

MESTER BÉLA

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet

A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában*

A címben foglalt *lényegileg vitatott fogalom*,¹ a *nemzeti filozófia* az 1792-től, a magyar Kant-vita kezdetétől az újkantiánus értékfilozófia hangsúlyosan *magyar filozófiai rendszernek* szánt hazai változata megalkotójának, az iskolaalapító Böhm Károly 1911-es haláláig számított korszaknak, a magyar filozófiatörténet *hosszú 19. századának* egyik fő motívuma, megkerülhetetlen toposza. E jellegzetesen 19. századi, a közép-európai, párhuzamosan zajló kulturális nemzetépítések kontextusában értelmezhető fogalomnak ugyanakkor jelentékeny, bár jórészt a szakfilozófia határain túlnyúló hatása van, legalábbis a 20. század első felének eszmetörténetére. A későbbiekben megmutatom, hogy a fogalom elvá-

* Az utóbbi években több konferencia-előadást, műhelyszemináriumi vitaindítót tartottam az írásom témájához kapcsolódó tárgyokról. Ezúton köszönöm meg a következő előadásaimon résztvevőként megjelentek kérdéseit, hozzászólásait, amelyek számos meg gondolással segítettek a jelen írás létrejöttét. *Az európai arisztokrázizmustól a nemzeti demokratizmusig. A filozófiai kommunikáció szerkezeti és nyelvi átrendeződése a 18–19. század fordulóján* (előadás a Magyar Tudomány Napja alkalmából az ELTE BTK *Nyelvek között* című konferenciáján, 2011. november 24-én). *A nemzeti filozófia fogalma* (előadás az MTA Filozófiai Kutatóintézetének szemináriumán, 2011. november 28-án). *A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában* (előadás az MTA BTK Filozófiai Intézete Filozófiatörténeti Kutatócsoportja által szervezett *Identitások és váltások* című konferencián, 2012. december 6-án). *Propylaeumok a magyar filozófia történetéhez* (előadás az MTA BTK Filozófiai Intézetének szemináriumán, 2013. március 19-én).

¹ A *lényegileg vitatott fogalom* (*essentially contested concept*) a modern politikafilozófia terminusa. (A kifejezés első előfordulását lásd: Gallie 1956.) Ezen elgondolás szerint bizonyos (politikai) diskurzusok sajátosága, hogy alapvetően eltérnek éppen a diskurzus tárgyát képező alapfogalmak értelmezésében úgy, hogy az eltérés nem feltétlenül fejeződik ki explicit módon megfogalmazott, racionálisan megvitatható definíciókban. A nemzeti filozófia jelenségének vizsgálatára, mint olyanra, amely szorosan érintkezik az egykorú politikafilozófiai szövegekkel és a korra vonatkozó politikai eszmetörténettel, különösen alkalmasnak tűnik ennek az eredetileg a mai politikai diskurzusra vonatkozó terminusnak az alkalmazása.

laszthatatlan a filozófiai nyilvánosság szerkezetváltozásától, így kiváltképpen alkalmasnak tűnik arra, hogy vezérfonálul szolgáljon kutatásunknak, amelynek kezdőpontját és záró dátumát a modern magyar filozófiai nyilvánosság megszületése (a Kant-vita kezdete, 1792) és annak hosszú időre való megszűnése (az *Athenaeum* megszüntetése, 1947) adja.² A téma vizsgálata során magának a jelenségnek a történeti rekonstrukciója mellett ki kell térnünk arra a módra, ahogyan e fogalom a magyar művelődéstörténetben jórészt feldolgozatlan, reflektálatlan *emléknyomként* jelenik meg,³ jelentős befolyást gyakorolva a filozófiatörténet-írásunkban divó módszerekre, dacára a közelmúlt jelentős kutatási eredményeinek (utóbbiakra később részletesebben visszatérek). Mindemellett el kívánom kerülni azt a csalóka látszatot, amely szerint a nemzeti filozófia programja pusztán a kulturális fél-periféria viszonyaiból adódó sajátos magyar zsákutca. Ehelyett inkább a jelenségnek a filozófiai nyilvánosság európai szintű szerkezetváltozásába, a megváltozó és elbonyolódó nyelvi környezetbe való beágyazottságára, valamint a közép-európai párhuzamokra igyekszem helyezni a hangsúlyt.

A továbbiakban először a nemzeti filozófiai narratívum első megjelenését kísérelem meg rekonstruálni a filozófiatörténet-írás történetén belül, természetesen magyar példákat állítva a középpontba, a nemzeti szintű filozófiai kánonképzés korabeli sajátosságainak kiemelésével, elkülönítve az első pillantásra hasonló, ám merőben más funkciójú elbeszélésektől. Ezután a *nemzeti filozófia* jellemző értékeléseit tekintem át a nemzeti kultúra vonatkoztatási rendszerén belül, mintegy visszafelé olvasva a történetet olyan 20. századi jelenségek kritikájától kezdve, amelyeknek tárgyunkkal való összefüggését csak a történeti analízis teszi világossá, egészen a jelenségnek a keletkezése korában betöltött művelődési és eszmetörténeti funkciójának, jelentőségének a rekonstrukciójáig.

² *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című, vezetéssel folyó OTKA kutatási programról van szó (K 104643), amelynek keretében a jelen kötet napvilágot lát.

³ Az *emléknyom* fogalmát Jan Assmann vezette be a kulturális emlékezet szerkezetét elemző írásaiban. Az emléknyomok kutatása, az *emlékezettörténeti* vizsgálat során nem elsősorban annak az eseménynek a rekonstrukciója a cél, *aminek* az emléknyomát vizsgáljuk, hanem annak a *funkciónak* a leírása, amelyet a vizsgált emléknyom az adott társadalom emlékezetgazdálkodásában betölt. Ahogyan Assmann fogalmaz, „[a]z emlékezettörténeti kutatás célja nem az, hogy a hagyomány esetleges igazságait megtudja, hanem hogy ezeket a hagyományokat magukat is a kollektív, illetőleg kulturális emlékezet jelenségeiként tanulmányozza [...] az emlékezettörténet feladata abban áll, hogy kielemezze a hagyomány mitikus részeit, és felfedje rejtett szándékait” (Assmann 2003: 24–25). Az *emléknyom* terminus (*Gedächtnisspur*) az angol nyelvű mű (Assmann 1997) következő évben megjelent német verziójának (Assmann 1998) alcímében jelenik meg először. Assmann terminusa és szemléletmódja alkalmasnak látszik olyan, az ő eredeti témáitól meglehetősen távoli kulturális jelenségeknek a vizsgálatára, mint a „nemzeti filozófia” 19. századi fogalma és annak utóélete a nemzeti kultúrában.

1. A nemzeti narratívum első megjelenése a filozófiatörténetben

A filozófiatörténet-írás mint önálló tudományos vállalkozás először ugyan latin nyelvű könyvekben jelenik meg a 18. század derekán, nem marad azonban érintetlenül a filozófia ebben az időben, ám országonként több évtizedes eltéréssel, egyenetlenül lezajló nyelvválásától. Az új diszciplína, mire intézményes pozíciókat szerez, kidolgozza módszertanát, és maga is részdiszciplínákra kezd szétválni, már a kiépült 19. századi nemzeti kultúrák fogalom- és intézményrendszerének részeként működik. Természetesen a német kultúrával, a klasszikus német filozófiának a német nemzeti művelődésben betöltött szerepével való összefüggések adják a leglényegesebb szempontokat a filozófia historiográfiájának a további történetében, e kérdés azonban kívül esik mostani vizsgálódásunk tárgyán. A jóval kisebb terjedelme következtében könnyebben áttekinthető magyar filozófia esetében azt látjuk, hogy az egyes műveltségterületek és tudományágak intézményesülésének töretlen sorát a budapesti filozófiatörténeti katedra megalapítása koronázza meg, amelynek első professzora, Alexander Bernát természetszerű kötelességének érzi, hogy akadémiai székfoglalójában a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyának tisztázására vállalkozzék (Alexander 1893). A filozófiatörténet mint diszciplína összekapcsolása a nemzeti kultúra kérdésével mai szemmel talán furcsának, erőszakoltnak tűnik, a 19. század embere számára viszont, úgy látszik, ez számított a természetes beállítódásnak. Alexander számára a székfoglaló előadás témaválasztása nem csupán közéleti, szakmapolitikai gesztus volt ugyanis, hanem egyben jó alkalom arra, hogy saját filozófiatörténeti, szakfordítói és terminológiafejlesztő tevékenységét egyszerre helyezze el az egyetemes filozófia és a nemzeti művelődés vonatkoztatási rendszerében. Értelmezése szerint e tevékenységek révén magunkhoz asszimiláljuk, magyarítjuk, a nemzeti kultúra részévé is tesszük a magyarra fordított és magyar nyelven értelmezett klasszikusokat, miközben az így épített magyar kultúrát is jobban beágyazzuk európai kontextusába.⁴ Alexander életműve a *filozófiatörténetnek* a nemzeti műveltségben elfoglalt helyére példa, a magyar filozófia történetírásában megnyilvánuló kánonképzés sajátosságaira régebbi, a reformkorra visszanyúló példákig kell visszanyúlnunk.

