

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 ható¹ – 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 előbbieken 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 *Ontológiája*: 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, konzervatíviz-

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 világechanikai 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 törvényében* 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 említtem 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 létrejöttek tekintjük-e vagy sem) nem vezethető vissza más szférákra és nem eliminálható. Persze ezt az álláspontot a ma domináns naturalista-szcientista, illetve redukcionista-eliminista 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 hön áhított redukció minden erre irányuló elkeseredett kísérlet ellenére mindmáig nem történt meg, azaz csupán pusztán „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 divattá vált az analitikus filozófiának egyfajta leegyszerűsített monista, fizikalista-materialista, redukcionista vagy egyenesen eliminista 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 szerves 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) érvel szemben fölhozhatja, hogy ha végrehajtjuk a mentális szféra és az élet redukcióját (vagy eliminációját), azaz az élt 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 redukcionista 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 szerkezet, 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 információfeldolgozó, 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 szűkséggé teszi 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 »Cogito«-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 interszubsztitívitás jelenik meg „*intervitalitásként*”: élő voltunk, saját vitalitásunk élménye alapján azonosítjuk a többi élőlényt élőlényként – mégpedig nemcsak szellemileg, hanem már a tudati-szellemi tevékenységet megelőzően, életünk élményeként, „vitalisan” 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 visszavezethetlensége 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 vitalis tartományba kerülnek.

E koncepció első tekintetre azokkal a mai biológiai redukcionistaikkal rokonítja Palágyit, akik afféle radikális darwinizmus keretében minden emberi mozzanatot (így a tudományt, a művészeteket, a csoportszerveződéseket stb.) a tiszta biológikumra igyekeznek visszavezetni, illetve a tiszta biológikum társadalmi leképeződéseként mutatják föl (mint amiképpen ezt például az úgynevezett szociobiológia egyes verzióiban megfigyelhetjük). Ám e rokonság hamis látszat. Egyrészt a biológikum – mint láttuk – Palágyinál önálló, redukálhatatlan „vitalis” létszféra, amely csak saját életünk élménye, a „Vivo” alapján érthető meg, és ezért radikálisan különbözik a biológiai redukcionista biológikumától. Másrészt a Palágyi-féle vitalis 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 érzőképeség, 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 vitalis 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 vitalis 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 „vitalis” értelemben vett biológikumra sem. Végül

ontológiájának karakterisztikus mozzanataként megemlítendő, hogy bár már az állatoknak is tulajdonít *érzeteket, érzéseket és – a fejlettebb állatoknak – fantáziát*, az embert felruhazza 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 biológikumra 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 diskussziókat 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 létszerűbb 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 *érzeteket, az érzéseket* és a már említett „*fantazmákat*” a vitalista értelemben vett „biológikum” 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 impliciten továbbra is a reflektív-szellemi szféra jegyeit magán viselő, kifejezetten emberi sajátosságnak tekintti. A szentimentális és/vagy egzisztenciális életfogalom felől persze szemérem vethetjük Palágyinak azt, hogy az emberi mibenléte túl közel viszi az állathoz, de erre már az előbb, a modern biológiai redukcionistaikkal való összevetésben válaszoltunk. Az érzeteknek, az érzéseknek és a fantazmáknak a vitalista értelemben vett biológikumba 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 történeti alávetéseként is értékelheti. Ám ha ez részben jogos is, újra hangsúlyozandó, hogy a biológikum, 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 háttéréül 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 észleléselemélet is.⁷ Alapgondolata, hogy az élőlények – így az emberek – nem pusztán „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 fantáziával. 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 alapját* 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 előfeltétel, 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 mozgásnak* kell társulnia hozzá, azaz az észleletet a lelki vitális szféra három funkciója, az érzékelőtevékenység, az érzőképeség s a *fantáziatvékenység* 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 fönmaradását 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 készletés 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 tapintás-érzékelő képessége. Életben maradásuk elemi föltétele – fejtegeti –, hogy a bőrünket közvetlenül ért irritációkra reagáljunk, a negatív irritációkat megszüntessük, míg a számunkra kellemeset, a fönmaradásunkat 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 fönáll 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 készletés”-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 világmélnyének, 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 szorosán 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 fennmaradt reflexiói, melyekben Nietzsche-nek és Klages-nek 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 összecsérél az élettel: ez filozófiájuk alapvető fogyatékosága” (Heublein 2018. 32). Klages-szel levelezve pedig ugyan részben igazat ad neki, és a *Hamletre* hivatkozva fölteszi a költői kérdést: „vajon lehetne-e tragikus a világ, 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 szembeállítás, 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–Schnumberger 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 igenljük 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 megelölegezése – 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 (Emmanuel Lévinas: „a Dasein Heideggernél sohasem éhes”, stb.).¹¹ E hiány ugyan faktikusan igaz, ám a kritika mégis elhibázott: a fundamentálonológiai 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 fundamentálonológia 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 fundamentálonológia 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-kémiaiánál 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” (pozitivistá-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 közötti konfliktust szító, a saját nemzet magasabbrendűségét hirdető szélsőséges nacionalizmust és a nemzetek közötti gyűlölködést szító sovinizmust.

