 1957. Kritikai megjegyzések egy marxista munkához. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1/1. 169–178.

Makai Mária – Földesi Tamás 1960. Az etikai revizionizmus kritikájához. *Magyar Filozófiai Szemle*. 4/1. 33–99.
Márkus György 1968. Viták és irányzatok a marxista filozófiában. *Kortárs*. 12/7. 1109–1128.
MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség 1973. Állásfoglalása néhány társadalomkutató antimarxista nézeteiről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 17/1–2. 159–169.
Nemes Dezső 1958. A magyarországi revizionizmus kifejlődése, mint az ellenforradalom előkészítésének szerves része. *Társadalmi Szemle*. 27/1. 1–21.
NN 1978. Beszámoló a marxista-leninista filozófusok várnai nemzetközi nyári iskolájának 1977. évi nyolcadik ülésszakáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 22/5. 679–684.
Rudas László 1985. Irodalom és demokrácia. In Ambrus János (szerk.) *A Lukács-vita*. Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó. 21–58.
Szabó András György 1960. Tapasztalataink a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézetében. *Magyar Filozófiai Szemle*. 4/1. 131–134.
Szigeti József 1957. A magyar szellemtörténet bírálatához. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1/2–3–4. 215–244.
[Szigeti József] 1959. Fogarasi Béla 1891–1959. *Magyar Filozófiai Szemle*. 3/1–2. 1–3.
Szigeti József 2000. *Intellektuális önéletrajzom*. Budapest, Eötvös József Könyvkiadó.
Vajda Mihály 2015a. Szembesítés. In uő: *Utam Marxtól. Válogatott művei*. Budapest, Kalligram. 13–57.
Vajda Mihály 2015b. A marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátaimnak. In uő: *Utam Marxtól. Válogatott művei*. Budapest, Kalligram. 459–490.

30 éve halt meg Kövesi Gyula

Somos Róbert

Kövesi Gyula / Julius Kovesi – egy elfeledett magyar-ausztrál filozófus*

A huszadik század nagy kataklizmái és autoriter, illetve diktatórikus államberendezkedései számos, később jelentős munkásságot kifejtő magyar tudóst és gondolkodót késztettek szülőföldjük elhagyására. Nagy részük olyan korán, pályakezdőként hagyta el Magyarországot, hogy honi viszonylatban ismeretlen maradt. Ilyen filozófus Kövesi Gyula is, akiről magyar nyelven kizárólag Larry Steindlernek a magyar filozófia történetéről írt német nyelvű munkája (Steindler 1988) magyar fordításrészletében olvashatunk (Steindler 1998). Steindler itt részletesen beszámol a magyar filozófiát a külföld számára bemutató publikációk köréről, benne Kövesi *Hungarian Philosophy* című lexikoncikkéről, amely a Paul Edwards szerkesztésében készült *The Encyclopedia of Philosophy* negyedik kötetében jelent meg (Kovesi 1967a). Kövesi közvetlen kapcsolódása a magyar filozófiai hagyományhoz körülbelül ebben és néhány egyéb, magyar filozófusról szóló címszó megírásában lelhető fel, pályája elsősorban az angolszász tradícióhoz kapcsolódik. Írásomban először felvázolom a kiváló magyar-ausztrál filozófus, Kövesi Gyula rövid életrajzát, másodszor fő munkájának, a *Moral Notions* című könyvnek az alapgondolatait foglalom össze, és megpróbálom a mű jelentőségét megmutatni, végül, harmadszor Kövesi később született, egyéb tanulmányait vizsgálom.

I.

Kövesi Gyula 1930. június 14-én született Budapesten, polgári családban. Gyermek- és ifjúkorát Tatán töltötte, a tatai piarista gimnáziumban tanult, itt

* A tanulmány elkészítése során többektől értékes szakmai segítséget kaptam. Köszönettel tartozom nekik: Janet Kovesi Watt, Alan Tapper, Demeter Olga, Hojka János.

érettségizett 1948-ban. Kövesi Gyula 1948-tól a Budapesti Egyetemen filozófiai tanulmányokat kezdett folytatni, többek között Lukács Györgyöt hallgatta. A kommunista rendszer fokozódó elnyomását érzékelve bátyjával, a nála négy évvel idősebb Kövesi Pállal és annak menyasszonyával együtt – másodszori kísérlettel – sikeresen szökött át a határon Ausztriába. Innsbruckba kerültek, ahol egy év múltán a szülők követték őket, és végül úgy döntött a család, hogy Ausztráliába emigrálnak. 1950-ben a nyugat-ausztráliai Perthbe költöztek.

Ausztráliában Kövesi először egy kórházban dolgozott, ahol az egyik beteg hívta fel a figyelmét arra, hogy filozófiai tanulmányokat folytathatna. Hat évvel később, 1956-ban, immár a megfelelő angol nyelvi kompetenciák birtokában és az alapfokú filozófiai tanulmányok elvégzése után egy oxfordi ösztöndíjat nyert el, és a világhírű Balliol College polgára lett. A magyar forradalom kitörése és leverése után Ausztriába ment, és tolmácsként segítette a magyar menekülteket az Enns folyó melletti Aigen (Aigen im Ennstal) településen (Makori 2006. 225).

Oxfordban John Langshaw Austin vezetése alatt folytatta *Baccalaureus Philosophiae* – elnevezésével ellentétben posztgraduálisnak számító – tanulmányait. Itt ismerkedett meg a vele egykorú Anthony Kennyvel, akivel barátok lettek, és érdeklődésük az etika és vallásfilozófia kérdéseire irányult. A helyi filozófiai atmoszférát alapvetően meghatározta a friss, Ludwig Wittgenstein, Elisabeth Malcolm és John Langshaw Austin nevével jellemezhető, a mindennapi nyelvhasználat kérdéseire koncentráló nyelvfilozófiai irány. Kövesi a *How good is „The Good"?* című értekezéssel szerzett fokozatot. Az 1958-ban Richard Hare témavezetése alatt készült tézismunka sok tekintetben megelőlegezi a későbbi könyv, a *Moral Notions* gondolatait, főleg ami a kritikai szempontokat illeti, amelyekkel a szerző Hume, Moore és Hare elgondolásait bírálja. A munka alcíme: *A szituáció releváns tényei és morális ítéleteink kapcsolatának vizsgálata*. A szójátékot tartalmazó tézismunka-felirat mellett *Why?* címmel, Anthony Kennyvel három számot megérő, sokak számára emlékezetes paródia-folyóiratot szerkesztett a *Mind* címére utalva Kövesi, aki számos tudományos és kevésbé tudományos társaság tagja és motorja volt a Balliol College-ben. A *Why?* kiadói előszava a következőképpen szól:

> A filozófia értéke az, hogy megvéd minket más filozófusoktól. De ki véd meg minket önmagunktól, ha túlságosan komolyan vesszük magunkat? Íme, itt a *Why?*, amely igyekszik betölteni ezt a nagyon fontos másodrendű védelmi szerepet. (Amerikai olvasóink számára: meta-védelmet.) Két fő kiadói elve van a magazinnak. Az egyik az, hogy nem fogadunk el értelmetlenséget. Még kevésbé fogadunk el vicces értelmetlenséget. Mivel – ahogyan Butler püspök megmondta: „mindaz, ami van, az, ami, és nem más dolog" – az értelmetlenség értelmetlenség, és még a viccesség nem-természetes minősége sem ér fel az elmességhez. Aki fölcserélné a vicces értelmetlenséget az elmességgel, annak az elméje előtt még nincs ott az a *Why?*-ra referáló tárgy, avagy idea, amellyel definiálni kell. Természetesen előfordulhat, hogy képtelenek vagyunk

> elérni ezt az ideált, mivel a jó ízlés kontingens világában legfeljebb véleményekhez juthatunk el. Egy ideális világban a második elvünk deduktíve következik az elsőből, ám ahogyan a dolgok állnak, csak kontextusfüggő módon implikálódnak. Ez a második elv a jó ízlés, azaz, hogy ne írj dühös cikket tutorod filozófiájáról éppen akkor, amikor ő a dolgozatodat olvassa. (Kovesi Watt 1998. 4.)

Anthony Kenny kedvesen emlékszik vissza arra, hogy annak idején egy szemináriumi óra után Austin a szemére vetette, hogy sokat komédiáznak, és így szólt: „Sajnálom, hogy ő is belekeveredett ebbe (ti. Kövesi) – mert ő igazi filozófiai tehetség, és hasznosabban is tölthetné az idejét." (Kenny 2012. 17.)

Kövesi Oxfordban ismerkedett meg későbbi feleségével, Janettel, és 1958-ban házasodtak össze. Az esküvői szertartást a katolikus pap, Anthony Kenny celebrálta.

Oxford elhagyása után Kövesi egy évet töltött az Edinburgh Universityn, ahol tutorként dolgozott, majd visszaköltözött Ausztráliába. Három évig a New England Egyetemen tanított, majd 1962-ben a University of Western Australia oktatója lett, ahol az 1989. augusztus 17-én, szívroham miatt bekövetkezett haláláig folyamatosan dolgozott. Julius Kovesi környezetére és tanítványaira nagy hatást gyakorolt, különösen sokoldalúsága, történelmi erudíciója, szókratikus attitűdje, közvetlen és humoros társasági lénye okán. Nem tartozott a sokat író filozófusok közé. Egyetlen nagyobb lélegzetű (160 oldalas) és komolyabb hatást kiváltó munkája a *Moral Notions* című könyv volt, amely 1967-ben jelent meg a londoni Routledge – Kegan Paul kiadónál a Roy Fraser Holland szerkesztette *Studies in Philosophical Psychology* című sorozatban. Legközvetlenebb tanítványa, Alan Tapper adta ki 1998-ban *Values and Evaluations. Essays on Ethics and Ideology* címmel Kovesi korábban publikált, illetve publikálatlan tanulmányainak gyűjteményét a Peter Lang kiadónál, továbbá szintén Tapper, Robert E. Ewin közreműködésével a *Moral Notions* új kiadását Kövesi három Platón-tanulmánya kíséretében, Philippa Foot előszavával és a szerkesztők terjedelmes utószavával 2004-ben.

II.

A *Moral Notions* a gyakorlati ész elméletét kínálja – tegyük hozzá, maga Kövesi ezt a kifejezést kerüli, mert terméketlennek tartja a vizsgálódást, vajon lehet-e gyakorlati az ész, avagy sem (Kovesi 1958. 18) – mégpedig az ötvenes–hatvanas évek nyelvfilozófiai eszköztárával felszerelkezve, ami egyben sajátos pozíciót kínál Kövesi számára, amennyiben szerinte a morális fogalmak logikai elemzése nem ad választ a morális kérdésekre. Ez a pozíció azonban nem azonosítható minden további nélkül a metaetika neutrális szemléletével, ez a beállítódás ugyanis idegen a szerzőtől. Kövesi az egyes morális fogalmakra nem tér ki részletesen, ám átfogó víziót kínál, amelynek keretében nagyon speciális kérdéseket is érint.