Amikor a 19. században megjelenik az a kíváncsi, hogy a kulturális nemzetépítés folyamatának részeként Közép-Európában a helyi filozófiai hagyományoknak is nemzeti narratívumokban beszéljék el, látszólag könnyű a feladat, hiszen az előző század ismert, a felsőbb iskolákban elterjedt filozófiatörténeti összefoglalásai is tartalmazznak hasonló elemeket. Az e téren talán legfontosabb

⁴ Alexandernek a filozófia klasszikusainak fordítására vonatkozó programjáról néhány évvel ezelőtt bővebben értekeztem (Mester 2006a).

munka (Brucker 1742–1744)⁵ bevezető fejezeteiben jellemző módon sorra veszi a káldeusok, egyiptomiak, kelták, germánok és szkíták bölcsességét, hogy ezek után térjen rá a görögök, majd a rómaiak filozófiájára, majd a középkoron keresztül egészen saját koráig vezesse el olvasóját. A mai szemmel első pillantásra proto-nemzeti filozófiák sorozatának tűnő filozófiatörténet azonban százada olvasójának még mást mondott. Ami ma proto-nemzetek bölcseléseinek tűnik, az valójában a gondolkodástörténet fázisainak sorozata, amelyet a szerző egy-egy meghatározott kultúra teoretikus teljesítményével, mint a korszak csúcspontjával példáz. A proto-nemzetek gondolkodásának tárgyalása többé-kevésbé időben is egymást követő korszakokat vesz sorra, nem pedig egymás mellett létező kultúrák egymással összevethető teoretikus sajátosságait. Valójában nem proto-nemzetek, hanem egymást váltó civilizációk gondolkodástörténetéről van szó, a *translatio studiorum* középkori gondolatának felhasználásával. Embrió-nális formája ez a tárgyalásmód annak a szemléletnek, amely majd a következő században, Hegel filozófiatörténeti előadásaival nyeri el kidolgozott formáját. E filozófiatörténeti tárgyalásmódnak régi, utoljára éppen a 18. századi filozófiatörténeti összefoglalásokban megjelenő toposza a *barbárok filozófiájára* vonatkozó vélekedések rendszere. Az elgondolás részben vallási antropológiai megfontolásokkal függ össze, melyek szerint a bölcselkedés képességének egyidősnek kell lennie az emberiséggel, és Ádámtól kell származnia. (Az elképzelés az Ádám bűnbeesés előtti és utáni bölcsességére vonatkozó kombinációk sorát eredményezte, amelyek a 18. század filozófiatörténeteibe tételesen már nem kerültek bele, de szellemi háttérként még jelen vannak.) Másrészt a görög-latin műveltségen kívüli népek (a barbárok) ősi bölcsességéről szóló klasszikus görög elképzelések ihlették e fejezeteket,⁶ összefüggésben a 18. században a

⁵ Brucker munkássága az új tudományként jelentkező filozófiatörténet-írásnak az európai filozófiai élet nyelvváltásába való bekapcsolódását is példázza. Miközben itt hivatkozott fő művét latinul írta, az összeállított anyag rövidített, olvasóbarát, sokszor a közvetlen iskolai felhasználás szükségleteihez igazított változatainak egy részét már ő maga adja ki németül, majd halála után sorra jelennek meg a különböző latin verziók német fordításai, illetve az anyag önálló német nyelvű feldolgozásai. (A munkának latinul is áttekinthetetlen bőségben jelentek meg átdolgozásai, kivonatai. Kisebb számban a szerző tudtával és közreműködésével, de többnyire szabadon használható közkinccnek tekintve az anyagot, jóval Brucker halála után is. Az egyik latin nyelvű, magyar szerkesztésű kivonatos kiadást például sokáig tankönyvként használták a magyar református kollégiumokban, különösen Erdélyben.)

⁶ A *barbár filozófia* toposza a görög kultúrában olyan, a klasszikus korban megfogalmazódott ismert nézetekre támaszkodhatott, mint az ősi egyiptomi bölcsesség iránti tisztelet, illetve egyes kivételesen bölcs szkítákról szóló legendák, azonban csupán a hellenizmus kori „globalizáció” körülményei között kezdett a kifejezés fontos elméleti problémát jelenteni. A toposz Theophrasztosz egyik töredékének tanúsága szerint (Porph. *De abst.* II. 26) már a hellenizmus kezdetétől összekapcsolódott a zsidó vallási nézetek megítélésével. Ezt a vonalat viszik tovább az első jelentősebb keresztény apolo-

német kultúrában is egyre inkább elharapódzó Egyiptom-mániával.⁷ A filozófia ekkortájt megszokott iskolai tárgyalásmódja, amely a filozófiatörténeti kézikönyvek szerkezetét is meghatározta, szintén kedvezett a *barbár filozófia* mint önálló téma megjelenésének. E hagyományban az antik doxográfia mintájára a filozófiai nézeteket korlátozott számú tézismondat rendezett rendszereként tárgyalták,⁸ és ezek forrásaként ugyanúgy megfeleltek másodkézből származó beszámolóknak, mint a filozófusok eredeti szövegei. Onnantól kezdve azonban, ahonnan normává vált a filozófiai rendszerek szövegeken alapuló ismertetése, a szükségképpen szövegek nélküli barbár filozófia – beleértve ebbe a körbe a „káldeus” és egyiptomi gondolkodást is, melyeknek a szövegei ekkor még nem voltak a tudomány számára hozzáférhetőek – elveszítette a jelentőségét. (Brucker munkássága e kérdésben is korszakhatárra esik: gyakorlatilag ő tárgyalja utoljára komoly témaként a *barbár filozófiát*, amit nem tehetne meg, ha ezekben a fejezetekben ugyanolyan forráskezelési normákat alkalmazna, amilyeneket a görögöket tárgyaló részekről kezdve érvényesít.)⁹ A *barbár filozófia* fogalma el-

géták, Jusztinosz és tanítványa, a szír Tatianosz, aki Mózes elsőbbségét igyekszik bizonyítani Homérosszal szemben, és az egész görög műveltséget, beleértve a filozófiát, az ószövetségi vallási kultúra erkölcsileg romlott utánezataként értelmezi. Szóhasználatában a *barbár filozófia* maga az ószövetségi zsidóság gondolkodását szervesen folytató kereszténység, még ha görög nyelven fogalmazódik is meg, míg *görögnek* csak a vallási és mitológiai hagyományt is megőrző helléneket nevezi. Ezekhez a gondolati gyökerekhez nyúlunk vissza a 18. századi filozófiatörténet-írás *barbár filozófia* toposza, nem függetlenül első jelentős képviselőinek személyes keresztény hitétől. A toposz későbbi magyar használata szempontjából különösen érdekes az, hogy már az ókoriak is összevetik a kifejezés két kulturális forrását, a görögöknek a szkítákhoz és a zsidókhoz, illetve az őket folytató keresztényekhez való viszonyát. „Ha nem nézitek le a szkíta Anakharsiszot, most se méltatlankodjatok, amikor felszólítunk benneteket: A barbárok törvényeinek [az Ószövetségnek, és az erre épülő Újszövetségnek] követését tanuljátok meg!” (Tatianosz 1984: 327–328; a 12. fejezet 12. része). Megfigyelhető, hogy míg az ókori apologeták és a 18. század német filozófiatörténet-írói számára e toposzhoz kapcsolódóan a hellén kultúra és a zsidó-keresztény hagyomány egymáshoz való viszonya az izgalmas kérdés, addig a romantika korának magyar kultúrájában a szkítákra való utalások lesznek lényegesek.

⁷ A kérdést részletesen tárgyalja (Assmann 2013).

⁸ Ferencz Sándor így jellemzi ezt a módszert: „[Brucker] talán először jut arra a filozófiatörténeti szemléletre, hogy filozófiai rendszereket tézisek együttesének tekintsen, melyeket az is egybekapcsol, hogy ugyanaz a filozófus mondta őket. Egy-egy filozófia számozott tételek sorozata lesz. Például Arisztotelész logikája 53, természetfilozófiája 57, metafizikája 32, etikája 41, lélektana pedig 28 tétel. Így áll elő Arisztotelész, 211 tételre szétszerelve” (Ferencz 2012: 126).

⁹ Lucien Braun így értékeli a német filozófiatörténet-író munkásságának idevonatkozó szövegeit: „Brucker átveszi ezt a keretet [a filozófia görög és nem-görög, utóbbin belül héber és barbár gondolkodásra való felosztását], továbbfejleszti a filozófia özönvíz előtti kezdeteinek irányába, és a filozófia abszolút zérópontja mellé két kitüntetett pillanatot vesz föl: a vízőzönt és a reformációt. [...] Bruckernek nem sikerült a *Historiából* kiik-

méletileg ezután is tovább létezett ugyan, mint az emberi gondolkodás szükség-szerű korszaka, egyre kevésbé volt lehetséges azonban a filozófiatörténet-írás normái szerinti tudományos állítást tenni rá.

A 18. század továbbra is közkézen forgó kézikönyveinek barbár filozófiára vonatkozó fejezetei azonban kapóra jönnek a 19. század feltörekvő nemzeti kultúráiban jelentkező, a filozófia nemzeti narratívumát megalkotni kívánó historiográfusoknak, akiknek a szövegeiben e régi toposzok már egészen más funkcióban tűnnek föl. A magyar reformkorban jó példája ennek Almási Balogh Pál filozófiatörténete (Almási 1835). Almási érzékelhetően éppen az írása más részeiben is felhasznált Brucker fő művének bevezető, a barbárok gondolkodásáról szóló fejezetein bátorodik föl. Pályamunkája *első cikkelyében* citálja a szkíta bölcsekre, Abariszra, Anakharsiszra, Toxariszra és Zalmoxiszra vonatkozó fontosabb antik görög hagyományokat, amelyeket a hagyományos magyar történeti tudatból és Horvát István akkoriban újnak számító elképzeléseiből származó azon elgondolásokkal kapcsol össze, melyek szerint a szkíta nép a magyarok őse, legalábbis őseiknek egyike (Horvát 1825). Ennek alapján a magyarok az örökösai a szkíták bölcseletének is, amely szorosan összekapcsolódik a görögökével. A gondolatot még meg is toldja Horvát István nyomán, a szkíta bölcselet hagyományát kiterjesztve az egész görög cinikus iskolára, kihasználva, hogy az iskola több neves képviselője a görög világ barbár határvidékén született, így könnyen feltételezhető, hogy legalább részben idegen származásúak, s ez jól illeszkedik ismert provokatív civilizációkritikai magatartásukhoz. A „vadember” kora modern toposzának az antikvitásba való visszavetítéséről van szó, amely sémában például Diogenésznek a természet követésén alapuló civilizációkritikája egyszerűen a görög kultúra *szkíta szemszögből* megfogalmazott bírálatává válik. Horvát István Almási Balogh Pál által egyetértően idézett etimológiája szerint maga a cinikus iskola eredeti görög, ironikus önelnevezése, a *künikosz* vagy *küön* (’kutyálgató’, ’kutya’) alapítóinak és fő képviselőinek *kun* származására utal, amely népnév természetesen a szkítának és magyaroknak is nevezett etnikumot jelöli.¹⁰ A bíráló bizottság

tatnia a barbár, vagy a keleti filozófiával foglalkozó fejezeteket. Ezek a filozófiák, mivel nem a definiált elveken nyugszanak, szigorúan logikai értelemben nem valódi filozófiák, Brucker mégis megtartja, és olyan részletesen tárgyalja őket, ahogy az a kutatás 1742-ben adott állapotában lehetséges” (Braun 2001: 140).