Bár e tekintetben elsősorban Széchenyi Istvánra hivatkozik, álláspontja háttérben fölsejlik a *herderi nemzetkonceptió*, 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 fölvehető, 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 bölcséleti 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 gondolköréből és kívülről tekintünk nemzetkonceptiójára, akkor azt kell mindenekelőtt hangsúlyoznunk, hogy *nemzetfogalma nem „létró”* (ha egyáltalán lehetséges ilyen), hanem *világnézeti* 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 sovinizta 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 tulajdonképpen 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 kérdéstről adott korábbi elemzésében csupán hozzátétőlegesen 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 fölszint 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 álláspontból lekicsinyítőleg vonják látókörbe a nemzeti gondolatot, s azt nem minden magasabb rendű emberi törekvés természet-szerűleg adott elrugaszkodási pontjaként, hanem a történeti fejlődés barbár reziduuma-ként állítsák be. A két fogalommal való szellemi csiki-csuki játék csak arra volt jó, hogy egyfelől a nemzetben gondolkodást belülről bomlassza, másfelől az emberiség-eszméből 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 valamilyen 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 alapvetéseiként 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 fogalom párosnak a helyébe a nemzeti és az európai gondolatot kellene helyeznünk, mert ez a két eszme nem pusztán 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 főltszint 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 részese 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 játék”) 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 értékrendszerrel és az ezen alapuló jogrendszerrel való lemondásban, amely aztán 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 büntelen 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 szembeesít (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 gazdaságtudományi 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 zárólagosan, de alapvetően az előbb jelzett közgazdasági tanok formájában föllépő ideológiák uralma miatt alakultak ki. S e „polgári baloldaliság” lehet csak az, amely a tömeges elnyomódás 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 kéziratokat* 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 vedd 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 feuerbach-i 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 építkeznek.

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 kitértetett szerepére, a „*vak látásra*”, illetve ehhez kapcsolódóan a valós és virtuális mozgásra vonatkozó Palágyi-féle elmélet fő állításában és irányultságában összhangban van az e témakörrel foglalkozó mai lélektani, észleléseleméleti 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 keretétől és kiindulópontjától szolgáljon. Egy ilyen programnak ugyanúgy részét képezhetné a vakok környezetükhöz való viszonyára, képzeikre, 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 előbbieken 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 tekintti, 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 pozitivistá 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 pozitivistá-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-pozitivistá 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 várunk egy jövőbeli misztikus-megváltó forradalom apokaliptikusára 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 neki 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 írásából*. 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, Albus Verlag. 14–34.
- Kovács Gábor 2017. Görög vagy római út? Az európai út és a birodalomvá 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, Albus Verlag.
- Sato, Marito 1998. The Incarnation of Consciousness and the Carnalistic 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 Crowl (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 Enyvvári'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.
- Walther, 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 főntebb 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, Albus 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.