Kiindulópontja a 'jó' fogalmának vizsgálata, illetve a leíró és értékelő fogalmak kapcsolatának vizsgálata. A szavak szintjén a 'jó' nem úgy működik nyelvünkben, mint a 'sárga'. Kövesi itt nem utal rá – bár korábban megtette (Kovesi 1958. 27) –, de a 'jó' és a 'sárga' példája eredetileg Moore *Principia Ethica*jának példája, amely kapcsán Moore azt emeli ki, hogy mindkettő egyszerű fogalom. Kövesi a különbséget hangsúlyozza, de ez a különbség szerinte nem a leíró és értékelő szavak különbsége, mert a 'sárga' egyáltalán nem tipikus leíró kifejezés, ellenben tipikus szín-szó, és hasonlóképpen, a 'jó' sem tipikus értékelő kifejezés, inkább az ajánlás legáltalánosabb formája. A 'sárga' és az 'asztal' különbsége legalább akkora, mint amilyet a morálfilozófusok a 'sárga' és a 'jó' között állapítanak meg, így aztán, ha ugyanolyan érvekkel próbáljuk megmutatni a 'sárga' és a 'jó' különbségét, és a leíró, illetve értékelő kifejezések különbségét, akkor tévútra kerülünk. A szín-szó, mint a 'sárga', közvetlenül érzékelt kvalitást jelent, az 'asztal' kapcsán viszont az érzékelt kvalitások alapján megkonstruáljuk az 'asztal' fogalmát. Kövesi egyik fő tézise az, hogy nincsen szabály arra, milyen kvalitásoknak kell jelen lenni ahhoz, hogy valamit 'asztalnak' mondjunk, jóllehet van néhány, amelynek meg kell lennie. Ezen a ponton bevezeti az arisztotelészi forma és anyag fogalmait, szándéka szerint mindennemű metafizikai entitás feltételezése nélkül, pusztán technikai terminusokként. Az asztal anyaga minden változó karakter, beleértve az asztal alakját is, míg a forma válasz arra a kérdésre, miért hívunk egy csomó bútort „asztalnak", és miért nem hívunk más bútorokat ugyanígy. Ez a megállapítás érvényes az emberi cselekvésekre is. Kövesi hangsúlyozza, hogy a formai elem nem mindig végső és definiálható, mert a szükségletek és szokások változásával az indoklások is változnak, így aztán az is változik, mi számít asztalnak.

A forma és anyag megkülönböztetése kulcsot ad a 'sárga' és 'asztal' szavak különbségének felmutatásához. Ahhoz, hogy valamit 'sárgának' mondjunk, jelen kell lenni magának a sárgának, ellenben ahhoz, hogy valamit 'asztalnak' mondjunk, minőségek nem specifikus csoportjának kell jelen lennie, azaz itt már számolnunk kell anyag és forma kettősségével. Morális és egyéb fogalmaink különbsége a formális elemben föllelhető különbségre vezethető vissza, és nem az értékelés és a leírás dualitására.

A formai elem azonosítása és felismerése, és nem az empirikus hasonlóságok felmutatása tesz alkalmassá minket a terminushasználat során a szabálykövetésre. Kövesi úgy gondolja, hogy ezáltal, miszerint nincs feltétlenül szükség empirikus hasonlóságra ugyanazon dolog vagy cselekvés különböző előfordulásainak azonosításához, illetve ugyanazon szóval történő megnevezéséhez, radikálisabb megközelítést érvényesít, mint Wittgenstein családi hasonlóság-fogalma, mert ez utóbbi empirikus hasonlóságokra épít, amit maga a wittgensteni kötél-hasonlat is sugall: a kötélben egymáshoz empirikus értelemben hasonló szálak futnak.

Kövesi szerint a leírás és értékelés Hume-féle radikális szembeállítása olyan hibás felfogásnak kínál alapot, miszerint a tények ott vannak kint a világban és arra várnak, hogy felismerjük és értékeljük őket.

A 'jó' a legáltalánosabb formális elem megjelölésére szolgál, és általános jellege miatt nagyon nehéz hozzárendelni tapasztalatilag megfigyelhető minőségeket, aspektusokat és relációkat. Nem tulajdonságot kifejező szó, ahogyan az 'asztal' sem az, szemben a 'sárgával'. Lehetséges, hogy két tárgy csak a színében különbözzön egymástól, az azonban nem, hogy két egyforma tárgy közül az egyiket jónak, a másikat rossznak mondjuk. Egyfajta szuperveniens kvalitás, következményszerű kvalitás a 'jó', bár ezeket a fogalmakat is gyanakvással kezelte tézismunkájában (Kovesi 1958. 47–48). Mindenesetre ezen a ponton Kövesi Richard Hare felfogását követi, ahogyan azt már korábban is tette (Kovesi 1958. 5). A jó nehezen megragadható volta azonban – Kövesi szerint legalábbis – nem jelent homályosságot. A könyv egy későbbi pontján azt magyarázza, hogy a 'jó' kifejezést nem használjuk arra, amire egy dolog való. Tehát nem mondjuk azt, hogy „jó a cipő, mert megvédi a lábat", jóllehet ezt a mellőzést a kommunikáció során nem azért érvényesítjük, mintha a kijelentés nem lenne igaz, hanem azért nem mondunk ilyet, mert a szóban forgó dolog éppen erre való. Egy eltérő leírás szempontjából mondunk jónak dolgokat, például a telefont azért mondjuk jónak, mert így nyitva hagyhatjuk az ajtót.

A *Szabálykövetés és indoklás* című második fejezet a szójelentés és a formális elem kapcsolatát vizsgálja. Kövesi szerint a formális elem nélkül képtelenek lennénk szabályt követni a terminushasználat során. A szabálykövetést racionális aktivitásként fogja fel, amennyiben egyszerre hangsúlyoz két dolgot. Az egyik az, hogy a szavak azonosítása még csak passzív fázisa a nyelvjátéknak, és a nyelvjáték nem szójáték, hanem olyan aktivitás, amelynek csak egyik része a nyelv. A másik az, hogy a szabálykövetés egy-egy szó használata kapcsán nem más, mint képesnek lenni arra, hogy meglássuk, melyek a szóban forgó szó esetei, és végeredményben nem láthatjuk, mik is a szóban forgó szó esetei, csak akkor, ha megértjük, miért azok. Tehát nemcsak a nem-morális, hanem a morális fogalmakat is az értelem alakítja. Így a morális ítélet – amelynek alapesete hangsúlyozottan a tanács, és nem a parancs, mert a szituáció releváns tényein alapszik – sem az érzésekhez kötődik. Ha morális fogalmakat használunk, azt is kifejezzük, hogy miért kell valamit megtenni vagy miért nem szabad valamit megtenni, és azt is, hogy mit kell tenni vagy mit nem szabad megtenni. Az indok a fontos, nem az elv, és a morális elvekkel, amelyből nagyon kevés van, nagyon óvatosan kell bánni. A 'helyes', 'hibás', 'jó' szavainknak megkülönböztető vagy emlékeztető funkciójuk van. Ha egy fogalom morális szempontból nem komplett, mint például az 'ölés' vagy a 'hazugság' fogalma esetében, akkor megkülönböztető szerepük van, míg a morális szempontból komplett 'gyilkosság' fogalma esetében emlékeztető szerepük van. Egy nem komplett morális fogalom formális eleme nem jogosít fel arra, hogy úgy kövessünk szabályt, hogy csak a helyes vagy helytelen cselekvés kerüljön említésre a cselekvés példáinak sorában.

Kövesi egyik alapmeggyőződése, hogy a morális fogalmak megfogalmazásai nem egyéni aspirációkat tükröznek, hanem bárki aspirációit, és ez a nyelv publi-

kus jellegéből adódik. A „bárki" pozíciójának prioritása a morálfilozófiában szerinte nem szünteti meg a személyes döntéseket, csak előfeltétele a döntéseknek, mert morális fogalmak nélkül nincs miről dönteni. Ezt a némileg túlságosan is racionalisztikusnak tűnő víziót, amit aláhúz azzal is, hogy a morális ítéletek nem attitűdök és emóciók kifejezései, rögtön enyhíti azzal, hogy hangsúlyozza, nem létezik a deduktív morális érvelés, csak az analógián nyugvó. Egyáltalában véve, a kanti univerzalista nézőpontot nem fogadja el Kövesi. Ennek megfelelően a „bárki" pozíciója nem azonos a „mindenki" pozíciójával. Továbbá, nála a racionalizmus semmiképpen sem jelent olyan elméleti tudomány iránti igényt, mint amilyen teória megalkotását például Moore tűzte ki célul. A formális és materiális elem közötti viszony Kövesi szerint hasonlít a cél–eszköz relációhoz, de mégsem azonos vele.

Kövesi szerint az 'értékelés' aktusát alternatív leírások közötti döntésként hajtjuk végre, illetve ugyanazon leírás alá eső partikulárék minőségéről döntünk az értékeléskor.

Az egész könyv alaptónusát adja a 'leírás' és 'értékelés' szembeállítását bíráló szemlélet, ami természetesen nem jelenti azt, hogy a szerző szerint ne lenne közöttük különbség. Kövesi szereti a paradoxonokat, és munkája végén meg is vallja, milyen furcsa eredményre jutott:

> Azt igyekeztem elmondani ebben a tanulmányban, hogy a morális fogalmak nem értékelik a leírás világát; ezt a világot leíró fogalmakkal értékeljük. A morális fogalmak az értékelő világot írják le. Ha ez különösen hangzik, akkor immár tudatára jutottunk annak, hogy milyen is ama keret, amelyen belül a jelen morálfilozófia mozog. (Kovesi 1967b. 161.)

A *Moral Notions* tömörsége, talán olykor túlságos tömörsége és látszólagos paradox jellege nem segítette elő a munka népszerűvé válását, amint azt Bernard Harrison megállapítja (Harrison 2012. 19), illetve azt még kevésbé segítette elő, hogy a problémákat nagyobb részletességgel tárgyaló korabeli tanulmányok és könyvek építsenek vagy reflektáljanak rá. A mű ugyanis sokszínű, és nem azonosítható könnyen az alapbeállítódása azon túl, hogy újszerűen kezeli a leírás és értékelés kapcsolatát, amely a hatvanas évek morálfilozófiájának egyik központi kérdése volt. Utólag Alasdair MacIntyre egy 1999. április 6-án lezajlott privát beszélgetésben „minor classic in moral philosophy" minősítéssel élt a mű kapcsán (Ewin–Tapper 2012. 123), ugyanakkor annak idején ő sem hivatkozott Kövesire.

Kövesi él ugyan paradox megfogalmazásokkal, ám láthatóan bízik a gyakorlati ész objektív voltában, amit nem mond ugyan univerzálisnak, noha a „bárki" pozíciója valamilyen értelemben mégiscsak univerzális. A későbbi morálfilozófiai történések, például a Kövesitől egyáltalán nem távol álló Bernard Williams filozófiája szemszögéből ez az optimizmus némileg problematikus, mert nem veszi

figyelembe azt, hogy léteznek emberek, akik számára a moralitás szempontjai egyáltalán nem léteznek, másfelől pedig az egyéni – akár morálisan megalapozott – törekvések a különféle szituációkban ténylegesen ütközhetnek, és a gyakorlati ész nem képes tanácsot adni konfliktus esetén. Kövesi egyetlen írásában sem magyarázza el részletesen, mi is a morális szempont. Úgy tűnik, ezt intuitíve adottnak tekinti, illetve mintha az elmarasztalás és bocsánatkérés szükségletére vezetné vissza. A Kövesi-féle közösségi, nyilvános morális szabálykövetés és annak az indokokra koncentráló nem privát, racionalisztikus formája nehezen hozható összhangba az erkölcsi döntéseknek a szándékokon múló, végső soron egyes szám első személyű jellegével, a privát érzésekkel és attitűdökkel. Filozófusunk nem próbál érvelni a morális relativizmus ellen. Megjegyzendő azonban, hogy mivel a legmodernebb morálfilozófiák általában véve sem képesek egyidejűleg minden jogos teoretikus és gyakorlati szempontot kielégítően érvényesíteni munkájuk során, és ezekre alapozva az emberi erkölcsi viselkedés pozitív képét megrajzolni, ez Kövesi kísérletétől sem várható el. Ő viszonylag szűk keretek között próbálja áthidalni a mindennapi morális nyelvhasználat és az absztrakt, formális és materiális komponensekre eredeti módon bontott jelentéselmélet szélső pontjait. Ez némileg egyik mestere, John Langshaw Austin számos munkájának nehézsége is, aki az igaz és hamis dichotómiáját érezte félrevezető szerszámnak a mindennapi nyelvhasználat nüánszainak értelmezéséhez, ugyanakkor mégis ragaszkodott a racionalista, objektivista filozófiai hagyományhoz is, konkrétan az oxfordi realista filozófiai tradícióhoz, valamint Moore örökségéhez.

Kövesi – első látásra gyakran meglepőnek tűnő – filozófiai gondolatkísérletei, illetve fiktív köznapi szituációi talán jobban megmutatják gondolatainak termékenységét. Itt csak egyetlen ilyen példára hívom fel a figyelmet, amely megvilágítja a morális fogalmak kiformálódásának folyamatát a nyelvhasználatban. Ez a „misticket" vagy „tévjegy" esete.