¹⁰ „Horvát Istvánnak messze terjedő históriai vizsgálódásai ’s felfedezései szerint, a’ scythia philosophusok’ körébe tartoznak, a’ régi világ’ bölcsei közzül a’ finom műveltségű ’s nemes lelkű *Antisthenes*, *Socrates*’ tisztelője ’s barátja, a’ cynica (cunica, basilica, kún) secta’ vagy iskola’ alapítója, az erény’ legtulságosb magasztalója, kit a’ régi világ egyszerű kutyának (*haploküön*) vagy kúnnak nevezett; a’ különösségeiről ’s mardosó elmésségéről esmeretes sinopei bölcse, *Diogenes*, ki magát *küön*-nak (canisnak, kúnnak) nevezi” (Almási 1835: 5. A szövegben előforduló, az eredetiben görög betűvel szedett szavakat átírtam latin betűre). Az szöveg folytatásában további tizenöt, szerinte szkíta származású

(Kállay, Szalay és Szilassy, akkoriban a filozófiai osztály rendes tagjai) Döbrentei Gábor jegyezte megbeszélésén a résztvevők nyugtázták, hogy a pályázó a nyomdába adott változatban a bírálók útmutatása alapján számos részletet javított, kiegészített a pályázatra beadott kéziratához képest, ezzel a bevezetővel azonban láthatóan a bírálóknak nem volt semmilyen gondjuk, sőt pozitívan utalnak rá a pályázati döntés indoklásában is. Úgy tűnik, mind a pályázó, mind a bírálók és nyilván maga a pályadíjat meghirdető Tudós Társaság is valamilyen funkciót tulajdonított a bölceleti östörténetnek a filozófia megírandó nemzeti narratívumán belül. Nehéz rekonstruálni a szövegből ezt a funkciót, hiszen Almási Balogh már a téma felvezetésekor óvatosan megkülönbözteti a szűkebb értelemben vett filozófiát a magasabb szintű közgondolkodástól, és csak az utóbbit tulajdonítja szkítáknak, mint a magyarok őseinek;¹¹ majd a cikkely lezárásakor az egész bölceleti östörténetet mintegy elveszett hagyományként értékeli,¹² hogy a következőben gyakorlatilag újrakezdje a történetet onnan, ahonnan kezdve valóban adatok alapján lehet nemzeti keretben filozófiatörténetet írni. Ez a pont az ezredforduló körül megújuló európai szellemi élet hatása a nyugati keresztény közösség új királyságára, Magyarországra. Mégis kihüvelyezhető a szövegből két különböző, ám egymással összefüggő funkció. Az egyik a *barbár filozófia* ekkor már anakronisztikus toposzából kiindulva bekapcsolni a most megfogalmazandó nemzeti narratívumot az európai gondolkodás történetébe, mindjárt a gyökerekhez, a szókratikus iskolákhoz kapcsolódva, ködbe vesző *alapítási történettel* felruházva a még csak most megalkotandó tárgyat, a magyar filozófiát. (A *barbár filozófia* fogalmának a szerző által is érzett anakronizmusa magyarázza a megfogalmazás óvatosságát, amelyre főntebb utaltam.) Eljárása hasonló a középkori magyar krónikairadalomban kialakult módszerhez. Ott a politikai közösség történetét kellett az európai kultúrkörben elismert keretelbeszéléshez, a Szentíráshoz igazítani, elkerülvén, hogy a *semmiből jött* nemzetként jelenjenek meg a honfoglalók. Így lett Nimród a magyarok bibliai őse, függetlenül attól, hogy az

filozófust sorol föl a görög filozófia történetéből, jellemző módon többnyire cinikusokat, rajtuk kívül mindössze egy hedonistát és egy szofistát.

¹¹ „A’ Scythák nem voltak ugyan philosophusok, mint Brucker mondja, de az igazságnak, szivességnek ’s erénynek nemzetséges bélyege megkülönbözteté őket” (Almási Balogh 1835: 4).

¹² „Ha szinte ezen kijelelt férfiak’ élettörténete a’ régiség’ mesés homálya miatt, igen bizonytalan adatokon épül is, az minden esetre hihető, hogy a’ görög philosophia’ sugári elhatottak régi apáink’ lakhelyébe is, ’s hogy ennek gyümölcsei részszerint azon társasági rendelkezések ’s törvényszabások, mellyeknek váza mostani polgári szerkezetesünk’ alapját teszi. Később, midőn Róma meghódította Görögországot ’s ennek művész munkái, képszoibrai ’s edényeivel együtt a’ philosophia ’s tudományos míveltség is a’ Rómaiak’ martalékjává lőn, egész Ázsiát mély homály fedé ’s az értelmi kitünések ritkábbak lettek” (Almási Balogh 1835: 5–6).

eredeti elbeszélésben milyen képzetek kapcsolódtak személyéhez. Almási Balognál Horvát István nyomán, az akadémikus bírálók jóváhagyásával a szkítává avatott cinikusoknak van hasonló szerepe. Azonban, ahogyan a krónikákban Nimród bibliai jellemvonásait nem öröklik a magyar őstörténet „fejedelmi személyei”, a magyar filozófiának sem lesz a továbbiakban kötelező tartalmi sajátja Diogenész civilizációkritikája. Nem lehet azonban nem észrevenni a szövegben az ősi bölcsesség felmutatásának másik, a filozófiai kánonépítéstől távol eső, a kulturális nemzetépítés 19. századi programjának más pontjaihoz azonban szorosan kapcsolódó szerepét. Ez az *ősi alkotmányra* való folyamatos hivatkozásnak, a magyar politikai élet egyik legfontosabb, koronként és politikai táboronként váltakozó tartalmú toposzának alátámasztása az éppen csak megszülető nemzeti filozófiai kánon segítségével. E megfontolás szerint ősi alkotmányunk teoretikus szempontból azért értékes, mert a görög filozófia forrásvidékeire visszanyúló eszméken alapul, jóllehet ezek ma már csak ködösen élnek tovább a magyar közgondolkodásban; azonban tudatosíthatók és továbbfejleszthetők a kulturális nemzetépítés projektjén belül.

2. A nemzeti filozófia mint lényegében vitatott fogalom

A *nemzeti filozófia* fogalmának hagyományos történeti tárgyalása a magyar filozófiatörténet-írásban Erdélyi János sajátos, herderi eszmékkel átszőtt hegelianus gondolkodásán alapul. Közismert megállapítása szerint – amelyet a *hegeli pör perújrafelvételeként* megélt emlékezetes, az ötvenes években lefolytatott vitában fogalmazott meg – miközben az érzések, szemléletmódok és attitűdök, valamint ezek kifejeződései a művészet különböző ágaiban a *különöst* képviselik, ezért a gyakorlatban lehetnek nemzetiek, sőt, csak ilyenek lehetnek, addig az emberi gondolkodás, és ennek terméke, a filozófia az *egyetemes* megnyilvánulásaként értelmezhető, így közvetlenül az emberiséghez tartozik, nemzeti jelleg nélkül. Erdélyit e gondolata nem zavarja meg sem abban, hogy a magyar filozófia történetét önállóként elgondolható narratívumként kísérelje meg elbeszélni – e vállalkozása teszi filozófiatörténet-írásunk egyik legjelentősebb 19. századi úttörőjévé –, sem pedig abban, hogy véleményt nyilvánítson kora és a jövő *magyar* filozófiai életének kívánatos tartalmi jellemzőiről, ami csak a filozófia nemzeti sajátosságának rejtett előfeltételezésével lehet értelmes kijelentés. E kívánatos tartalom nála természetesen a hegeli alapokon nyugvó bölcséleti részdiszciplínák kidolgozása, a gondolat egyetemességének és a nemzeti kultúra partikularitásának az összhangját pedig az biztosítja, hogy a magyar nyelvben, amelyre építve kell kifejlesztenünk a magyar filozófiát, eleve hegeli tartalmak jelennek. Erdélyi szerint magyarul beszélve ösztönösen hegelianusok kell, hogy legyünk, és mivel ez egybeesik a filozófiai igazsággal, nemzeti szellem és egyetemes racionalitás között nem is lehet ellentét.

Erdélyi gondolatának értékelésekor a 19. század közepe gondolkodásának két vonására is jó visszaemlékezünk. A művészet egyértelmű nemzeti jellegéről szóló megállapítása különös fényben tűnik föl annak ismeretében, hogy jó fél-száz évvel azelőtt ez még korántsem volt általánosan elfogadott állítás, megfogalmazásának idején pedig már közismert Goethe *világirodalom*-fogalma, és lassanként megindulnak azok a szellemi mozgalmak, amelyekből később diszciplínaként is megszületnek az összehasonlító irodalom- és művészettörténetek. A másik oldalon a filozófiai gondolat egyetemességének a megfogalmazása sem olyan egyértelmű Erdélyi idejében, és különösen nem az a kortárs közép-európai hegelianizmusokon belül. A szomszédos kultúrákban éppen a hegeli történetfilozófia továbbgondolása képezi az alapját a saját nemzet világtörténelmi szerepe megfogalmazásának, és ezen belül sajátos gondolkodására, filozófiájára vonatkozó elképzeléseknek. A germán keresztény civilizáció korszaka után elkövetkező szláv világkorszakot megjósoló, Hegelből kiinduló elméletek sora születik ekkor a cseh Augustin Smetanától (Smetana 1850) kezdve a szlovák nemzeti klasszikus Ludovít Štúríg (Štúr 2012);¹³ azonban mind a magyar Hegel-követők, mind Hegel magyar ellenfelei figyelmen kívül hagyják ezeket a fejleményeket, leszámítva néhány éles kritikát (Szontagh 1850). Jellemző, hogy Pavel Hečko egy a német idealizmussal kapcsolatban álló lengyel messianisztikus gondolkodót népszerűsíteni kívánó írása (lásd Hecksó 1854) annyira visszhangtalan marad, hogy a szerző a későbbiekben soha többé nem publikál magyarul, és később a szlovák nyelvű gondolkodás egyik klasszikusává válik.¹⁴

Erdélyinek a fentiek alapján már megfogalmazásakor is problémás, ám művelődéstörténetünkben mégis ritkán megkérdőjelezett megállapítása, amely a hagyományos narratívum szerint végleg lezárta a vitát a nemzeti filozófia fogalmáról, mégis minduntalan fölbukkan a magyar eszmetörténet fontos fordulópontjain, az idő haladtával azonban egyre inkább kiszorul a szakfilozófiai közezből, inkább a társdiszciplínákban és a populárisabb közgondolkodásban jelentkezik. A két világháború közötti korszak magyar szellemi életében az egyre inkább a közérdeklődés fókuszába kerülő *nemzeti alkatdiskurzus* részeként jelenik meg a *nemzeti filozófia* toposza, amelyet ekkor már inkább *magyar észjárásként*, *magyar gondolkodásként* vagy *világnézetként* emlegetnek. (A korszak magyar és európai nemzetkarakterológiai irodalmáról lásd Kovács 2015.) A megváltozott, a szaknyelvtől távol eső szóhasználat nem csupán azt jelzi, hogy a toposzt egyre inkább a filozófia szakmai műhelyein kívül eső diskurzustérben vitatják, hanem a jelenség történetében először ad alkalmat arra, hogy a *magyar gondolkodás* specifikumának éppen feltételezett *filozófiátlanságát* tekintsék. A nemzetkarakterológiai irodalmon belül

¹³ Štúr itt hivatkozott, viszontagságos kiadástörténettel rendelkező munkájának kéziratával 1851-ben készült el.

¹⁴ Ezt az egyetlen, magyar nyelvű tanulmányát jegyzi csupán nevének magyarított alakjával.

megfogalmazódó nevezetes példája ennek a vélekedésnek Szekfü Gyula bírálata Prohászka Lajos *A vándor és a bujdosó* című esszéjéről. Szekfünek más kifogásai mellett elsősorban az esszének az ő szemszögéből filozófiai jellegű kifejezőmódjával van gondja. Eközben a korabeli olvasó számára is világos kellett, hogy legyen: Prohászka írásának stílusa, érvelésmódja igencsak távol áll attól, ami a korabeli magyar szakfilozófia bármelyik műhelyében, folyóiratában megszokott volt. Az állítólagos filozófiatlanságot némelyek pozitívként tárgyalják, mint az európai és különösen a német kultúrával szemben felmutatott újabb különbséget, mások negatívként, a már ekkor nagy hagyományú *elmaradottság-diskurzus* keretébe illesztve. Fájó hiányként, amelyet az egyik vélemény szerint mielőbb pótolni kell, a másik szerint belátni a pótlás reménytelenségét, és beletörődni kultúránk alacsonyabb rendű, provinciális mivoltába. A filozófiátlan magyar kultúra, a „hiányzó” magyar filozófiát „pótló” esszé, gondolati líra, a filozófiára „alkalmatlan” magyar nyelv 19. századi elemekből építkező toposzai ekkor harapóznak el szellemi életünkben, és hihetetlenül szívós kulturális *mémekként* azóta is hatékonyan akadályozzák a magyar filozófiai hagyományról folytatott értelmes szakmai diskurzus kialakulását, a szakmai eredmények kulturális transzferét. Ugyanakkor a háború előtti alkatdiskurzusnak a kor politikatörténetével való összefüggései hosszú időre szalonképtelenné tették magát a nemzeti filozófia kifejezést, főntebb felsorolt 20. századi szinonimáival együtt, visszahatva a 19. századot érintő kutatásokra is.

A terminus használatának kerülése azonban nem jelenti azt, hogy rejtett kánonképzési elvként ne hatna a magyar filozófiatörténet feldolgozása során fölmerülő, vagy éppen a magyar filozófiai élet kívánatos irányának meghatározásáról szóló, időről időre megélnékülő vitában. Közkeletű vélekedés szerint *magyar filozófia* mint önálló tárgyként is értelmesen elbeszélhető narratívum nem létezik, így szerzőinek nem lehet kánonja sem; mégis, minden jelentősebb magyar filozófiatörténeti munka azzal a kérdéssel szembesül – vagy éppen szerzője veti föl –, hogy a mű tárgya vajon alkalmas-e arra, hogy bekerüljön a valójában nem létező kánonba. Értelmezésem szerint e beállítódásban a *nemzeti filozófia* 19. századi fogalmának a 20. századi átértelmeződés elemeivel terhes, ám reflektálatlanul használt emléke kísért. Olyan elgondolásé, amelyről azt gondoljuk, hogy már régen sikeresen amputáltattuk kultúránk testéről, és ez így van jól. A továbbiakban először ennek a magyar filozófiai historiográfia módszertani zavaraiiban jelentkező *kulturális fantomfájdalomnak* a diagnózisára és lehetőség szerint való gyógyítására teszek kísérletet. Először számot vetek a nemzeti filozófia fogalmának jellemző tárgyalásmódjaival a magyar filozófiatörténet eddigi irodalmában, majd, mintegy a terep megtisztítása után, rekonstruálni igyekszem a terminus eredeti értelmét és az általa jelölt jelenség funkcióját keletkezésének korában, majd arra is kitérek, hogy miképpen változott meg, majd veszett el végleg ez a funkció, hogy mára pusztán a hazai filozófiatörténet érdekes szakkérdése maradjon.

3. A nemzeti filozófia a nemzeti filozófiatörténet-írásban

E ponton vissza kell térnünk Erdélyi János nézeteihez, ezúttal filozófiatörténeti munkássága kapcsán.¹⁵ Nagyívű magyar filozófiatörténeti vállalkozása, *A bölcsészet Magyarországon* (Erdélyi 1981) ugyan torzóban maradt, ráadásul éppen a bennünket leginkább érdeklő korszakokat feldolgozó fejezetek megírására nem maradt már ideje váratlan halála miatt, a mű tervezett beosztását, koncepcióját azonban még sikerült papírra vetnie. Elbeszélésében a magyar filozófia három korszakra oszlik. (1) Filozófiai *előkor* a kezdetektől Apácai Csere Jánosig, akinek magyar nyelvűségre való törekvésével és karteizianizmusával filozófiai életünk egyszerre ébred (nemzeti) öntudatára, és kerül összhangba a skolasztika utáni filozófiai modernitással. (2) Az Apácaitól az Akadémia megalapításáig tartó korszak. (3) Az Akadémia megalapítását követő jelenkor,¹⁶ melyben a végérvényesen magyar nyelvűvé vált és csúcspontjait is megalapító hazai filozófia immár öntudata teljes birtokában majd *maga írja saját történetét*. Erdélyi hegeli típusú elgondolásának láthatóan a lényegi részét képezi valamely sajátos lényegű, és éppen ezért önálló narratívumként értelmesen elbeszélhető *magyar filozófia*, amelynek, legalábbis 1825 óta, saját lényegére és történetére irányuló érvényes önreflexiója, önértelmezése van. Pontosan ez lenne annak a *nemzeti filozófiának* hegeli keretben megfogalmazott definíciója, amelynek létét viszont saját korának aktuális filozófiai vitáiban határozottan tagadja. A tagadás fő oka nyilván az, hogy a „magyar filozófia” egyetlen komolyan vehető korabeli filozófiai programja, Szontagh Gusztáv élesen Hegel-ellenes program. A nyíltan soha be nem vallott ellentmondás megoldása az lesz, hogy a *magyar* filozófia sajátos lényege éppen történetében, kánonjában van. Saját lényege melletti egyetemességét az biztosítja, hogy hiteles történetírója, Erdélyi révén egészen a hegeli eszméig, vagyis a történelem, egyben a filozófiatörténet végéig ível. Erdélyi János mélyen ellentmondásos megoldásának hatását későbbi filozófiatörténet-írásunkra nem lehet túlbecsülni. A nyelvi szempont alapvető kritériummá emelése, melynek révén a *magyar* filozófia azonossá válik a *magyar nyelvű* filozófiával, emellett a filozófia egyetemességigényéből eredő, a magyar filozófusokkal szemben elvárásként megfogalmazódó nemzetközi recepció igénye talán az a két legfontosabb, Erdélyi kánonteremtő tevékenységében gyökerező

¹⁵ Erdélyi munkásságát részletesebben elemzem a közelmúltban megjelent, ugyanennek a kutatási programnak a keretében készült írásomban (Mester 2014).

¹⁶ Erdélyi fiatalemberként, pályája elején már találkozhatott a Magyar Tudós Társaság filozófiai szervező- és kiadói tevékenységének első eredményeivel, így például a szaknyelvi kézikönyvek közül a matematikusoké után másodikként kiadott filozófiai műszótárral (1834).

tétel, amely nyilvánvalóan nem lehet *egyszerre* érvényes.¹⁷ A magyar filozófus vagy magyarul ír, és így nincs nemzetközi recepciója, vagy idegen nyelven, ami azonban a másik kritérium szerint kizárja a magyar filozófia köréből. Erdélyi sémáját nem meglepő módon a 20. század második fele marxista kánonalkotási kísérletei használják föl. Ahogyan Marxnak Hegel a filozófiai elődje, a magyar marxisták a legnagyobb magyar hegelianusban, Erdélyi Jánosban találják meg a „haladó hagyományt”, és jóval kevésbé támaszkodnak a század „naiv materialistáira”.¹⁸ Meglepőbb, hogy a magyar marxisták filozófiatörténeti elbeszélése milyen sok közös pontot mutat a két világháború közötti filozófusoknak a témába vágó megnyilatkozásaival. Nagy vonalakban elmondható, hogy a 18–20. század, illetve a még régebbi korok megítélésében konszenzus van közöttük, az eltérés éppen a két világháború közötti magyar filozófia megítélésében van, azonban ez is inkább az egyes személyek politikai megítélésén múlik, mint filozófiájuk tartalmi kérdésein.¹⁹

A *nemzeti filozófia* toposzának filozófiatörténeti értékelésében megkerülhetetlen Percz László néhány évvel ezelőtt megjelent monográfiája (Percz 2008). A kötet a téma 20. századi német párhuzamainak példálózó bemutatásával indít, majd Apácait voltaképpen csak mint afféle előtörténetet tárgyalva, valójában a magyar Kant-vitától (1792–1822) egészen a 20. század nemzeti alkatediskurzusáig, illetve annak Bibó István által elvégzett dekonstrukciójáig tartó bő másfél száz évet tekint a *nemzeti filozófia* egységes elbeszélésbe foglalható korszakának. (A kötetnek ez a szűkebben vett narratívuma gyakorlatilag egybeesik a jelen kutatásunkat keretező időhatárokkal, ezért is érdemes részletesebben megvizsgálni e korábbi, hasonló célkitűzésű tudományos vizsgálat eredményeit, menet közben kiderült buktatóit.) Percz vállalkozása nem tartja feladatának, hogy szigorú narratívumot dolgozzon ki. Az egymást témájuk időrendjében követő fejezetek, amelyeknek első szövegváltozata szinte kivétel nélkül önálló tanulmányként jelent meg először, inkább csak egymáshoz hasonló filozófiatörténeti jelenségeket példáznak, de nem állítják, hogy az előbbi és a

¹⁷ A nyelvi szempont kizárólagos igényű érvényesítése természetesen nem önállóan jelentkezett a magyar filozófiatörténet-írásban, hanem az irodalomtörténet, ezen belül Toldy Ferenc hatásának is betudható, legalább részben. (Toldy maga is szentel külön fejezeteket irodalomtörténetében az egyes korok filozófiai irodalmának.) Azonban, amíg a magyar irodalomtudomány régen meghaladta tárgyának ezt a 19. századi eredetű meghatározását, és a magyar latinitás újrafelfedezésével a nyelvi, a közköltészet új kutatási tárgyával pedig a kanonizációs szempontokat újraértelmezte, addig ez a fordulat filozófiatörténet-írásunkban a mai napig nem ment végbe.

¹⁸ A materialistaként értelmezhető magyar hagyomány kanonizálására egyedül Mátrai László tett komolyabb kísérletet (Mátrai 1961), ennek a munkának azonban sokáig inkább csak a tudománytörténetben volt folytatása (M. Zemplén 1998), a filozófiatörténetben kevésbé.