A korabeli Angliában a buszsofőrök mechanikus készüléket használtak az utazási jegy kiadására. Tegyük fel, hogy egy utas négypennys jegyet kér, a sofőr viszont véletlenül ötpennys jegyet nyomtat ki, és így egy téves jegyet állít elő. Ezután másik, immár jó, négypennys jegyet ad az utasnak, az ötpennys jegyet pedig félreteszi, hiszen el kell vele számolnia. Amikor egy későbbi utas ötpennys jegyet kér, ezt adja oda neki. A jegyen lévő időpont eltérése a második utasunk utazási időpontjához viszonyítva gondot okozhat, ha felszáll a jegyellenőr, mert a jegy érvényessége lejárt, és ezért a sofőr magyarázkodásra kényszerül. Kellemetlen a szituáció, hiszen az utasok föl- és leszállnak, az ellenőr azt gondolhatja, buszsofőrünk gondatlan és alkalmatlan munkaerő. A sofőr a végállomáson található pihenőhely kantinjában teázás közben elmeséli a történteket kollégáinak, akik hasonló históriákkal állnak elő. Ugyan nem határozzák el rögtön, hogy az ilyen jegyet 'tévjegynek', 'misticketnek' hívják, de az évek alatt esetleg felmerül a szó mint a tökéletlen jegyek megnevezésére szolgáló kifejezés, és elkezdik használni. Ha a 'tévjegy' szót csak a buszsofőrök használják, akkor csak

az ő szótáruk elemeként létezik, ám ha az ellenőrök körében is használatossá válik, akkor az ő szótáruknak is része lesz. Az előbbi esetben a 'tévjegy' a munkavégzéssel kapcsolatos kellemetlenségre utaló szó, a második esetben egyfajta elnézést kérő szó. Utóbbi esetben a kifejezés használata lehetővé teszi egy kínos szituáció rövidre zárását, és nem a sofőr egyéni beszédkészségétől függ az eset elbírálása az ellenőr részéről.

Kövesi nem tekinti a példáját olyannak, ami magyarázatot ad például a 'jó' szó használatára. Számos apró, ám lényeges megfigyelést tesz a példa kapcsán, és mintegy organikus egységben látja a spontán nyelvhasználat, a problémamegoldó gondolkodás és nyelvi viselkedés, a jelentésváltozás és morális tartalomváltozás témaköreit. Ez a friss együttlátás teszi élvezetes olvasmánnyá a *Moral Notions*t.

III.

A hatvanas évek végétől a nyolcvanas évek végéig tartó filozófiai munkásságában Kövesi továbbra is foglalkozik a leírás és értékelés kérdésével, és korábbi álláspontját még radikálisabb formában fogalmazza meg, amennyiben immár ideológiaként értelmezi merev szembeállításukat. Az ideológia témája egyébként is foglalkoztatja, többek között a marxista ideológia és a német ideológia kérdéséről is ír, Moses Hessnek *A pénz lényege* című művét fordítja németről angolra, valamint az ideológia és a vallás kapcsolatáról és a demitologizálásról ír tanulmányokat. Több tanulmányban foglalkozik egyik kedvenc filozófusával, Platónnal, akinek formaelméletét az etika, a morális relativizmus, a hipotetikus módszer és a felosztás metódusa felől közelíti meg. Locke filozófiájáról tervezett könyvet írni, ez a mű azonban nem készült el. Alapos filozófiatörténeti tanulmányt írt Moore *Principia Ethica* című művéről.

A leírás és értékelés kérdését megpróbálja immár a fogalmak formális és materiális felosztása nélkül is megragadni. Ezt a következő módon teszi. A *Valuing and Evaluating* című tanulmányában elfogadja, hogy a tények és értékek közötti különbségtevés fontos és tagadhatatlan, ám továbbra is úgy tartja, ez a distinkció indokolatlanul homályosít el egyéb különbségeket. A dolgozata címében szereplő kifejezések – amelyeket 'értékelés' és 'kiértékelés' formájában magyaríthatunk – szerinte nagyon különböző aktivitásokként értelmezendők. A '*valuing*' és az '*evaluating*' különbözőségével a *Moral Notions* könyv egyáltalán nem foglalkozik, a disszertációból pedig világos, hogy Kövesi nem is lát különbséget a kettő között. A kiértékelő ítélet, amely azt mondja ki, hogy valami jó, az egyik legrégebbi kiértékelő aktivitás: feltételez egy leírást, amely standardként működik, azaz terveket, intenciókat testesít meg, amelyek alapján megformáljuk a dolgok fogalmait, amelyeket azután számos egyes eset példáz. Így aztán a kiértékelés során az egyes eseteket a standardhoz különböző fokban közelebb

vagy távolabb állóként értékeljük. Ha valaki például a csónakot tisztán a látható tulajdonságai révén határozná meg, naturalista hibát követne el abban az értelemben, hogy a standardot azonosítja olyasmivel, ami nem standard, hanem csak megközelíti azt, és így logikailag megakadályoz bennünket abban, hogy a jövőben tökéletesebb csónakot készítsünk, és valójában megakadályozza a csónak kiértékelését.

Az 'értékelés' értelme azonban jelentősen eltér a 'kiértékeléstől'. Kiértékelve mondhatjuk a betörőről, hogy 'jó', mert nagyon ügyesen végzi a tevékenységét, ám morálisan értékelve nem mondunk ilyet. Kiértékelhetünk értékelt és nem értékelt dolgokat, de fordítva nincs így. A morális értékelésnek nem standardokkal van dolga. Az értékelés irányítja leírásaink megformálását. A morális élet tehát nem kiértékelés.

Kövesi számára az értékelés és kiértékelés föntebbi szembeállítása további motivációt kínál a „van" és a „kell" dualitás elleni kritikához. Ez a kritika azt hangsúlyozza, hogy a morálfilozófiákban alap-kiindulópontként választott leírás és értékelés dualitása egyfajta rituálé, amely „szükségtelen, félrevezető, egyszerre konfúz és konfúziót okozó, sőt káros a morálfilozófiára" (Kovesi 1998. 25). Még azt is bénítja, hogy szinte kénytelen ezzel a szakszókészlettel boldogulni, aki igyekszik más konceptuális keretben mozogni. Miért is káros a rituálé? Azért, mert a dichotómia amorf – Hume-hoz és George Edward Moore-hoz kapcsolják, jóllehet szinte semmi közös pont sincs a két filozófus morálfilozófiájában –, ráadásul tucatnyi megfogalmazása van, amelyek nem csupán különbözőek, hanem drasztikusan mások. Ha valaki kritizálja, rámondják, hogy félreértette. Egyfajta önálló létezésre tett szert a dichotómia, amelynek érvényessége mellett egyetlen érvet sem szükséges immár felhozni. Ezért ideologikus természetű, mert egyfelől az ideológiára jellemző az, hogy igazságának elfogadása független a mellette felhozott érvektől, másfelől az ideológiában hívő a saját konceptuális keretébe kényszeríti ideológiai ellenfelét. Mintha csak a morálfilozófia szempontjából igazán lényeges értékelés *(value)* a leírással szembeállított, ám igazából nem morálfilozófiai kiértékelés *(evaluation)* alfaja lenne.

Az ideológia természetéről megfogalmazott gondolatokhoz kapcsolható Kövesi *Marxist Ecclesiology and Biblical Criticism* című dolgozata, amelyben az egyházias gondolkodás és a marxista ideológia hasonló szerkezetére mutat rá. A marxizmus sajátos vallásként, messianisztikus doktrínaként való bemutatása természetesen hosszú történelmi múltra tekint vissza, Kövesi ebben nem mond újat, ám részletmegfigyelései megfontolásra érdemesek. Különbséget tesz az „egyházias keretben" értelmezők és a tárgyilagos megfigyelők, értelmezők között, illetve nyitott rendszer és zárt rendszer között. Mindkét esetben jelen lehet az egyéni lelkesedés és odaadás gesztusa, ám az egyházias keretben, zárt rendszerben értelmező számára a tanítás nem egyéni vélemény vagy meggyőződés, hanem mindenki számára kötelezően érvényes doktrína. Csak olyan tanítás idézhet elő egyházi mozgalmat, amely olyan, mindent átfogó univerzális

drámaként fogható fel, amelynek igazi, elkötelezett szereplői vagyunk. Az univerzalitás, az emberek közötti elkülönülés igényének tagadása a másik véleményének, az érveknek a figyelmen kívül hagyását hozza magával, a más felfogású ember legfeljebb a saját dráma egyik szereplője lehet. Az egyházias keret paradox módon nem törődik az alapító szavainak tanulmányozásával. Kövesi Lukács Györgynek a *Történelem és osztálytudat* című kötetében megfogalmazott ama gondolatát idézi fel, miszerint ha Marx összes tételéről kimutatja a jelen kutatás, hogy tévesek, és a marxista el is fogadja ezeket a cáfolatokat, még akkor sem kell egyetlen pillanatra sem feladnia a marxista ortodoxiát. Mint Kövesi hangsúlyozza, itt nem a marxi módszer és a marxi művek szövegszerű tartalma közötti különbségről van szó, és Lukács gondolatát félreértenénk, ha a „módszeren" elméleti módszert értenénk; itt az elméletet maga után hagyó praxis a lényeg, a szubjektum és objektum, a megismerő és ismereti tárgy kettősségének lebontása. Ortodox marxistának lenni nem azt jelenti, hogy törődünk azzal, Marx kijelentései igazak-e vagy hamisak, hanem azt, hogy a nagy történelmi dráma szereplői vagyunk. A marxizmus olyan elmélet, amely azt akarja bizonyítani, hogy ő nem elmélet. Hasonló szerkezet mutatható ki a teológiában is, ezt példázza Kövesi szerint Teilhard de Chardin tanítása, miszerint az isteni szeretet és a hit konvergál, egyszer majd összetalálkozik, és ezt a találkozást de Chardin immár önmagában megtapasztalta.

Kövesi Gyulát egész életén át hívő katolikusként és hitében kétkedő gyötrődőként foglalkoztatta a vallás kérdése. Ennek a vívódásnak nem adott hangot filozófiai munkásságában, ám a bibliakritika és a demitologizálás kérdéseit érintő tanulmányai mutatják, filozófusként bármilyen speciális kinyilatkoztatáson alapuló legitimáció elfogadása komoly problémát jelentett számára, még úgy is, hogy egyáltalán nem akarta eliminálni a hitet. Kövesi úgy tartotta, hogy még ha az összes filozófiai problémát meg is oldjuk vagy elrendezzük, akkor is éppen elég tere marad a hitnek.

IRODALOM

Ewin, Robert E. – Tapper, Alan 2012. MacIntyre and Kovesi on the Nature of Moral Concepts. In Alan Tapper – T. Brian Mooney (szerk.) *Meaning and Morality. Essays on the Philosophy of Julius Kovesi*. Leiden–Boston, Brill. 123–137.

Harrison, Bernard 2012. Kovesi's Refutation of Hume. In Alan Tapper – T. Brian Mooney (szerk.) *Meaning and Morality. Essays on the Philosophy of Julius Kovesi*. Leiden–Boston, Brill. 19–42.

Kenny, Anthony 2012. Prologue. Memories of Julius Kovesi. In Alan Tapper – T. Brian Mooney (szerk.) *Meaning and Morality. Essays on the Philosophy of Julius Kovesi*. Leiden–Boston, Brill. 15–18.

Kovesi, Julius 1958. *How Good is „The Good"?* (Kézirat.)

Kovesi, Julius 1967a. Hungarian Philosophy. In Paul Edwards (szerk.) *The Encyclopedia of Philosophy*. New York, Macmillan. 4. kötet. 93–95.

Kovesi, Julius 1967b. *Moral Notions*. London, Routledge – Kegan Paul.
Kovesi, Julius 1998. Against the Ritual of 'Is' and 'Ought'. In Julius Kovesi: *Values and Evaluations. Essays on Ethics and Ideology*. Szerk. Alan Trapp. New York etc., Peter Lang. 25–42.
Kovesi Watt, Janet 1998. *Why?* Edited by Julius Kovesi, Anthony Kenny. *An Anthology*. Selected and edited by Janet Kovesi Watt. Perth.
Makori József 2006. *1956. Szemtanúk. Németországban élő kortársak és forradalmárok emlékeznek 50 év távlatából*. Marosvásárhely, Lyra Kiadó.
Steindler, Larry 1988. *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Freiburg–München, Karl Alber Verlag.
Steindler, Larry 1998. A külföld ismeretei a magyar filozófiatörténetről. Ford. Csutak Gabriella. *Kellék*. 10. sz. 85–106.