¹⁹ A témát bővebben érintettem régebbi írásomban, lásd: Mester 2007a.

későbbi eset között oksági, hatástörténeti összefüggés áll fenn. Percz koncepciójának alakulását, a szöveg formálódását közelről volt alkalmam végigkövetni a Bibó István Szellemi Műhely vitáin, később a tárgyban írott akadémiai doktori értekezésének opponense, majd a szóban forgó kötet kiadói lektora voltam. Több ízben, különféle módokon kifejtett bírálatomban azt hangsúlyoztam, hogy a *nemzeti filozófia* története nem áll össze egységes narratívummá még a Percz által célul kitűzött laza formában sem.²⁰ Ugyanakkor az sem igaz, hogy pusztán ugyanannak a toposznak a különböző szövegösszefüggésekben való, egymástól teljesen független emlegetéséről volna szó. Úgy tűnik, inkább az a probléma, hogy a szerző által feldolgozni kívánt korszak túl hosszú, és túl éles benne a vizsgált toposz funkcióváltása. Valójában nem esik szét elemeire a Percz által elbeszélni kívánt történet, csupán két különböző típusú narratívumra bomlik, amelyek, bár igen különbözőek, mégis közük van egymáshoz. Ha részletesebben megnézzük a kötet fő elbeszélését alkotó fejezetcímeket, témákat, azt látjuk, hogy azok egy jó darabig követik a magyar filozófiatörténet fő eseményeinek, kanonizált alkotóinak sorát, emellett kötődnek a szűkebben vett szakmai intézmények, az egyetemek és az Akadémia történetéhez. A magyar Kant-vita, az Akadémia filozófiai osztályának korai vitái, Szontagh és Hetényi egyezményes bölcselete, a hegelianusok, élükön Erdélyivel, majd később Böhm Károly és Alexander párhuzamos, de egymástól eltérő filozófiaképből táplálkozó tevékenysége nagyjából így és ilyen súllyal követné egymást minden magyar filozófiatörténetben. Az ezt követő fejezetekben azonban hiába keresnénk a kor szakfilozófiai intézményrendszerében domináns, hasonló formátumú alakokat. Az itt idézett írások a magyar kultúra fontos orgánumaiban, ám jobbadán a filozófiai szaksajtón kívül jelentek meg. Böhm és Alexander nézeteinek részletes ismertetése után arra számítanánk, hogy sorra kerülnek például a Böhm-iskola tagjainak a gondolatai, vagy megemlíttetnek az Alexander utáni korszak jelentősebb pesti professzorai. Ehhez képest Böhm legjelentősebb tanítványa, Bartók György csak filozófiatörténészként, a magyar karteziánusokról, Erdélyi Jánosról és főként mesteréről, Böhm Károlyról szóló írások szerzőjeként, illetve forrászövegek kiadójaként kerül említésre, a korszak egyik legnagyobb formátumú filozófusa, Pauler Ákos pedig Böhm Károlyról tartott akadémiai emlékbeszéde révén. Helyettük Imre Sándor, Palágyi Menyhért és Pekár Károly nemzeti kultúraépítési elképzeléseiről, Fülel Lajos nemzeti művészetre vonatkozó koncepciójáról, Karácsony Sándor szociolingvisztikai alapozású magyar észjárásáról,

²⁰ Úgy tűnik, ezzel a szöveg végleges verziójának sajtó alá rendezésekor, kötete előszavának megfogalmazása alkalmával számot vetett a szerző is. Mint írja, „[ez] a könyv voltaképpen egy kudarcról tudósít. [...] A kudarcot ugyanakkor, meggyőződésem szerint, elsősorban magának a tárgynak a természete magyarázza. A magyar »nemzeti filozófia« története ugyanis, ellentétben eredeti elképzeléseimmel, nem képez kontinuous tradíciót: diszkontinuous toposznak bizonyul csupán” (Percz 2008: 9).

Prohászka Lajos nemzetkarakterológiájáról, végezetül a mindezt dekonstruáló Bibó István munkásságáról olvashatunk értő elemzéseket. Percz valóban fontos szerzőket elemez, hőseinek kiválasztása azonban jól mutatja, hogy nagyjából az első világháborútól kezdve a magyar szakfilozófia fórumain a nemzeti filozófia nem létező témává vált, és ilyesmiről az ebben az intézményrendszerben mozgó filozófusok még magánemberként sem nagyon nyilatkoztak. A történet folytatásához ezért a két háború közötti magyar kultúra más nyilvánosságtereire kell figyelnie az elemzőnek, mint az I. világháború előtt. A 19. századi és az első világháború utáni, jóllehet hasonló témájú diskurzusokat a szakmai nyilvánosság eltérő tere, a különböző kulturális közeg annyira eltéríti egymástól, hogy a kettő egymással való összefüggésének a kimutatása is külön problémaként jelentkezik. A korábbira jó példa az, hogy 1847 nyarán még a filozófiai osztály ülésének a fő témája lehetett az Akadémián a nemzeti filozófia mint olyan definiálása és elhelyezése a bölcséleti diszciplínák rendszerében. A későbbi korszak jellemző eseménye a *Mi a magyar?* körkérdésre adott válaszsorozat, lényegében filozófusok részvétele nélkül. A megváltozott viszonyokat jól példázza Karácsony Sándor, a debreceni egyetem pedagógiai katedrájának betöltője, aki e pozícióból értekezik a magyar észjárás mibenlétéről, kirekesztvén abból azt a Böhm Károlyt, akit a szomszédos filozófiai katedrán Tankó Béla az egyetlen iskolaalapító magyar filozófusként tárgyal, és vezetése alatt sorra születnek a doktori dolgozatok a böhmi életműről.²¹

Percz valójában *visszafelé* olvassa a történetet, a Bibó által dekonstruált nemzeti alkatdiskurzus eredetét, gyökereit keresi a korábbi korok magyar filozófiatörténetében, így szemlélete nem is áll olyan távol attól, amit a jelen írás elején megjelöltem a kutatás céljaként. Annak kritikaként való felmutatásánál ugyanis, hogy két különböző, a 19. századi nemzeti filozófiáról és a 20. századi nemzeti alkatról szóló diskurzusról van szó, amely pusztán két narratívumban beszélhető el, izgalmasabb és gyümölcsözőbb vállalkozás azt megfogalmazni, hogy mégis, mi köti össze a kettőt egymással. Korábbi írásomban (Mester 2006b) amellet érveltem, hogy a közös funkció a közéletre való filozófiai szintű reflexió, valamiféle alkalmazott politikafilozófia igénye, ami a különböző korokban különböző módon és színvonalon valósul meg, nem függetlenül persze a nemzetközi hatásoktól sem. (Mindazonáltal tisztában kell lennünk azzal, hogy mindkét diskurzus jóval tágabb körét érinti saját kora szellemi jelenségei-

²¹ Karácsony Sándor kijelentése Böhmről annak a szövegrésznek a kontextusában fogalmazódik meg, amelyben saját, a magyar filozófia mibenlétére vonatkozó elgondolása geneziséét rekonstruálja. Jellemző módon ezt csak úgy tudja megtenni, hogy mindjárt szembeállítja azzal, amit ugyanazon egyetem ugyanazon karán a filozófusok évtizedek óta magyar filozófiának tartanak: „Akkor nyáron kezdett egyébként derengeni előttem, hogy van magyar filozófia, ha nincs is magyar filozófiai rendszer (mert a Böhm Károlyt nem tartom magyar filozófiai rendszernek)” (Karácsony 1985: 415).

nek, hogysem leírható lenne a politikafilozófia korabeli ideáltipikus funkcióival. A lehetséges közéleti szerep csupán a jelenségnyaláb legkönnyebben detektálható, a leginkább feldolgozott állapotú politikatörténettel jól párhuzamba állítható felszíni sajátsága ennek a komplexumnak.)

A két diskurzus összehasonlítása előtt azonban a továbbiakban először az elsőt szükséges történetileg rekonstruálni. Ehhez szükséges a téma elhatárolása néhány olyan jelenségtől, amelyek rendre együtt jelentkeznek a vizsgálat tárgyával, és – amint a téma filozófiatörténeti feldolgozásainak taglalása során más szempontból már szó esett róla – az interpretációk egy része is összemossa ezeket a *nemzeti filozófia* sajátságaival. Nem foglalkozunk tehát a továbbiakban a *nemzeti alkaldiskurzussal*, holott már az eddigiekből is világos, hogy az utóbbi jelenség bizonyos értelemben az előző folytatása. Nem azonosítjuk tárgyunkat automatikusan a *magyar nyelvű filozófiával*, bár tudjuk, hogy filozófiatörténet-írási hagyományunk jelentős része a filozófia nyelvi magyarosodásának folyamatát hajlamos összemosni a tartalmi magyarosodás igényével, jelentsen ez bármit is. Végezetül, a továbbiakban lehetőség szerint nem lesz szó az idézett filozófiai szerzők filozófiai művein kívül megfogalmazott politikai nézeteiről, illetve nemzeteszméjükről, bár előre tudjuk, hogy nem minden esetben különíthetőek el egymástól ezek az ugyanabban az elmében föllelhető eszmék. A különbséget Böhm Károly filozófiai és közpolgári magatartásának kettősségével lehet a legplastikusabban érzékeltetni. A kolozsvári professzor soha nem csinált titkot 1848-as függetlenségpárti elkötelezettségéből, ugyanakkor ez műveinek csak a felszínét érintette meg. A második házasságából született fiáról vezetett fejlődépszichológiai napló önkéntelenül is árulkodik a professzori lakásban uralkodó politikai légkörről. Az apai följegyzés szerint az éppen csak beszélni tanuló kisfiú huszárcsákóban vágat vadul hintalován, és fakardját fenyegetően suhogtatva kiabálja: „Abcúg Tisza István!” Az apai kommentár a naplóföljegyzéshez: hiába, a gyerek csak azt ismétli, amit leggyakrabban hall otthon. Ez a politikai elköteleződés azonban a filozófiai műveken belül csak olyan gesztusokban jelentkezik, mint a fő mű fordulatot jelentő harmadik, értékelméleti kötete előszavának demonstratív dátumozása 1906. március 15-ére, magában az előszóban pedig megemlékezés pár keserű szóban az alkotmányos válságról.²² Ezenkívül azonban egyetlen hivatkozás van a műben a magyar viszonyokra, az is általános érvénnyel megfogalmazva, az országot nem említve. Éles szemre valló, kemény hangon megfogalmazott megjegyzésről van szó az országgyűlési kontroll nélkül

²² „Hogy [művem] könnyen nem fog elterjedni, azt e mű első kötetének sorsából következtetem; hogy philosophiai irodalmunkra való hatását még élő szemeim meg fogják pillantani, azt különösen most; édes hazánk tépett erkölcsi és politikai viszonyai között, reményleni nem merem” (Böhm 1906: X).

hagyott hadügyek veszélyeiről a társadalmi érték tanáról szóló részben.²³ Böhm egész filozófiáján belül azonban a nemzetnek mint társadalmi entitásnak nincsen különösebb szerepe.²⁴

Böhm filozófiájának ismeretében kijelenthetjük, hogy a magyar filozófiai rendszer megteremtésére való törekvésének és politikai nézeteiben megnyilvánuló patriotizmusának kevés köze van egymáshoz. Radikálisan individualista társadalomfilozófiájában és etikájában a nemzetről, államról és társadalomról elmondottaknak pedig éppen semmi összefüggésük sincsen az előző kettővel. Böhmöt tehát, másokkal együtt mint a nemzeti filozófia diskurzusának részét így valamilyen más értelmezési keretben kell tárgyalni.

4. A nemzeti filozófia genezisének rekonstrukciója

A rekonstrukció során a filozófiai diskurzus szerkezetváltása, ezen belül az egyes elemek funkcióváltása érdekel majd bennünket elsősorban. Természetesen óhatatlan, hogy rendre bele ne ütközzünk a vizsgálat során éppen azokba a jelenségekbe, amelyekről az imént határoltuk el tárgyunkat. Emellett segítségül kell hívnunk a társdiszciplínáknak a vizsgált korra vonatkozó eredményeit úgy, hogy közben megőrizzük saját vizsgálatunknak és tárgyának az autonómiáját. A köztörténeti és az egyetemes filozófiatörténeti ismeretek természetszerű felhasználásán túl főként a nacionalizmuselméleteket, a nacionalizmustörténet eredményeit szükséges összevetni a saját diszciplínánkban, a magyar filozófia történetírásában máig felhalmozott ismeretekkel. A főnti diszciplináris megközelítések egymásra vetítésének távlati eredménye remélhetőleg az lesz, hogy át rajzolódna a magyar filozófiai hagyomány értelmezési keretei, elbeszélésében felértékelődne a közép-európai összehasonlító vizsgálat nyomán feltáruló vonások, ugyanakkor az egyetemes filozófiatörténet is árnyaltabb képet mutat majd

²³ „Ezeknek [a törvényhozó, bírói és végrehajtó hatalomnak] hasznossági mérlegelése a politika teendője. A védő intézmények amazoknak biztosítékai, *garantiái*. Azon intézmény pedig, mely a külsőben is képes megvédeni a tulajdont és az alkotó intézményeket, az *ultima ratio*, mindenkor a *fegyveres erő*. Azért nevétséges »államok« azok, a melyek a hadsereget teljesen az uralkodó kezére bizzák; mert ezzel összes garantiáikat egy ember önkényének szolgáltatják ki. Az angol alkotmány biztosítéka éppen az volt, hogy ezt elkerülte” (Böhm: 1906: 267–268).

²⁴ Nem kevés gúnnyal így fogalmaz: „Az aranyborjat körül tánczoló csak leplezett, reflectált, szégyenlős hedonisták, kiknél gyakran a lólábat a haza, az egyház, a társadalom, az emberbaráti szeretet, a magas célok mephistophelesi köpenykéje sem bírja eltakarni. És ha a naturalista kéjenczek számát az értelem meg is apasztotta, a reflectált kéjenczek hadát annyival inkább megnövesztette; s ezek élv helyébe aranyborjúnak a »sikert«, az »óriási, soha sem volt sikert« tették” (Böhm 1900: 20).

a közép-európai kutatási tapasztalat felmutatása révén.²⁵ A kutatás során nem csupán a nemzeti filozófiatörténetek értelmeződnek a nacionalizmustörténet és nacionalizmuselmélet fogalmi keretében, hanem a kölcsönhatásnak is tere van. A nacionalizmuselméletnek is hasznára lehet, ha filozófiatörténeti eszközökkel is számot vetnek annak a korszaknak a gondolkodásával, amikor a nemzeti kultúrának és a nemzetnek a megteremtése időről időre filozófiai programként is jelentkezett. A legnagyobb eredménnyel annak a belátása járhat minden érintett diszciplínában, hogy a vizsgált jelenségek az európai kulturális kommunikációs tér egyik legnagyobb eddigi szerkezetváltása körülményei között jelentkeztek. Ha elfogadjuk a nacionalizmuselmélet mára klasszikussá vált megfogalmazását arról, hogy *elképzelt közösségek kitalált hagyományainak* a modernitás kihívására válaszként való megfogalmazásáról van szó (Anderson 1993); akkor nem lehet közömbös számunkra sem az, hogy milyen szerkesztőségekben, milyen típusú könyvek és folyóiratok lapjain konstruálták meg e hagyományokat; sem pedig az, hogy e tevékenység részeként jött létre a *nemzeti filozófia* fogalma is, amelynek elkötelezettjei utóbb a nemzetépítés egészét filozófiai programként fogták föl, illetve visszatekintve próbálták történetfilozófiai keretben értelmezni a fejleményeket.²⁶ A helyzet jellemzésére alkalmazott kifejezésekből – *konstrukció; konstruált, kitalált hagyomány* – tudatos törekvésre, a megalkotandó kulturális alakzatok gondos előzetes megtervezésére lehet következtetni. Jól lehet a tárgyalandó korszak későbbi évtizedeiben egyre inkább van példa ilyen tudatosan konstruált, reflektált törekvésekre is, ez a tudatos viszonyulás jellemzően inkább csak utólagos visszatekintésként jelenik meg. Ismét emlékezetünkbe idézván Erdélyi János magyar filozófiatörténeti műveinek megállapításait, érdemes tisztázni, hogy a reformkorra visszatekintő Erdélyi szemszögéből látszik úgy, hogy az Akadémia megalapításától kezdve az öntudatra ébredt magyar filozófia immár a saját történetét írja, és nem a reformkori Akadémia filozófiai életének részeseként fogalmazza ezt meg korábban, mint a filozófiai osztály *célját*. A század közepének igencsak öntudatos győzelmi jelentései és nagyívű kultúratervezési spekulációi, valamint a modernizáció új nemzeti kultúráinak konstruált voltára való első kutatói rácsodálkozás, és annak a lecsapódása a megtalált terminusokban elfeledteti velünk azt az eredeti, Közép-Európában a hosszú 19. század elején, másutt jóval előbb vagy később bekövetkezett kommunikációs fordulatot, amelynek eredményeképpen gyakorlatilag akaratlanul állt elő a filozófia nemzeti szintű diskurzustere. Annyira nem volt az új helyzet valamely tervezett cselekvés eredménye, hogy a kortársak jó ideig határozottan

²⁵ Erről részletesebben lásd ugyanennek a kutatási programnak a keretén belül elkészült korábbi írást (Mester 2012). A közép-európai filozófiatörténeti összehasonlító kutatásoknak a nemzeti filozófia fogalmára reflektáló egyik első eredményét lásd (Mészáros 2008).

²⁶ Idevonatkozó elgondolásmat bővebben lásd (Mester 2011).

zavarban voltak: nem tudták teoretikusan besorolni az új kommunikációs térben létrejött szellemi termékeket, és bizonytalanok voltak abban is, hogy milyen szabályok szerint mozogjanak ebben az új térben. A következőkben mindenképp elött ezt a kommunikációs átmenetet igyekszem vázolni.

A magyar tudományosság nyelvi átrendeződése nagyjából szinkrón jelenség az egykorú európai folyamatokkal. Bár történetírási hagyományunk a visszamaradottság jeleként tárgyalja a Magyarországon hosszú ideig fennmaradó domináns latinnyelvűséget, valójában nem lehet a történetet úgy elbeszélni, hogy a fejlettebb nyugati régiók tudományosságának korai nemzeti nyelvűvé válását állítjuk szembe a keletiekben megcsontosodó latin írásbeliséggel. A *felsőoktatás világában* fontos, és a magyar kultúrára jelentős hatást gyakorló kivétel például Hollandia, ahol a latin körülbelül addig őrzi meg domináns pozícióit, mint a magyar református kollégiumokban, amelyek nyelvi magyarosodása nyilván nem független a holland mintától. A folyamat hosszú, és nem egyenes vonalú, akkor is körülbelül két évszázadról van szó, ha leszűkítjük filozófiatörténetünkre. A történet Apácai magyar nyelvű írásaival kezdődik, akit a 19. századtól kezdve rendszeresen a lipcsei Thomasiusszal, a német nyelvű filozófia úttörőjével hasonlítanak össze, mint a németekénél *korábbi* anyanyelvű filozófia bizonyítékát, és eltart egészen Schelling emlékezetes, 1834-ben írott leveléig az MTA számára, amelyben bajor akadémiai elnökként, egyszersmind a magyar akadémia frissen megválasztott külső tagjaként a magyar mellett az akadémiai kiadványok párhuzamos latin nyelvű publikálását javasolja.²⁷

²⁷ „[A]z ugyan szerfölött méltó az Önök közismert hazaszeretetéhez, hogy túl sokáig elhanyagolt nyelvüket sem teljesen kivesszi, sem elszegényedni nem hagyják, mindazonáltal semmi akadályja nincs annak, hogy a hazájuk nyelvén megjelent értekezéseket latin fordításban közzétegyék” (Vieweg–Rühling 1995: 579; fordította Kendeffy Gábor). Schelling ezt még teljes komolysággal javasolhatta. Azt nyilván érzékelte, hogy a magyarországi tudomány németesítését szorgalmazni visszatetsző lenne a reformkor közegében, a latin viszont még mindig működőképes alternatívának tűnt. (A latinnyelvűséget javasoló levelet Schelling maga is latinul írta.)

Természetesen későbből is lehet idézni hasonló tanácsokat, ezek azonban már egyre inkább *ad absurdum* jelleggel tanácsolják a latin publikációt, nem valóságos alternatívaként. Harmincöt évvel később, 1879-ben a lipcsei filozófiai füzetek szerkesztője, Carl Schaarschmidt levelet ír Böhm Károlynak abból az alkalomból, hogy a lap addigi munkatársa kilép a szerkesztőségből, visszautasítja, hogy tervezett fő műve a folyóirat kiadásában jelenjen meg, és indoklasként közli társaival, hogy ezután csak magyarul kíván publikálni. (Ehhez tartja is magát, kevés számú, ezt követően német nyelven megjelent írása csak halála után, tanítványai kezdeményezésére, az ő fordításukban jelenik meg.) Schaarschmidt levelének azt a kitételét, hogy Böhm döntésénél még az is jobb és érthetőbb lenne, ha a latint választaná, nyilván nem praktikus tanácsnak szánja, hanem értetlensége sajátos humorú kifejezésének (Bartók 1928: 24–25).