Szabó Tibor

Lukács György és a radikális praxis?

Böcskei Balázs (szerk.) *A forradalom végtelensége. Lukács György politika- és társadalomelmélete.* Budapest, L'Harmattan. 2016. 248 oldal

Szokatlan és a társadalomtudományokban igen ritka hangvételű, bátor könyvet szerkesztett (és részben írt) Böcskei Balázs. Pedig a különböző szerzőktől válogatott tanulmánykötet „csak" Lukács György politika- és társadalomelméletének feldolgozását ígérte. S valóban, a kötet legtöbb tanulmánya erről is szól. Olyan Lukács-művekre, illetve gondolatokra, életszakaszokra reflektálnak, melyek ma vagy kissé háttérbe szorultak – mint például a *Történelem és osztálytudat* –, vagy éppen ellenkezőleg, igenis élénk az érdeklődés irántuk – mint például Lukács 1956-os tevékenysége.

Tulajdonképpen akkor szerintünk mi is a bátor, sőt talán a meghökkentő ebben a kötetben? A szerkesztő, Böcskei Balázs már az *Előszó*ban így ír: „Ez a kötet szándéka szerint nemcsak tisztelgés kíván lenni a rendszerváltás előtti és utáni, Lukács Györgynek a munkásságát gondozók előtt, hanem a magyar filozófus társadalom- és politikaelméletére fókuszálva, azt hol aktualizálva, hol kritizálva, a forradalmi politikai cselekvés aktuális gondolatára is összpontosít. A szerzők nemcsak teoretikus igénnyel közelednek a politika felé, hanem a cselekvés és változtatás iránti elkötelezettséggel is" (8). Ahogyan azután Böcskei Balázs az *Utószó*ban írja, szerinte/szerintük egy „kortárs radikális társadalomelméletre" van szükség ma, amely a radikális politikai gondolkodásban meglévő szervezeti kérdéseket (például a pártszervezés kérdését) is érinti. Gondolatmenetük szerint nem elégedhetünk meg ma azzal, hogy csak leírjuk a társadalmi-politikai problémákat, minden konkrétságot mellőzve, hanem – meghaladva a „nem-cselekvő filozófiát" – új módon kell értelmezni a mai kapitalizmus ideológiai problémáit. Böcskei Balázs elégedetlen a mai, „közvetlenséget" (Gramsci terminológiájával a *praxis*t) kerülő új filozófusokkal (Deleuze–Guattari, Žižek stb.). Míg Lukácsnál az objektum–szubjektum-viszonyban megjelent a radikális politikai cselekvés, a „közvetlenség" lehetősége, addig az „egyre absztraktabb nyelven" szóló, a posztmodern kapitalizmust tulajdonképpen fenntartó (és nem bíráló) mai elmélet letér a „konkrétság" útjáról. „Ma reális veszély – írja Böcskei – a filozófia elhatalmasodása a konkrét mozgalmi program adásának kárára", így pedig „elvesznek belőle a politikai cselekvésre vonatkozó impulzusok", amelyek Lukács életének legalább két periódusában megvoltak. Ez a két időszak kerül így a kötet szerzőinek érdeklődési körébe: a *Történelem és osztálytudat* problematikája, valamint Lukács 1956-os tevékenysége. Emellett persze a kötet számos értékes gondolatot, tanulmányt tartalmaz (például a neoliberalizmus és a fasizmus esetleges összefüg-

géséről, az ipari munkásságról és az üzemi demokráciáról), de a fő tematikát azok az írások képviselik a kötetben, amelyek az 1923-as és az 1956-os Lukáccsal foglalkoznak.

Az előbbi témával, azaz hogy a kritikai gondolkodás és cselekvés, valamint a morál mit is jelentett *akkor*, az 1920-as években, és mit is jelent ma, több tanulmány is foglalkozik. Van-e a történelemnek szubjektuma, és ki lenne az? E vonatkozásban Szalai Miklós éppen Marcuse fiatalkori gondolkodását veti össze Heidegger, Dilthey és Marx gondolkodásával, és mutatja ki a kritikai gondolkodás és cselekvés fontosságát. Mesterházi Miklós nehezen megfejthető gondolatfüzérei „önmagunk kibontakozását" véli felfedezni a fiatal Lukács moralitásról szóló fejtegetéseiben, melyek – Mesterházi szerint – sokban továbbviszik Lukács radikális etikai nézeteit és koncepcióját. Az etikai problémák elemzését folytatja Csunderlik Péter, aki a *Szabadgondolat* bolsevizmus-vitáján keresztül tárja fel Lukács 1918–1919-es erkölcsi-politikai portréját. Budai Gábor erkölcs és politika rendkívül bonyolult összefüggésének változását követi nyomon ebben a korai, forradalmi időszakban Lukácsnál és Blochnál.

Az igazi „csemege" a kötetben Lukács 1956-os politikai szerepvállalásának sokirányú – bár így sem teljes – bemutatása. Filozófiailag is igen elmélyülten foglalkozik ezzel a kérdéssel Weiss János, aki szerint „Lukács egész életét végigkísérte a forradalom: a forradalomban élt, a forradalom félresodorta, a forradalom az életére tört, a forradalmat újraélénkíteni próbálta" (99). Ezért aztán Weiss végigkíséri Lukács életpályáját a Tanácsköztársaságtól az „irodalmi vitán" át a Petőfi Körben való szereplésétől 1956-ig, a „drámai konfliktusig", s közben sok, eddig kevéssé ismert összefüggésre mutat rá. Mindezt teszi *Lukács öröksége. Helyzetfelmérés a kommunizmus bukása után* című könyve alapján és Eörsi István *Interjú* című színdarabján keresztül. Talán még részletesebb (mert csak 1956-ra fókuszál) Ripp Zoltán tanulmánya a magyar októberről. Lukács pozíciójának bonyolultságát így érzékelteti: „Lukács György ötvenhat októberét nem nevezte forradalomnak. Ellenforradalomnak sem. Messzemenően egyetértett antisztálinista irányultságával, ugyanakkor elutasította antikommunista tartalmát." (121.) Ő is, ahogyan Weiss János, saját könyve (*Ötvenhat októbere és a hatalom*, 1997) alapján foglalja össze az eseményeket. Érdemes ezeknek a napoknak a történéseit újból és újból elolvasni, átolvasni, hiszen nemcsak politikai, de erkölcsi tanulságai is jelentősek. Ripp Zoltán érzékelteti azt a változást, ami megfigyelhető Lukács felfogásában az ifjúság követeléseinek elfogadását illetően, bár ez – véleményünk szerint – nem igazán tekinthető radikális praxisnak. Ebben a cikkben egyértelműen látszik, hogy szerzője viszont nagyon lojális Lukácshoz és az egész ötvenhatos szovjet beavatkozáshoz (a szovjet megszállókat például „szovjet küldöttek"-nek nevezni kicsit talán túlzás). Az idős Lukács visszaemlékezéseire támaszkodni is olykor kockázatos (ahogyan ezt magam is bemutattam *Az autonóm Lukács* című könyvemben). Lukács Snagovból történt „hazaengedése" sem zajlott olyan simán, ahogyan Ripp Zoltán érzékelteti. Ennek előfeltétele – amiről nem beszél – az volt, hogy már 1956 decemberi és 1957 januári leveleiben helyesnek tartotta a november 4-i szovjet beavatkozást, a Kádár-kormányt pedig törvényesnek ismerte el. Ezt *A snagovi foglyok* című kötet kitűnően dokumentálja.

A merészségben a legmesszebbre talán Kiss Viktor ment, aki a forradalom aktualitásának lukácsi koncepcióját keresi a 21. században. Az a jogos kérdés vetődik fel nála, hogy ma ki, kik vagy mik a történelem szubjektuma(i). A globalizáció ko-

rának legújabb és legkiemelkedőbb teoretikusaira (Bauman, Negri-Hardt, Beck, Giddens stb.) támaszkodva keresi azt a kötet címében is megtalálható fogalmat, hogy miként lehetne a forradalmat „végtelenníteni". Bár ennek már sokkal korábban (például Trockijnál) voltak elméleti előzményei, való igaz, hogy az „arab tavasz", a Sziriza és az Occupy-mozgalmak stb. új dimenzióba helyezhetik a lázadást. Teljesen jogos a szerző felvetése az új történelmi szubjektum keresésére, mégis kérdés, hogy a késő kapitalizmus erős bástyáit nem az európai történelem színpadán új szubjektumként most megjelenő muszlim migránsok veszik-e majd be.

A Böcskei Balázs szerkesztette kötet újdonsága ezeken a gondolatokon túl még az is, hogy a könyv végén Eöry Áron válogatásában és bevezetésével Lukács Györgynek gondolattöredékeit szedi csokorba és mutatja be, miként vélekedett a különböző időszakokban olykor igen ellentmondásosan 1956-ról, Nagy Imréről, Sztálinról, miniszteri szerepéről és egyéb politikai-morális kérdésekről a magyar filozófus.

Nagy érdeme a kötetnek, hogy kimondatlanul bár, de szakít a magyar Lukács-szakirodalomban gyakran felbukkanó és meggyökeresedni látszó tévhittel, mely szerint lenne „két Lukács": egy fiatalkori (nem marxista) és egy értéktelen marxista. A kötet szerzői, véleményünk szerint teljes mértékben helyesen, folytonosságot tételeznek fel és mutatnak ki a lukácsi életműben. Ez pedig a kötet szerzői szerint a Lukácsnál mindig meglévő radikális eszmeiség lenne. Valóban igazolható, hogy Lukács szinte fiatalkorától kezdve radikálisan bírálta és elvetette a kapitalizmust, de mindvégig az egypárti szocialista demokrácia híve volt és maradt, ahogy erre többen is utalnak a kötetben.

A Lukács György Alapítvány által támogatott kötet jó alapot nyújthat arra, hogy néhány kérdést újból felvessünk Lukácscsal kapcsolatban, és újból átgondoljuk Lukács kiváló és mindig tanulságos életművét.

Marosán Bence Péter

A valóság önvallomásai*

Mezei Balázs: *Vallásbölcselet. A vallás valósága I–II.*
Gödöllő, Attraktor Kiadó. 2005. 1077 oldal

A 2005-ben megjelent *Vallásbölcselet* Mezei Balázs első szisztematikus, a szerző átfogó filozófiai nézetrendszere számára minden, valóban lényeges pontot magában foglaló alapvetése. Egy olyan, mintegy tíz évet felölelő ív beteljesítése, melyet Mezei az 1995-ben írt, ténylegesen 1997-ben kiadott *Zárójelbe tett Isten* című művével kezdett meg (Mezei 1997). Munkássága egy speciális téma vezérfonalán halad, mely a szerzőnél univerzális jelentőségre tett szert: az igazság problémája. Ezt Mezei konkrétabban a vallási tapasztalat felől közelíti meg. Pontosabban: szervesen összefonódik nála a vallási tapasztalatra és az igazságra vonatkozó kérdés. Az igazságot mindenekelőtt így érti: magának a valóságnak az önmegnyilatkozása; az igazság tapasztalata az a tapasztalat, melyben maga a valóság vall önmagáról. Ugyanakkor a vallási tapasztalat is lényegileg *eszkatologikus* és *apokaliptikus* természetű, melyben a végső valóság ad hírt magáról.