E hosszú folyamaton belül azonban mégis a magyar Kant-vita három évtizede (1792–1822) a meghatározó, amelyet, és ezzel együtt a főbb szereplők életművét is keresztülmetszi a nyelvváltás és a filozófiai nyilvánosság szerkezetváltása. Nem egészen véletlen egybeesés, hogy a königsbergi filozófus, akinek a rendszeréről a vita folyik, egyben a legfontosabb teoretikus elemzője a bölcséleti nyilvánosság szerkezetváltásának. Jól ismert, több művében ismételtelen kifejtett megkülönböztetése részint az *in sensu scholastico* és az *in sensu cosmopolitico* filozófia, részint az ész nyilvános és magánhasználata között végül arra a gondolatra vezet, hogy a filozófus az ész nyilvános használata révén lálal ki az iskolafilozófiából, ami csak úgy lehetséges, ha *van* a filozófiának a saját katedráján kívüli nyilvánossága. Ez a nyilvánosság, amely nem teljesen azonos az időszaki sajtó terével, de elképzelhetetlen nélküle, szinte megszületése pillanatától kezdve *nemzeti nyelvű*.²⁸ Kant számára ez a nagy terjedelmű német nyilvánosság közegében nem okoz közvetlenül érzékelhető problémát,²⁹ az általa részben elemzett, részben tevőlegesen, a felvilágosodás programjaként elősegített megváltozása a filozófiai nyilvánosságnak azonban kisebb nyelvterületek esetében azonnal élesebben vetődik föl. Itt a katedrájáról lelépő és az új médium, a nemzeti nyelvű szakfolyóirat szerkesztőségi szobájába belépő filozófus

²⁸ Ugyanakkor Kant mindvégig törekszik filozófiájának latin nyelvű terjesztésére. Mind neki, mind célközönsége egy részének ez még mindig fontos szempont. Más kérdés, hogy ezen törekvései mennyire voltak sikeresek.

²⁹ A Kantot követő német filozófusnemzedék képviselői azonban már Kant életében kénytelenek reflektálni saját, németül kifejtett filozófiai tevékenységük nyelvi korlátaira. Fichte például így fogalmaz: „innen, ahová a gondviselés állított, szeretnék hozzájárulni ahhoz, hogy *minden irányban, ameddig a német nyelv terjed, s ha tudom, azon túl is*, elterjesszem a férfias gondolkodásmódot, a magasztosság és méltóság erőteljesebb érzését az *emberben*, a lángoló buzgalmat azért, hogy hivatását minden veszéllyel dacolva betöltse” (Fichte 1794/1976: 59–60, kiemelés tőlem). Fichtének itt azzal kell számolnia, hogy hangsúlyozottan az egész emberiségről szóló és az egész emberiségnek szánt mondanója kényszerűen csak a nyelvhatárig terjed, és valamilyen értelemben „németként” tűnik föl. Körülbelül ettől az időtől kezdve a kölcsönös érthetőség problémái még a legnagyobb filozófiai kultúrák nemzeti nyelvei esetében is megjelennek: az élénk fordításirodalom ellenére hosszú időn keresztül nehezebbé és esetlegesebbé válik a nagy filozófiai nyelvek irodalmi közötti kommunikáció, már csak az egyes nyelvek eltérő terminológiája következtében is, amelyek egyes elemeit ma is jellegetesen németként, angolként vagy franciaként tartjuk számon, és gyakran más nyelvekre lefordíthatatlannak gondoljuk. Ilyesmi a latin dominancia korában elképzelhetetlen lett volna az európai filozófiai életben, amikor legfőljebb egy-egy görög kifejezéssel kellett pontosítani a közös latin terminológiát. A 18. században ugyan a francia, mint az európai elit közvetítőnyelve révén még látszólag kezelhető volt a kommunikációs helyzet: ebben az időben a brit filozófusokat is leginkább franciául olvasták a kontinensen. A 19. századra azonban a német, majd más, kisebb európai nyelvek – köztük a magyar – filozófiai irodalmának megszorodásával hosszú időre töredezetté vált az egykor egységes európai filozófiai nyilvánosság.

azonnal érzékeli, hogy kikerült a szűk körű, arisztokratikus, ódivatú, de még mindig valamiféle európai hálózat részeként működő latin nyelvű szakmai nyilvánosság közegéből, és belépett egy jóval szélesebb körű, laikus, ám kizárólag saját nyelvközösségére korlátozódó nyilvánosságba.³⁰

A kortársak számára váratlanul létrejött, nem szándékoltan létrehozott új jelenség, a nemzeti nyelvű kultúra közegében létező filozófiai élet kanti fogalmakból kiinduló magyar értelmezési kísérlete, az Akadémia főntebb már említett jóval későbbi, 1847-es vitája jól mutatja a magyar filozófusok (és a térség minden más nemzeti kultúrájában mozgó filozófus) önértelmezési problémáit. (Az akadémiai vita részletes leírását lásd Percz 1992.) Az értelmezési kísérlet az *iskolai* és *világfilozófia* kanti fogalmaival indít, ezekbe azonban éppen a magyar kortársak legjelesebb teljesítményei nem férnek bele, amelyek többet nyújtanak, mint az iskolafilozófia, ugyanakkor mégsem lehetnek a világfilozófia részei, már csak azért sem, mert magyarul íródtak. Ezért szükséges a két szélső kategória közé még kettőt beiktatni, az *egyéni* filozófiát a rutinszerű filozófiatanítás közben időről időre önálló meglátásokat tartalmazó cikkekkel jelentkező, de nagyobb ambíciókat nem tápláló szerzők számára, és a *nemzeti filozófiát*, amely jelenti azt is, hogy *nemzeti hatókörű* filozófia (az fér hozzá, aki tud magyarul), és azt is, hogy *a nemzet életére vonatkozó* filozófiai reflexió. Az akadémiai vita azonban egy *már létrejött* kulturális alakzatnak az utólagos értelmezési kísérlete, mi pedig az alakzat genezisének rekonstrukciójára vállalkoztunk. Lássuk tehát a magyar Kant-vita tanulságait a nemzeti filozófia fogalmának kialakulása szempontjából.³¹

A vita szempontunkból a filozófia nyelv váltásának fordulópontján, célközönségek és nyilvánosságterek határán zajló kommunikáció folyamatos zavarának, szituációtévesztések sorozatának a történeteként olvasható. Az eredeti, a vita kiindulópontja, Rozgonyi József által szándékolt kontextus az európai filozófusközösség szakfilozófiai vitája, amelynek horizontját a maga részéről bővíteni kívánta a *józan ész* skót filozófiájának bekapcsolásával a német diskurzusba. (Vitairatát a legjelentősebb korai Kant-értelmezőknek, Reinholdnak és Jakobnak címzi.)³² Kantiánus, jellemzően magyarul publikáló ellenfelének, Márton

³⁰ Kant filozófiájának a modern nemzeti szellem genezisében betöltött, a nyilvánosság szerkezetének megváltozásával összefüggő szerepét elemzi a téma egyik ismert, bár gyakran vitatott elemzése (Kedourie 1996; részletét magyarul lásd Kedourie 2001). A nemzeti filozófia jelenségének Kanthoz való viszonyát részletesebben érintettem korábbi tanulmányomban (Mester 2004).

³¹ A Kant-vita eseménytörténetét itt részletesebben nem ismertetem. A történeteket a mindaddig kevésbé kutatott anti-kantiánus oldal szemszögéből részletesebben vizsgáltam korábbi tanulmányomban (Mester 2007b).

³² A latin nyelvű magyar filozófia jelentős műveként nyilvántartott munka latin szövegének gondozott, kommentált, a magyar fordítással és a művet értelmező tanulmányokkal együtt való kiadása a jelen kutatás egyik tervezett részét képezi (Rozgonyi 1792).

Istvánnak mindvégig a szélesebb körű magyar nyilvánosság megnyerése volt a fontos, tanári tevékenységében is legalább olyan hangsúlyt kapott, hogy a filozófiát magyarul adja elő, mint az, hogy az előadott filozófia kantiánus legyen.³³ Kettőjük vitája a napóleoni háborúk alatti kényszerű szünet után válik igazán eseménydússá. A vitapartnerek jól láthatóan két különböző szabályrendszerű játékot játszanak. Rozgonyi komolyabb munkáit továbbra is latinul írja, igyekszik ezeket eljuttatni a nagyobb európai egyetemi könyvtárakba, és elérni, hogy ismertetéseket írjanak róluk. Keresi az anti-kantiánus kapcsolódási pontokat a nemzetközi filozófiai életben, és részben meg is találja azokat Ernst Schulze szkepticizmusában. Márton viszont az időközben (Sipos Pál révén) kantiánus meggyőződésűvé vált Kazinczy Ferenc támogatását kapja meg: az őt (valójában Kantot) ért támadásokra való válaszából és az őt támogató írásokból szerkesztett kötethez a széphalmi vezér ír előszót, és a kiadását is ő intézi (Kazinczy 1818). Az idő múlásával a diskurzus nyelvének és terének gyors megváltozása egyre kevésbé hagyható figyelmen kívül. A latin nyelvű szakkönyveket előbb magyar nyelvű vitairatok, majd mai értelemben vett, folyóiratba szánt, szintén magyar nyelvű szaktanulmányok váltják föl, és ez alól a kényszer alól a nemzetközi kitekintés igényével föllépő, egész életében meggyőződéses latinista Rozgonyi sem vonhatja ki magát. Első filozófiai műve önálló, latin nyelvű kötet, utolsó írása magyar nyelvű filozófiatörténeti szaktanulmány az első magyar tudományos szakfolyóiratban (Rozgonyi 1822). A nyelvhez való megváltozott viszonyára jellemző, hogy egyik írásában (Rozgonyi 1813), egy magyar nyelvű filozófia tankönyv kéziratáról az iskolafenntartó egyházi hivatal által megrendelt lektori jelentésben, már maga kifogásolja a szöveg latin terminusait, és javasolja a szerzőnek magyarításukat. Az új, nemzeti nyelvű kultúra kommunikációs szabályait látszólag elsajátítja, magáévá teszi; azonban egész életében élesen kettéválasztja művei célközönségét latin nyelven olvasó szakmabeliekre és a magyarul olvasó művelt nagyközönségre. A nemzeti filozófiatörténet-írásnak a 19. század utolsó harmadára megszilárdult sémái eredményezik, hogy éppen az életműve nagyobb és komolyabb részét képező latin művek kerültek ki szinte teljesen a hazai filozófia elbeszélésből.

³³ Márton egyetlen nem magyar nyelvű munkája, Krug tankönyvének latin átdolgozása (Márton 1820) sajátos kompromisszum eredménye. A Dunántúli Református Egyházkerület oktatási hatósága, amely alá pápai professzorként tartozott, végre egyetértett az-zal, hogy kanti szellemben oktassák a filozófiát, viszont hirtelen fordulattal ismét a latint tette kötelezővé, miután akkor már évtizedek óta magyarul folytak a filozófiai előadások. Ez utóbbi rendelkezés nem bizonyult hosszú életűnek, viszont az eredményeként született latin nyelvű kötet szerzett Mártonnak némi nemzetközi ismertséget.

A következő nemzedékek, amelyek a reformkor idején jelentkeznek, már evidenciaként kapják a kulturális nemzetépítés programját a filozófiában. A diskurzus terét mindenki közel azonos módon értelmezi, és azonosítja a magyarul olvasó művelt nagyközönséggel. A terminológia, a szaknyelv fejlesztésével mint központi feladattal is nagyjából egyetért minden jelentősebb szerző. A különbségek jórészt a nyelvújítás tapasztalatából származó két, gyökeresen különböző élményből származnak. Az egyik a nyelv világot teremtő erejének megtapasztalása, amely a magyar nyelv szellemének szubsztanciális felfogásához, a „filozófiai nyelvészetnek” a nyelvészet kialakuló szaktudományával éles ellentétbe kerülő kezdeményezéséhez vezet. Ez lesz Erdélyi János, majd őt követően még sokak útja. A másik éppen ellenkezőleg, abból a tapasztalatból, hogy megfigyelhette a nemzeti kultúra új intézményeit, főként az akadémiát és a sajtót nyelvalkotó tevékenységük közben, arra következtet, hogy a nyelv pusztán instrumentum, amely transzparenssé tehető. Ez Szontagh Gusztáv beállítódása, akit ebben szintén sokan követnek majd.

A magyar filozófiatörténet-írás soron következő módszertani feladata az lehet, hogy komolyan számot vessen a modernitás korszakában, a filozófia nyilvánosságterében végbement szerkezetváltásokkal, és ezek érvényesítésével beszélje el újra az egyes kisebb korszakok történetét, mindegyiket a maga kontextusában. A latin-magyar nyelvváltás korának filozófiáját kettős, vagy inkább hármas tükörben, mint az európai filozófia, a magyar nemzeti kultúra és sajátosan a kelet-közép-európai régió diskurzusainak részét. A *nemzeti filozófia* fogalmát a viták középpontjába állító korszakot lehetőség szerint a régió más nemzeti kultúráinak filozófiai életével összevetve, a filozófiának a nemzeti kultúraépítési programon belüli funkcióját vizsgálva. A nemzeti filozófia fogalmát bizonyos értelemben folytató nemzeti alkatdiskurzus irodalmát pedig oly módon, hogy világossá váljék a kontinuitás, ahol ilyen kimutatható, ám hangsúlyozódják, hogy a korszak filozófiai életének központja már máshol van, és hogy az alkatdiskurzus nem számít többé szakfilozófiai kérdésnek. A jelen kutatásban egy ilyen elveken épülő magyar filozófiatörténet alapvonalainak fölvázolására vállalkoztunk a Kant-vita és az *Athenaeum* megszüntetése közötti másfél száz évben.

Irodalom

- Alexander Bernát: *Nemzeti szellem a philosophiában*. Budapest: Franklin, 1893.
 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?” *Philosophiai pályamunkák*. Budán: Magyar Tudós Társaság, XI–XVI, 1–211.
 Anderson, Benedict 1993. *Imagined Communities*. London – New York: Verso.

- Assmann, Jan 1997. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Assmann, Jan 1998. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München–Wien: Carl Hauser Verlag.
- Assmann, Jan 2003. *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Fordította Gulyás Gergely. Budapest: Osiris.
- Assmann, Jan 2013. *Religio duplex. Az egyiptomi misztériumok és az európai felvilágosodás*. Fordította V. Horváth Károly. Budapest: Atlantisz.
- Bartók György 1928. *Böhm Károly*. Budapest: Franklin.
- Böhm Károly 1900. „Az értékelmélet feladata s alapproblemája.” *Értekezések a bölcséleti tudományok köréből* 3/4, 3–58.
- Böhm Károly 1906. *Az ember és világa: Philosophiai kutatások. III. rész: Axiologia vagy értéktan*. Kolozsvár: Stein.
- Braun, Lucien 2001. *A filozófiatörténet története*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Holnap.
- Brucker, Johann Jakob 1742–1744. *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*. I–V. kötet. Lipsiae: Breitkopf.
- Erdélyi János 1981. „A bölcsészet Magyarországon.” In: Erdélyi János, *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest: Akadémiai, 197–295; jegyzetek: 952–959.
- Ferencz Sándor 2012. „Hösköltemény menetindulban. (Hegel és filozófiatörténeti forrásai).” In: Gurka Dezső (szerk.), *Tudósok a megismerés színterein. A romantikus tudományok és a 18–19. századi tudóssztereotípiák*. Budapest: Gondolat, 121–133.
- Fichte, Johann Gottlieb 1794/1976. „A tudás emberének rendeltetéséről.” In: Uő, Vajda Mihály (válogatta, utószó, jegyzetek), *Az erkölcsstan rendszere*. Fordította Berényi Gábor. Budapest: Gondolat, 48–60. Az *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* című művön (a kötetben: 9–72) belül a negyedik előadás.
- Gallie, Walter Bryce 1956. „Essentially Contested Concepts.” *Proceedings of the Aristotelian Society* Vol. 56, 167–198.
- Hecksó Pál 1854. „A legújabb lengyel bölcsészet végeredményei.” *Új Magyar Muzeum* 4/11, 361–383.
- Horvát István 1825. *Rajzolatok a ’magyar nemzet’ legrégibb történeteiből*. Pest: Trattner.
- Karácsony Sándor 1985. *A magyar észjárás*. Budapest: Magvető.
- Kazinczy Ferenc (bevez.) 1818. *Prof. Tiszt. Márton István úrnak Ker. Morális Káthizmus nevű munkájára írt Recenziók az azokra tett feleletekkel egybekötve*. Béts: Pichler.
- Kovács Gábor 2015. „Modernitáskonceptiók a két világháború közötti magyar nemzet-karakterológiában.” In: Neumer Katalin (szerk.), *Identitások és váltások*. Budapest: Gondolat, I. kötet, 202–234.
- Kedourie, Elie 1996. *Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Kedourie, Elie 2001. „Nacionalizmus: Utószó.” Ford. Tamás Emőke. *Kellék* 17. sz., 21–26.
- Márton, Stephanus (szerk.; ford.) 1820. *Guglielmi Krug Systema Philosophiae Criticae*. Viennae: Antoni Pichler.
- Mátrai László (szerk.) 1961. *Régi magyar filozófusok. XV–XVII. század*. Budapest: Gondolat.
- M. Zemplén Jolán 1998. *A felvidéki fizika története 1850-ig*. Piliscsaba: Magyar Tudománytörténeti Intézet.
- Mester Béla 2004. „Nemzeti filozófia – in sensu cosmopolitico.” *Kellék* 24. sz. 125–136.

- Mester Béla 2006a. „Filozófiai Írók Tára (1881–1991).” In: Arisztotelész: *Lélekkilozófiai írások*. Budapest: Akadémiai. (*Filozófiai Írók Tára*; harmadik folyam) III–XX.
- Mester Béla 2006b. „A magyar politika-filozófia elmaradt fordulata.” In: Valastyán Tamás (szerk.), *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. Debrecen: Vulgo, 117–129. (*Memento könyvek*; 1.)
- Mester Béla 2007a. „A magyar filozófiatörténet marxista kánonja.” *Világosság* 48/11–12, 61–71.
- Mester Béla 2007b. „Magyar felvilágosodás – német vagy skót? Rozgonyi József Kant-kritikája.” In: Ludassy Mária (szerk.); Miklósi Zoltán – Pogonyi Szabolcs (közrem.), *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Budapest: Áron, 393–446.
- Mester Béla 2011. „Philosophers in the Public Sphere of the Cities – the Birth of the National Philosophies from the Spirit of the Editorial Offices and Saloons in the 19th Century.” *Limes: Borderland Studies* 4/1, 7–20.
- Mester Béla 2012. „Toward a Central-European Comparative History of Philosophy: After Chamaerae of National Philosophies – the Hungarian Case.” *Synthesis Philosophica* 27/2 (54), 269–283.
- Mester Béla 2014. „Erdélyi János és a magyar filozófia nyelve.” *Irodalomtörténeti Közlemények* 118/4, 507–518.
- Mészáros András 2008. „Az ún. nemzeti filozófia a magyar és szlovák filozófiatörténet-írásban.” In: Fedinec Csilla (szerk.), *Értékek, dimenziók a magyarságkutatásban*. Budapest: MTA, 173–185.
- Perecz László 1992. „A nemzeti filozófia születése: Egy 1847-es akadémiai vitáról.” *Gond* 1/2, 29–35.
- Perecz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely.
- Rozgonyi 1792. Rozgonyi, Jos. 1792. *Dubia de Initiis transcendentalis idealismi Kantiani, ad viros clarissimos Jacob et Reinhold*. Pest: Trattner.
- A digitalizált változatot és mellette az ártirt, javított szöveget lásd:
< http://members.iif.hu/sze6115/NARRATIVAK/Narrativak_1.htm >
- Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én.
- R[ozgonyi] J[ózsef] 1813. *Észre-vételek azon még kéz-írásban lévő 's a' Kánt ízlése szerént készült munkára nézve, melynek neve: Erköltsi Tudományok' megrostálása*. S. Patak: [Nádaskay].
- Rozgonyi József 1822. „Aristippus védelme.” *Tudományos Gyűjtemény* 6/7, 52–61.
- Smetana, Augustin 1850. *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Štúr, Ludovít 2012. „A szlávok és a jövő világa.” Fordította Földes Zsuzsanna. In: Ludovít Štúr: *A szlávok és a jövő világa: Válogatott írások*. Pozsony: Kalligram, 248–414.
- Szontagh Gusztáv 1850. „Smetana s a philosophia közel kimenetele.” *Új Magyar Muzzeum* 1/3, 147–157.
- Tatianosz 1984. „Beszéd a görögök ellen.” Fordította Vanyó László. In: Vanyó László (szerk.), *A II. századi görög apologeták*. Budapest: Szent István Társulat, 315–356.
- Vieweg, Klaus – Rühling, Frank (közreadták; a bevezetést írták) 1995. „Széchenyi István és Friedrich Wilhelm Joseph Schelling levélváltása.” *Magyar Filozófiai Szemle* 39/3–4, 573–590.