Ennek a 2005-ben közzétett munkának a különleges időszerűségét ma (2019-ben) az azóta időközben megjelentetett angol nyelvű művek adják (lásd alább), melyek megértéséhez ez a mű alapvető módon járul hozzá (s melyekről reméljük, hogy előbb-utóbb magyar nyelven is napvilágot látnak majd). Egy rendszeres vallásfenomenológiáról van szó, melyre magyar nyelven, ilyen átfogó igényekkel, eleddig nemigen létezik példa – és amely a nemzetközi összehasonlításban is számos újszerű motívummal lép fel. Az itt megkezdett törekvéseket és felvetéseket a későbbi idegen nyelvű szisztematikus munkák mélyítik el, helyezik tágabb kontextusba, illetve ez utóbbiak mélyebb értelme is e mű felől válik hozzáférhetővé. A tét: *a vallási valóság* területének legitim fenomenológiai feltárása és biztosítása. Ebben a vállalkozásban a *kinyilatkoztatás* fogalma tesz szert központi jelentőségre.

A szerző számára a vallásfilozófia (vallásbölcselet) nem egy különös terület a filozófia számos lehetséges másik ága között – a politikai filozófia, esztétika, etika, természetfilozófia, történelemfilozófia, nyelvfilozófia, ismeretelmélet, lételmélet stb. mellett. Szerinte a vallás bizonyos módon a valóság végső természetével foglalkozik – a vallásban tárul fel minden végsőképpeni természete szerint. Ily módon Mezeinél a vallásbölcselet az a központi elem, amely megszervezi a gondolkodás és a tapasztalat összes többi regiszterét, az a végső kontextus, amely felől és amelyen belül minden más értelmezhető és értelmezendő. Mezei „bölcseletről" beszél – ami részben a magyar nyelvvel való intim kapcsolatára is utal. Ez továbbá a Heideg-

* A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjának támogatásával készült.

gerrel való erős gondolkodói rokonszenvet is jelzi: nemcsak Heideggernél a „nyelv a Lét háza", de bizonyos fokig Mezeinél is. Mezei szerint is a tapasztalat, gondolkodás és nyelv szorosan áthatják egymást, ugyanannak a szerves-önszervező totalitásnak a részei. A vallási tapasztalathoz is (ebben a műben) mindenekelőtt a magyar nyelven keresztül közelít – azzal együtt, hogy behatóan ismer még számos egyéb nyelvet is (angol, német, francia, latin, ógörög, héber), amelyek mozzanatait, lehetőségeit szintén használja és mozgósítja. Magyarul írott műveiben különleges erőfeszítést tett arra, hogy a vallási tapasztalatot magyarul szólaltassa meg – és a *Vallásbölcselet*ben különösen ez a helyzet, ott kiváltképpen fontos számára, hogy a magyar nyelv különböző tapasztalati és filozófiai (gondolkodói) mélységeit kiaknázza.

A *Vallásbölcselet*ben megkezdett (korábbi törekvései felől szemlélve: részben beteljesített) vonalat folytatta tovább a szerző az elmúlt, közel tíz évben megjelent, összegző jellegű munkáiban; így a *Mai vallásfilozófiá*ban (Mezei 2010), majd a *Religion and Revelation after Auschwitz* (Mezei 2013), és végül a *Radical Revelation* című kötetekben (Mezei 2017). Mezei erőfeszítései egy rendszeres formában kidolgozott, mindenre kiterjedő, vagy legalábbis minden, valóban lényeges pontot érintő reveláció-, illetve kinyilatkoztatás-filozófia létrehozására irányultak. Ebben a filozófiában a kinyilatkoztatás vagy reveláció a valóság végső önmegnyilatkozását jelentette, és ez a vállalkozás magában foglalja annak tisztázását is, hogy mi milyen módon illeszkedünk ebbe a valóságba, és hogy milyen viszonyban állunk pontosan a valóság végső formájával.

Ennek a filozófiai kezdeményezésnek, melynek legutóbbi fázisa (bizonyos szempontból betetőzése) a 2017-es *Radical Revelation*, első valóban kiterjedt és rendszeres bemutatása az alább tárgyalt *Vallásbölcselet*, első részletes dokumentuma pedig az 1997-es *Zárójelbe tett Isten* című mű; ezt a vallásfilozófiai projektet ez a könyv indította útjára. Ebben az utóbb említett munkában még egy nyomatékosan husserli alapvetésről van szó, a husserli filozófia szellemében gyakorolt fenomenológiáról; melyet a szerző ugyan bizonyos mértékig később meghaladni vélt, melynek szelleme azonban megmaradt Mezei későbbi műveiben is, melynek egyes lényegi elemeit a filozófus, értelmezésem szerint, végig megtartotta. A *Zárójelbe tett Isten*ben azonban még szorosabban kapcsolódik Husserlhez, a husserli filozófia örökségéhez és szelleméhez. „Fenomenológiai prototeológiáról" beszél benne, ahol a „prototeológia" nem a történelmi előzményekre utal, hanem arra, hogy a tételes teológiát módszertani értelemben megelőző, de a köznapi tudat teológiai naivitását meghaladó, vallási irányultságú fenomenológiát műveljünk. A „prototeológia" a vallási naivitás felszámolását célozza. Nem a vallási, a teológiai tapasztalat destrukcióját célozza, hanem módszertani tisztázását, és a terep előkészítését a magasabb fokú kifejtés számára.

Ezt a „magasabb fokú kifejtést" volt hivatva elvégezni a szűk tíz évvel később íródott *Vallásbölcselet*. Ebben a következő, szisztematikus műben, mely a jelen ismertető fő témáját is képezi, a szerző mintegy magasabb, szélesebb horizontra lép. Mozgástere ezúttal már a teljes kultúr- és filozófiatörténet. (A *Zárójelbe tett Isten* mindenekelőtt a husserli filozófia horizontján mozgott, és annak közelebbi kontextusát vizsgálta – és onnan lépett tovább a távolabbi, konkrétabb vallásfilozófiai következtetésekig, összefüggésekig.) A *Vallásbölcselet* elszakad a szűkebb fenomenológiai nyelvezettől, noha annak szemléletét és bizonyos fokig annak módszerét is még mindig használja; bizonyos módon Mezei gondolatainak még mindig

a fenomenológiai filozófia alkotja a médiumát. Husserl, valamint különösen Heidegger és Lévinas meghatározóak a számára. A mű végighalad az emberi alaptapasztalatok, és speciálisan a vallási tapasztalat lényegi formáin. A könyv fogalmi, módszertani tisztázásokkal veszi kezdetét: megvilágítja előbb a vallás, majd a filozófia szavak (és tapasztalati, gondolati szférák) pontos értelmét. Egymásra vonatkoztatja őket, kifejti, milyen értelemben is beszél „vallásbölcseletről", s milyen értelemben számít nála a vallásbölcselet a gondolkodás magasabb fokú formájának. Innen halad tovább a szerző számára olyan kulcsfontosságú fogalmakon át, mint a hasonlat, a tévedés és igazság és a végtelen – és ezzel szerves összefüggésben: a (nyitott) totalitás (55, 66. jegyzet, továbbá 96, 158. jegyzet) –, a végső valóság önmegnyilatkozásának problémájához.

A latin *religio* kifejezésben Mezei a szó tabusító jellegét, felhangját emeli ki; egy eredendően negatív aspektust (köt, megköt, kötelesség, megtilt stb.). Ehhez képest a magyar „vallás" kifejezésben annak pozitív jellegét emeli ki, miszerint a vallás által valamit megvallunk, illetve valami megvallásra kerül – ami Mezei filozófiai célkitűzéseihez is kiválóan illeszkedik; sőt, döntően inkább ez a jelentés fejezi ki igazi szándékait és törekvéseit. A filozófia a vallásban artikulálódó (nyelvileg is formált) tapasztalat konceptuális elmélyítésére, kibontására vállalkozik. Ugyanakkor van valami a vallásban, ami a vallási tapasztalat számára hozzáférhető, a filozófia számára pedig végső soron mindig csak nagyon korlátozottan megközelíthető: az ineffábilis, a kimondhatatlan. A filozófiának azonban feladatai közé tartozik, hogy ezzel, a kimondhatatlannal is megbirkózzon, hogy azt is megpróbálja bizonyos módon fogalmilag feldolgozni. A vallási tapasztalatot, tartalmat, képződményeket feldolgozni hivatott filozófia – speciálisan mint bölcselet, mint valamin eltűnődő kontempláció – két említett formája a közlő és a kutató filozófia, melyek Mezei szerint szigorúan egymásra vannak utalva: a közlő az „alászálló", a kutató a „felemelkedő" filozófia; ahol az alászállás és a felemelkedés a platóni barlanghasonlatra utalnak. A kutató filozófiát mindenkor a közlő filozófia segíti, mely bizonyos elemi belátásokra, tapasztalatokra támaszkodik, s amely mindazonáltal maga sem tévedhetetlen. (Az első négy fejezetben a szerző döntően ezeket a fogalmi tisztázásokat hajtja végre, és a velük közvetlenül összefüggő problémákat bontja ki.)

Centrális jelentőséggel bíró elem Mezeinél a hasonlat (az ötödik fejezet címe: *A hasonlat dimenziói*). A hasonlat a hasonulás által összekapcsolja a hasonlítottakat, megvalósítja azok egységét. A hasonlat a hasonuláson keresztül valami magasabb rendűhöz kapcsol bennünket. A vallásbölcseleti kifejtés, ismertetés médiuma és nélkülözhetetlen eszköze, mint Mezei mondja, a hasonlat. A magasabb rendű, végsőképpeni valóság a hasonlóságon keresztül és a hasonlóság révén válik hozzáférhetővé a számunkra, mutatkozik meg. A hasonlat esetében lényegileg különböző tapasztalat- és jelentésregiszterek lesznek egymással összefüggésbe hozva. A hasonlatban azonosság és különbség játéka fejeződik ki; az összehasonlított lét- és jelentésrétegekben szereplő, lényegileg azonos elemek segítenek megérteni a magasabb rendű természetének bizonyos lényegi vonásait. Mezei három ilyen, a vallásbölcselet számára alapvető és irányadó hasonlatot ismertet, amelyek szervesen összekapcsolódnak egymással, és amelyek révén mindenütt a valóság végső természete az, ami a végesség számára is, szükségképpen részleges módon, de mégis mint olyan mutatkozik meg: a fény-, a végtelen- és a világhasonlatot. A fény-hasonlat a fizikai fényt kapcsolja össze a fényesség, a világ-

gosság szélesebb jelentéskörével. A végtelen-hasonlat a végtelenséget próbálja meg számunkra megközelíthetővé tenni – végső soron a végső valóság omega-karakterrel rendelkező végtelenségét (a szerző szóhasználatával: *végestelenségét*) szeretné érzékeltetni. A világ-hasonlat is a létezés különböző regisztereit szeretné egymással szerves egységbe kapcsolni; ahol a vallásbölcselet fő témája kiváltképpen ott bukkan föl, ahol evilág, másvilág és túlvilág (mint az előbbi kettő egysége) fogalmairól esik szó, továbbá a világ fennállása és forrása közti szükségszerű kapcsolatról. Mindenütt a valóság magasabb szintje felé vagyunk kormányozva, ami előkészíti a terepet az igazság és a tévedés összefüggéseit fejtegető további fejezeteknek.

A hatodik fejezet kulcskérdése a tévedés. Az igazságot végső soron a tévedéssel összefüggésben érthetjük meg. Mezei értelmezésében az ember eredendően tévedésben lévő, tévelygő lény; a tévedés mintegy a *conditio humana*, az emberi állapot részét alkotja; egyszersmind azonban az igazsággal való kapcsolatunknak is a feltételét alkotja. A mű egyik lényegi kérdése, mintegy tengelypontja, olyan kérdés, melyen Mezei egész vállalkozása áll vagy bukik: „Vajon miért van tévedés, és miért nincs sokkal inkább csupáncsak tévedéstelenség?" (714). Descartes-on, Kanton és Heideggeren edződött filozófusok számára a válasz kézenfekvőnek tűnhet: az ember végessége miatt. (Korábban én is ezt az utat választottam, hogy választ adjak a kérdésre). De Mezei nem ezt az utat választja. A „végesség" szó egyszer kerül elő a fejezetben, amikor Mezei arra utal, hogy az emberben végesség és végtelenség egyesül (716 sk.), és a következő, utolsó fejezetben is csupán egyszer utal az ember végességére (862 sk.). Mezei azonban – a végességgel szemben (vagy mellett) – a *szabadság motívumát* hangsúlyozza. Az igazságra meg kell nyílnunk, nyitottnak kell rá lennünk – ami azonban szabadságunkból fakad.[1]

A tévedés sajátos autonómiával rendelkezik. Bizonyos módon képes arra, hogy kialakítson egy saját kis világot, egy saját kis abszolútumot – egy olyan szférát, melyben imitálja az eredeti valóságot (álvilágosság, álvégtelen, álvilág – mindez egy álvallásban kristályosodik ki). A tévedés nem pusztán igazságnak maszkírozza magát – nem puszta maszk, nem puszta álca. Megvan a maga valósága. Ugyanakkor valóságát az igazságból, az igazi valóságból meríti. Az a forrása, az építőanyaga. A tévedés mindig tartalmaz valamit, mégpedig alkalmasint valami lényegit, valami alapvetőt az igazságból – egyébként nem tudna az igazság, sőt az abszolút igazság igényével fellépni.

Mit értsünk azon, hogy a tévedés, bizonyos módon (bár az igazság függvényében) abszolút? Gondolhatunk itt az őrültekre, illetve az összeesküvésben hívőkre. Az őrület, a tévedés vakon hívők számára az igazság teljes pompájában lép fel – néhány ténymorzsa alapján az őrültek, vallási fanatikusok, összeesküvés-elmélet-hívők pompás kis palotát építenek fel maguknak, egy saját kis világot, sajátos összefüggésekkel és törvényekkel. Olyan stabil és sziklaszilárd légvárak ezek, melyeket nincs az az érv, nincs az az elegáns gondolatmenet, amely megingathatna; olyan bevehetetlen erődítmények ezek, melyekkel szemben az igazság összes légiói is tehetetlenek.

[1] Egy pár évvel ezelőtti konferencián – *Horizons Beyond Borders. Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe* (2015. június 15–17., Budapest, MTA BTK Filozófiai Intézet) – Mezei ezért kritizálta Michel Henryt, egyfajta „naturalizmust" vetve a szemére, mondván, hogy ő (Mezei) Henrynál nem érezte eléggé az autonómia, a szabadság működését az élet fungálásában (az előadás címe *Apocalyptic Phenomenology* volt).

Hacsak nincs meg a hívőben a nyitottság – ami azonban csak akarati elhatározásból, döntésből fakadhat, abból kell fakadnia. A szabadság elengedhetetlen feltétele az igazság feltárásának. A szabadság megfelelő használata nélkül, a nyitottság nélkül pedig menthetetlenül benne ragadunk a *tévedés autonómiájában*. Az igazsághoz nyitottakká kell válnunk. És ennek velejárója, hogy keresztülmenjünk a *tévedés katasztrófáján*; hogy belássuk, hogy néha alapvető dolgokban nem volt igazunk, hogy lássuk, mennyire lényünk része (a *conditio humana* része) a tévedés, a tévelygés. Ennek révén küzdhetjük le az álvallás fenyegetését, és kerülhetünk kapcsolatba magának a valóságnak önmagáról szóló vallomásával. (Mezei nagyon szeret eljátszani ezekkel a szavakkal: valóság, vallás, vallomás stb.). A tévedés kísértés is lehet, *csábítás* – az embernek le kell küzdenie ezt a kísértést vagy csábítást, hogy a valósággal, az igazival (az igazsággal) kerüljön közelebbi kapcsolatba. A tévedés katasztrófáján való keresztülhaladás az ember viszonyát is erősebbé teszi a valósággal. A tévedés igazán mély megtapasztalása segít bennünket abban, hogy nyitottak maradjunk, hogy az ember valóságra való nyitottságát folyamatosan nyitva tartsuk; és hogy felismerjük, hogy az igazi vallás elengedhetetlen része, lényegileg konstitutív eleme, szemben az álvallással, a nyitottság. Az igazi vallás nyitottsága pontosan az igazságra, az abszolút valóságra való megnyílást jelenti.

A mű tetőpontja, az egész gondolati koncepció magvának kibontása az utolsó, a hetedik fejezet *(Tűnődés és igazság)*. A tűnődés a *Vallásbölcselet*ben felvázolt valóság- és igazságfelfogás egy további, bizonyos módon központinak számító eleme. A tűnődést három, egymásra épülő szinten közelíti meg a szerző: hétköznapi, bölcseleti és vallásbölcseleti tűnődésfogalomról beszél. Mindegyik esetben *nyitottá válásról* van szó; illetve a nyitottá válás radikalizációjáról. A köznapi tűnődés a konkrétumból indul ki; meg-megáll a konkrétumnál, és vissza-visszatér hozzá. Ebben a tűnődésben bizonyos köznapi dolgokat, összefüggéseket engedünk szóhoz jutni, magukból megnyilatkozni – igaz, olyan dolgokat és összefüggéseket, melyek nemritkán túlmutatnak a köznapi valóságon. A bölcseleti tűnődés-fogalom megszilárdítja és módszeresen felépíti, elmélyíti a köznapi tűnődésben megjelenő attitűdöt, illetve habitust. *Konceptuálisan* alámerül a tűnődésben bejelentkező, az önállóság igényével bejelentkező valóságban. Végül a vallásbölcseleti tűnődés a korábbi tűnődések eredményeit egy nyitott totalitás egészében integrálja, helyezi el. Engedi megjelenni a valóság végső dimenzióit.

Ezzel elválaszthatatlanul összekapcsolódik az igazság fogalma. Az igazság mindig a valóságra vonatkozó igazság, a valóság önmegjelenését célozza. Az igazság esetében kétszer három igazságfogalomról van szó: három filozófiai és három vallásbölcseleti igazságfelfogásról. Mindegyik esetében a következő elmélyíti, tágabb összefüggések közé helyezi a korábbit. A filozófia oldalán: (1) korrelációs, (2) szubzisztens és (3) aléthikus igazságfogalomról van szó. A *korrelációs* igazságfogalom magvát az a klasszikus tétel képezi, mely szerint az igazság nem más, mint gondolat és dolog *kölcsönös megfelelése* egymásnak – *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Olyan gondolat ez, mely végighúzódik a filozófiatörténeten Platóntól és Arisztotelésztől kezdve Aquinói Szent Tamáson és Descartes-on át egészen Brentanóig és Husserlig. Egyik legkiforrottabb megjelenési formáját az *intencionalitás* husserli elképzelésében találjuk meg. A szubzisztens igazságfogalom *a „magában való igazság"*, illetve *a „magukban való igazságok"* képzetére utal. A korrelációs igazságfogalom meghaladásaként, illetőleg az előbbi érvényességének korlátozásaként, viszonylagossá tételeként ez a

fajta felfogás az imént említett gondolkodók egy részénél is megjelenik; Platónnál (mint az idea önmagában fennálló egysége), Aquinói Szent Tamásnál és Husserlnél is. Végül *az igazság aléthikus fogalma*, mely Heideggerhez fűződik, a Lét eredendő feltárultságát, el nem rejtettségét, önmegnyilatkozását mondja ki (940 sk.). Megjegyzendő, hogy Mezei a heideggeri értelmezés filozófiatörténetileg úttörő érdemeit elismerve, másfelől bírálja is ezt a felfogást, amennyiben Heidegger szerint *igazság és tévedés*, *feltárultság és elrejtőzés* szükségszerűen összekapcsolódnak a Lét megmutatkozásának eseményében. Mezei szerint ez a felfogás Heidegger saját gondolatkörén belül is helytelennek kell hogy számítson (941). Az aléthikus igazságfelfogásból – Mezei szerint – nem következik tévedés, hanem csakis és kizárólag az igazság. A tévedés születéséhez szükség van a szabadságra, az autonómiára, ami Heideggernél – Mezei olvasatában – elsikkad (uo.).

A vallásbölcseleti igazságfogalom a dinamikus és végsőképpeni valósággal való viszonyt bontja ki. Ezt az igazságfogalmat mindenütt áthatja *az etikai és interszubjektív vonatkozás* (Lévinashoz hasonlóan, és bizonyos fokig hozzá is kapcsolódva). Az első fok az igazság *reszponzív* fogalma: a *felelősség* dimenziója. Az, hogy felelősséget vállalok azért, amit mondok (sőt: azért is, amit gondolok; legalább önmagam előtt). A következő fokot az ígéret eszméje képviseli; az igazság *promisszív* elgondolása. Ebben, hangsúlyos módon, jelen van a *jövőidejűség* aspektusa is; ami a *Vallásbölcselet*ben megfogalmazott tapasztalat- és igazságmagyarázatnak is egyik legfontosabb jellemzője. Ígéretet teszünk arra, hogy az általunk vallottak, mondottak valóságos alapját felmutatjuk, láthatóvá tesszük. Végül az előbbi két fokot felölelő, végső értelmüket megmutató igazságfogalom a *kompromisszív*: az egymásnak tett kölcsönös ígéreten alapuló igazság, igazolás. Mivel kapcsolatban teszünk egymásnak ígéretet? Annak tekintetében, hogy mindketten alávetjük magunkat *egy harmadik*, *pártatlan döntőbíró ítéletének*. Itt az egymásnak ellentmondó felfogások, vallomások összeütközéséről van szó és a kibékülés lehetőségének kereséséről. Ez a harmadik fél végső soron maga a valóság, a vallás valósága.

A kompromisszív igazságfogalom nem véletlenül utal a kompromisszumra, a kölcsönös megegyezésre. Voltaképpen arról van szó, hogy felülemelkedjünk a saját álláspontunkban rejlő *egyoldalúságon*, és képesek legyünk meglátni a másik fél, a vitapartner felfogásának *részleges igazságát*. Arra megy ki a játék, hogy ne végletekben gondolkodjunk („nekem abszolút igazam van, mindenki másnak pedig – aki nem teljesen úgy gondolkodik, mint én – abszolút nincs"); hanem megtanuljunk kölcsönösen nyitottakká válni egymásra. Csak ebben a kölcsönös nyitottságban jelenhet meg a valóság, a maga mindenoldalú, végtelen gazdagságában.

Ami végül is a vallási (és vallásbölcseleti) tapasztalatban megmutatkozó valóságot magát illeti, legalábbis annak egyik lényeges pontját, a „dinamikus" és a *„dialektikus"* jelzőket kell alkalmaznunk. A *Vallásbölcselet* szembeötlő jellegzetességei a művön végigvonuló *hármasságok*. Ez mindenképpen a *hegelivel* rokon dialektikára utal (ahogyan az a neoplatonizmusból, a középkori keresztény misztikán, főként Nicolaus Cusanuson keresztül Schellinghez és Hegelhez eljutott), egy alapvető különbséggel. A hegeli dialektikával szemben A, B és C hármassága nem lineáris folyamat (amelyben B A szükségszerű következménye, C pedig B-é), hanem bizonyos módon retroaktív esemény: A és B C *koncentrikus kibontakozásaként* érthetők meg; C magában egyesíti A-t és B-t mint szükségszerű előzményeit (36. §). Végső konkrétságukat csak a végeredményből,

C-ből nyerik, amely ellentmondásos egységben foglalja össze azokat.

Mezeinél ezáltal, temporális értelemben, egy rendkívül bonyolult Abszolútum-fogalom áll elő. Nincs arról szó, hogy a még meg sem született végeredmény determinálná a jelenbeli eseményeket; mintegy szükségszerű módon kikényszerítené bizonyos események és folyamatok lejátszódását (B-t és A-t). Ez a Mezeinél központinak számító szabadságfelfogásnak is ellentmondana. Inkább – olvasatom szerint – arról van szó, hogy az itt körvonalazott Abszolútum-felfogás lényegi jegye a *diakrónia* fogalma; az időbeli dimenziók egymásba fonódása. C (mintegy folyamat, egy mozgás végső, konkrét fázisa) *retroaktív* módon kialakítja és megszervezi a jelenbeli események (A és B) mozgásterét; de semmi esetre sem kényszerít rájuk valamiféle determinisztikus szükségszerűséget.

Ez a fajta komplex, bizonyos szempontból paradox dialektikus struktúra Mezeinél egyszerre jellemzi gondolkodás, tapasztalat és Lét mozgását. De a szerzőnél ez a három végső soron ugyanannak a valóságnak a különböző formája – Mezei alapjában véve *monista*. Gondolkodás és tapasztalat nem más, mint a Lét, az Abszolútum (vagy a *Vallásbölcselet* szóhasználatában: a valóság) önmagának való feltárultsága, önmagának való megnyílása.

ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Érdekes sajátosság volt számomra, hogy a *Vallásbölcselet*ben a szerző nem reflektál a zsidó dialógusfilozófia klasszikusaira (Martin Buber, Franz Rosenzweig) – noha e két filozófusnál bizonyos szempontból nagyon hasonló gondolatok, belátások fogalmazódtak meg, mint Mezeinél; nevezetesen a vallási tapasztalatnak a valóság egy abszolút rétegével való személyes kommunikációként történő felfogása. Ezt az általam vélt hiányosságot némileg tompítja, hogy Lévinas viszont (aki mindkét előbb említett szerzőre intenzíven támaszkodik) az egyik legfontosabb vonatkozási pont Mezei számára. Meg kell említeni továbbá, hogy a későbbi összegző művekben (*Religion and Revelation after Auschwitz* és *Radical Revelation*) már Buberrel is foglalkozik.

Mezei gondolkodásának bizonyos vonásai közeli rokonságot mutatnak nemrégiben elhunyt pályatársának, közeli kollégájának, Tengelyi Lászlónak a munkásságával. Tengelyiről Mezei így nyilatkozik a *Vallásbölcselet*ben: „Kollegáim közül Tengelyi László volt az, aki tanári munkájával és publikációival a leginkább mintául szolgált a filozófiatörténeti gondolkodás számomra követhető filozófiai elmélyítésében" (40). Ilyen kulcsfontosságú gondolatok a két szerzőnél *a nyitottság*, a nyitott totalitás, *a rossz pozitivitása*[2] és végül a *világ* mint központi jelentőségű fenomenológiai téma.[3] Fontos különbség viszont kettejük között a fenomenológia végső feladatáról, küldetéséről alkotott felfogásuk. Tengelyi szerint a fenomenológia végső soron *a tapasztalat kategoriális elemzése* kell hogy legyen. Megenged egyfajta fenomenológiai metafizikát mint az esetlegesség metafizikáját, azonban kifejezetten azt állítja, hogy a filozófiának

[2] Vagyis az a felfogás, mely szerint a rossz nem puszta hiány, hanem tényleges, másra visszavezethetetlen realitással rendelkezik. Ez az elképzelés Tengelyinél *A bűn mint sorsesemény* című műben (Tengelyi 1992), Mezeinél „a tévedés autonómiájának" koncepciójában jelenik meg.

[3] Tengelyi azt a gondolatot, mely szerint a fenomenológia mindenekelőtt fenomenológiai kozmológiaként, a világ fenomenológiai analíziseként kell hogy fellépjen és kibontakozzék, a „fenomenológia wuppertali tradíciójának" nevezi – egy Ludwig Landgrebétől Klaus Helden és Tengelyin keresztül jelenleg például Inga Römerig ívelő hagyományt értve rajta.

le kell mondania a klasszikus metafizikai kérdések tárgyalásáról (például a lélek halhatatlansága, Isten léte vagy nemléte, lásd Tengelyi 2010. 21; 2014. 212 sk.). Ezek szerinte nem a filozófia, hanem a teológia, illetve valamifajta világnézetileg motivált (ennyiben nem filozófiai) bölcselet illetékességi körébe tartoznak (Tengelyi 2010, 2014). Mezei ezzel szemben továbbviszi a klasszikus metafizikai kérdések taglalását is, immár új, fenomenológiai, illetőleg vallásbölcseleti alapokra helyezve. Mezei szerint a filozófia ezekről a kérdésekről sem mondhat le. Ily módon Mezei is a klasszikus metafizika filozófiai és speciálisan fenomenológiai megújíthatóságának lehetőségeit keresi. Kimondottan izgalmas (és bizonyos szempontból – az életmű befejezetlenségét tekintve – tragikus), hogy Tengelyi László utolsó könyvének utolsó oldalán *vallásfilozófiai motívumokat* villant fel (Tengelyi 2014. 556) – amelyek pedig korábban, úgy tűnik számomra, kívül estek érdeklődésének körén.

Mezei Balázs *Vallásbölcselet* című művéről összefoglalóan az a véleményem, hogy olyan nagy ívű, minden igazán lényeges filozófiai kérdést érintő alapvetés, melynek filozófiai potenciái máig erősen kihasználatlanok maradtak. Ez a mű még ma is sok gondolkodni (tűnődni) valót ad, azzal együtt, hogy olyan vállalkozás első, valóban szisztematikusan kifejtett dokumentumáról van benne szó, melyet a szerző később olyan rendszeres művekben vitt tovább, mint a *Religion and Revelation after Auschwitz* és a *Radical Revelation*. Ha meg kellene jelölni ennek a vállalkozásnak a filozófiai műfaját, akkor a „*fenomenológiai alétheiológia*" kifejezést alkalmaznám, amennyiben olyan törekvésekről van szó, melyeknek központi mozzanata *az igazság problémája*. Mezei gondolatai a valóság végső feltárultságának mikéntjére, mibenlétére, feltételeire irányulnak. Abban a tekintetben, hogy Mezei határozottan állítja: a filozófia nem mondhat le a klasszikus metafizikai kérdések újratárgyalásáról, a velük való, mindig megújuló vívódásról sem, vállalkozása a fenomenológiai (vagy legalábbis fenomenológiai inspirációjú vagy eredetű) metafizika egyik gyümölcsöző útját kínálja a kortárs filozófusok kutató közössége számára.

IRODALOM

Mezei Balázs 1997. *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia* vázlata. Budapest, Osiris.

Mezei Balázs 2010. *Mai vallásfilozófia*. Budapest, Kairosz.

Mezei, Balázs 2013. *Religion and Revelation after Auschwitz*. London, Bloomsbury.

Mezei, Balázs M. 2017. *Radical Revelation*. London, T&T Clark International – Bloomsbury.

Tengelyi László 1992. *A bűn mint sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.

Tengelyi László 2010. A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusa. *Magyar Filozófiai Szemle*. 54/1. 9–22.

Tengelyi, László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg–München, Karl Alber.

E számunk szerzői

Fehér M. István egyetemi tanár (ELTE), az MTA r. tagja. Kutatási területe a 19–20. századi filozófia, a német idealizmus és az életfilozófiai, fenomenológiai, hermeneutikai irányzatok.

Fórizs Gergely az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének tudományos főmunkatársa. Kutatási területek: 18–19. századi európai esztétikatörténet, 19. századi magyar irodalom, Berzsenyi Dániel életműve.
E-mail: forizs.gergely@btk.mta.hu

Laki János az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Fő kutatási területei: ismeretelmélet, nyelvfilozófia, tudományfilozófia.
E-mail: Laki.Janos@btk.mta.hu

Marosán bence Péter a Budapesti Gazdasági Egyetem adjunktusa, valamint óraadó a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. Kutatási területei: fenomenológia, hermeneutika, politikai filozófia, klasszikus német idealizmus, általános filozófiatörténet, társadalomtudományok, kulturális tanulmányok.
E-mail: bencemarosan@googlemail.com

Mester Béla az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Fő kutatási területei a kora újkori filozófia története, a politikafilozófia és a magyar filozófia története.
E-mail: mester.bela@btk.mta.hu

Penke Olga emeritus professzor a Szegedi József Attila Tudományegyetem Francia Tanszékén. Fő kutatási területei: a magyar és a francia felvilágosodás irodalma, filozófiája, történetírásai, Bessenyei György, Dugonics András, Diderot, Voltaire, Montesquieu munkássága.
E-mail: polga@lit.u-szeged.hu

Perecz László (DSc) a BME GTK és az ELTE GTI egyetemi tanára, a *Magyar Tudomány* szerkesztője. Jogász, újságíró, filozófiatörténész. A magyar filozófia történetével foglalkozik.
E-mail: pereczl@hotmail.com

Somos Róbert (DSc) a Pécsi Tudományegyetem Filozófia és Művészetelméleti Intézetének vezetője, egyetemi tanár. Fő kutatási területei: görög patrisztika, antik filozófia, magyar filozófiatörténet.

Szabó Tibor a Szegedi Tudományegyetem professzor emeritusa. Fő kutatási területei a 20. századi olasz, francia és magyar filozófia és politikaelmélet története és összehasonlító elemzése.

Székely László az MTA BTK Filozófiai Intézetének nyugalmazott tudományos főmunkatársa. Kutatási területe a tudományfilozófia, a kozmológia filozófiai kérdései, a természettudomány és a metafizika, a természettudomány és a vallás viszonya.

Szijártó M. István (1965) a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Gazdaság- és Társadalomtörténeti Tanszékének habilitált docense. Publikációi egyfelől a 18. századi politika társadalom- és kultúrtörténetének témájában jelentek meg (különös tekintettel az országgyűlés történetére), másfelől a mikrotörténelemmel kapcsolatosan.

Tverdota Gábor az Université catholique de Louvain (Belgium) PhD hallgatója. Doktori disszertációját Mannheim Károly tudásszociológiájáról írja, amelyet a szabadon lebegő értelmiség kategóriáján és az önnevelés és önformálás problematikáin keresztül igyekszik értelmezni. Jelenleg az Egyesült Államokban, Pennsylvaniában él.
E-mail: tverdog@yahoo.com

Ungvári Zrínyi Imre (PhD) egyetemi docens a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetében. Fő kutatási területei az általános és alkalmazott etika, a magyar filozófia története.
E-mail: iungvari@gmail.com

Valastyán Tamás (1969) habilitált egyetemi docens, a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének igazgatója, a *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztője. Fő kutatási területe a modernitás esztétikai elméletei.
E-mail: valastyan@gmail.com

Weiss János (DSc) a Pécsi Tudományegyetem Filozófia és Művészetelméleti Intézete Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára, számos könyv szerzője és szerkesztője. Fő kutatási területei: a frankfurti iskola, a német idealizmus és romantika, esztétika, társadalomfilozófia.

Zuh Deodáth (PhD) az MTA BTK Filozófiai Intézetének posztdoktori kutatója. Jelenleg egy Hauser Arnold pályaképét és recepcióját tárgyaló monográfián dolgozik.
E-mail: zuh.deodath@btk.mta.hu

Summaries

The Periodization of Lukács' Lifework and the Situation of the Lukács Research

István Fehér M.

The periodization of the lifeworks of significant thinkers seems to be a pedantic, academic issue, but, it is argued, it is not. Periodization is, first, the act of dividing into several periods, dividing a whole into more parts, but it is also, second, something such as 'articulating' *(gliedern)*. As such, it has a lot to do with 'interpretation' insofar as interpretation articulates something previously understood (Heidegger). All kinds of periodization apply aprioristic schemes, e.g., rise and fall of a lifework, or ascendant vs. descendent interpretations (Hegel vs. Heidegger), geographically oriented divisions (Hegel's "Frankfurt," "Berlin," etc., periods), thematic divisions (Kant's pre-critical vs. critical eras, similarly, Lukács' pre-Marxist vs. Marxist periods). Periodization is thus a hermeneutical issue; it articulates the 'sense' *(Sinn)* of what is being interpreted. The paper analyses several senses of „gliedern" and offers also a short interpretation of Lukács' relation to Hegel, Schelling, and Marx.

The Meaning of Critical Philosophy in István Márton's Compendium of Wilhelm Traugott Krug's Philosophical Writings (1820)

Gergely Fórizs

István (Mándi) Márton (1760–1831), a professor of philosophy and mathematics at the Pápa Reformed College, published in 1820 an abridged compendium in Latin of some philosophical writings of the then well-known German philosopher Wilhelm Traugott Krug (1770–1842), entitled *Systema Philosophiae Criticae*.

The paper examines the root causes of Márton's editorial undertaking. Why did he translate the works of a second-rank philosopher instead of choosing the critics of Immanuel Kant, whom he admired? According to the present inquiry, for Márton (just like for Krug) "critical philosophy" wasn't just another name for Kant's philosophy, but that of an eclectic approach to philosophy, which meant critical reviewing and measuring the validity of all philosophical theories by the principles of common sense. Therefore, Krug's eclectic philosophical writings, which also consisted of a critical revision of Kant's theories, were probably more appropriate subjects of translation for Márton than the works of Kant. This interpretation is confirmed here by Márton's foreword as well as the frontispiece to his book, for both, in their own way, represent the idea of a public and antidogmatic philosophy.

Three Conceptions of Science
On the Hungarian Philosophy of Science in the 1970s and 1980s
János Laki

Drawing on three representative books of the 1970s and 1980s Hungarian philosophy, this paper looks at the changes the concept of "science" has gone through in the era. It compares József Szigeti's unhistorical dialectical materialism, György Bence's praxis-philosophically founded pseudo externalism, and Márta Fehér's sociological distinction between sterile and fruitful relativism. Substantial differences are highlighted in how the three authors conceive of scientific rationality and how they attempt to boost science's chances of escaping rampant relativism. The concluding part of the essay outlines the positions they take in terms of the sociology of knowledge.

Past and Future of the Historiography of the Hungarian Philosophy
Béla Mester

The creation of a narrative of the history of Hungarian philosophy is a significant part of the self-understanding of the Hungarian thinking since the first serious writing on this topic, Pál Almási Balogh's work (1835) that evolved in a vivid interaction with other historical disciplines of the 19th century like the history of literature and the historical studies. The present writing offers an actualised analysis of the significance of historiography of the Hungarian philosophy both in the historical disciplines and in the Hungarian philosophical life. First an overview of the history of this discipline is offered from Almási Balogh's work to the recent manuals. Then the main methodological approaches of the contemporary research are discussed. As a conclusion the need for a methodological innovation is advertised providing tools for a new historiography which could locate our national narrative of history of philosophy into an East-Central European context.

The Interconnectedness of Liberty and Lawfulness in the 18th Century
Reverberations of Montesquieu's Philosophy in Hungary
Olga Penke

Late 18th century Hungarian thinking is characterized by the strong presence of Montesquieu's philosophy, which can be explained in terms of the historical and political changes taking place, the case of the Hungarian language and the emergence of specialized sciences. Montesquieu's thoughts were translated and interpreted by the most devoted representatives of the era: writers, philosophers, politicians and jurists from different social statuses. A number of works published around 1790 were inspired by the French philosopher. These writings revolve around topics such as the connections between liberty and lawfulness as well as the need for these connections to prevail in individual and social morals and in the optimal functioning of society. The addressed public is extremely varied, including the monarch, noblemen, commoners and female

readers. The aim of the present study is to prove that, despite its fragmentary nature, Hungarian echoes of Montesquieu in the 18th century play a significant role in the history of Hungarian philosophical thinking.

From Construction to Deconstruction
To the Historiography of the "Harmonistic" School of Hungarian philosophy
László Perecz

The study deals with the historiography of the "harmonistic" school of Hungarian philosophy. The concept of school is recognized by Hungarian philosophy as a guiding idea of the middle of the 19th century. However, the concept of the school is in fact the construction of its founders, János Hetényi and Gusztáv Szontagh, as well as their most important discussion partner János Erdélyi. The concept of the school, by "deconstructing" the "construct", is definitely questioned by the research of the last two decades. Our essay considers this process from "construction" to "deconstruction", sketching the achievements of the historiography.

Philosophy of Science in the Works of Gyula Kornis
Róbert Somos

Among the Hungarian philosophers Gyula Kornis (1885–1958) made the most glorious career in public life. With his definite practical philosophical attitude, he became professor, rector of the University of Budapest, president of the Hungarian Academy, and president of the Hungarian Parliament. Before and after his enormous public activity, he wrote substantial theoretical works in the field of philosophy of science. These works aimed to show the legitimacy of historical research as *Geisteswissenschaft* based on psychology. The paper examines the characteristics, modifications and theoretical difficulties of Kornis' philosophy of science from the time of his *Causality and Law in Psychology* (1911) to his latest work, *Science and Society* (1944).

Kövesi Gyula/Julius Kovesi. A Forgotten Hungarian-Australian Philosopher
Róbert Somos

The article provides an overview of the life and the works of Gyula Kövesi (1930–1989). The first section provides a short biography and marks its main stations, Budapest, Oxford, Western Australia. The second section investigates the philosophy of Kovesi's principal work, *Moral notions* with special emphasis on his critic of the distinction between valuation and description in moral philosophy. The third section deals with Kovesi's later writings in which he formulated his earlier views more radically.

Melchior Palágyi's Philosophy as an Alternative to the Materialist-Revolutionary Tradition of 20th-century Hungarian Thought
László Székely

Melchior Palágyi is the first Hungarian personality in the history of modern, non-Latin language philosophy who gained considerable international attention: his works exercised a definite influence on German philosophy much earlier than those of Georg Lukács. While Lukács's international philosophical career was strongly connected with the Marxist-revolutionary political and intellectual climate, characterising the period of his activity, Palágyi's philosophy did not need such ideological "downwind". However, his philosophy was essentially ignored in Hungary in the 20th century, especially in its second half, that was dominated by a materialist-revolutionary tradition represented first of all by Georg Lukács The present study argues that Palágyi's philosophy forms a vital alternative to the mentioned tradition and may significantly contribute both to 21st century Hungarian and European philosophy. The study emphasizes Palágyi's non-reductionist, vitalist ontology and anthropology, his theory of phantasy, his commitment to the modern, democratic political systems and social solidarity to be realised in the framework of these systems, his arguments against the theories of "Klassenkampf" and for social cooperation as well as his views on the common cultural roots of European nations and the imperativeness of their peaceful cooperation based on these common roots. In our days Palágyi's name is strongly interwoven with his theory of four-dimensional space-time. As a matter of fact, this theory, however significant it may be, forms only a particular element of his philosophy. It is first of all his non-reductionist ontology and anthropology, his concept of the community of European nations and his idea of social solidarity and cooperation, which seem to be appropriate to contribute to a non-analytic, non-positivist renewal of the philosophy of our day and help it to face the challenges of the 21st century.

Compromises Found in the System of Dualism of King and Estates vs. Constitutional Conflicts
István Szijártó M.

After the failure of the war of independence led by Prince Ferenc II Rákóczi, Hungary and the Habsburgs found a viable compromise reinstating the old system of dualism of king and estates in politics. The durability of this settlement was demonstrated in 1741 when the estates of Hungary supported Maria Theresia in her dire situation, effectively saving her throne. As a consequence, Hungary was left out of the successive reforms directed by Count Haugwitz, putting her on a separate track of political development within the monarchy of the Habsburgs. In the second half of the 18th century, the Hungarian elite began interpreting her privileges as a constitution, and while in the political system of the dualism of king and estates it was always possible to work out a compromise, with the new tendency of 'constitutionalism', this proved increasingly hard. The representation of the interests of the king of Hungary and those of the noble nation were more and more seen as contradictory. Royal bureaucracy faced noble elite that had the

system of counties as its base of power. Confrontation was becoming the dominant mood in politics, what cast forward the shadows of the sharp 19th-century conflicts between Hungary and the Habsburgs.

Karl Mannheim as Transdisciplinary Thinker and the Problem of the Sociology of Intellectuals
Gábor Tverdota

This study discusses two distinct trends in the reception of Karl Mannheim's sociology of knowledge in the last fifteen years. The first, dominant, trend asserts the scientific-disciplinary applicability of Mannheim's thought, while the second trend puts the emphasis on the transdisciplinary aspect of Mannheim's endeavors. The latter understands the sociology of knowledge as "intellectual intervention", which unravels the sociopolitical connectedness and relevance of scientific practice and knowledge, thereby triggering a process of "becoming-intellectual" on the part of the scientist. This process of "becoming-intellectual" is transferable also to other social groups via different forms of academic and non-academic learning (popular education, etc.). The study argues that, in the long run, the actuality of Mannheim's sociology of knowledge is tied to the recognition of its transdisciplinary character, which is also the key to a correct understanding of Mannheim's self-image as an intellectual, as well as of his sociology of knowledge project as a whole.

Levels of Particularism
The Topos of Böhmian Philosophy and the Cult of Personality Surrounding Károly Böhm's Works
Imre Ungvári Zrínyi

We tend to think that the most appropriate space for the practice of philosophy is the thematic analysis of philosophical questions which is methodically grounded and contrasted with different modes of discourse. In addition, according to the concept of "intellectual history", – coined and introduced as a new genre in the history of philosophy by Richard Rorty – beyond the interpretation of the œuvres of individual thinkers, it is required from philosophical analysis to address the cultural experiences, interpretations and self-interpretations in which the thinker was faced with his own existence and work. In the case of Károly Böhm, this perspective may highlight the fact that his entire professional career developed within the organizational framework of the Evangelical Church as an officer of educational institutions and ecclesiastic corporate bodies, defining his professional identity to a large extent. On the other hand, the reception of Böhm was also strongly influenced by the interpretation of his work by protestant clerics as an example of typically protestant philosophy.

From Sociability to Persecution
A Characterisation of Mihály Vajda's Thinking

Tamás Valastyán

I would like to present Mihály Vajda's thinking as interplay of two concepts: self-reflection and life-constitution. Self-reflexion means in this context that the author tries to clarify his own disposition to the problem under discussion. The concept of life-constitution reflects the fact that Vajda puts the stress on the life-creating, constitutive elements in the contingent, unfinished project of the knowability of human being and avoids its abstract idealization. His life-work can be arranged around of four nodal points: sociability leads him to Marxist praxis, his disposition opens up the viewpoint of phenomenology, the finitude of human being assimilates the Heideggerian inspirations, and his prosecution stresses the importance of personal recollection.

Ágnes Heller and the *Hungarian Philosophical Review*

János Weiss

This article offers an overview of the most important points of intersection of the career of Ágnes Heller and the history of the *Hungarian Philosophical Review*, in three sections. *1st section:* in the beginning, Ágnes Heller was an editor of this periodical; but she was expelled just after the first issue; and a few years later she was a victim of a denunciation; the periodical was re-Stalinised a short time after its establishment. *2nd section:* a cultural committee of the Communist Party condemned Lukács's most important disciplines – amongst them Ágnes Heller – because of their "anti-Marxism"; consequently, they lost their jobs. The document of condemnation was published on the pages of the *Hungarian Philosophical Review*. *3rd section:* a manuscript entitled *Notes for Comrade Lukács on the Ontology*, written by the members of the Budapest School was published on the pages of the *Hungarian Philosophical Review*, in 1978. (Its authors have already emigrated, by that time.) In the same period, a minor change happened to the image of the *Hungarian Philosophical Review;* the criterion of the political loyalty become the faithfulness to a Lukács "expropriated by the state", instead of the Stalinism.

Art History as the Driving Force of Theorizing
Semper, Riegl and Lukács on the Twofold Theoretical Aspirations of Art Historiography

Deodáth Zuh

In the second half of the 19th century art historical investigations had considerable ambition of theorizing. Some major figures of art history have built an interest not solely in thinking about scholarly procedures or about the methods deployed. The portfolio of their endeavours was much comprehensive: they invested a great deal of effort to extract from art historical states of affairs the appropriate conceptual apparatus in order to talk about human thought, society, and culture in general. As a result, art historians concerned themselves more and more with the ethical-anthropological motivations of build-

ing societies by dint of reconstructing various circumstances that contributed to making works of fine art and to erecting buildings. In this sense, art history could be considered as the driving force of theorizing in the human sciences.

To demonstrate this, I will embark upon a comparative survey of Alois Riegl's take on Gottfied Sempers lore on style, of a then-contemporary Hungarian debate on the concept of "exploring art" (or "art in research"), respectively, of some ideas pertaining to the young Georg Lukács's aesthetical theory. The young Lukács was seemingly very sympathetic to the Rieglian idea that art scholarship in general should not be essentially interested in collating artworks specific to an age, but in investigating the values and preferences their progenitors were acting on. This could be the key to an interpretive conception of art that bears witness to a cultural process as a whole, incorporating various fields of human creation, ranging from state administration, and law to the abstract realms of philosophy, and religion. This all had a decisive bearing not just on the young Lukács and Karl Mannheim (as many would surely agree), but on some basic affinities still defining the historiographical landscape in the wake of the Great War.