

„Amit tovább kell gondolni”¹ – az eredetiség és a hazai filozófia szegmensei*

„...a magyar filozófiatörténeti kutatás sokat nyerne, ha szisztematikusan követné a magyar filozófusok programatikus megnyilvánulásait, megnyilatkozásait. A nyelviség kérdéskörében döntő fontosságúnak tekintem a magyar filozófiai nyelv leválását a németről és a latinról – ez nemcsak megszületés, hanem elveszés is.”²

Kulcsszavak: Hermeneutika, magyar filozófia történet, eredetiség, a 'van' és a 'kell' világa, evidencia

Keywords: Hermeneutics, history of Hungarian philosophy, the authenticity, 'Is' and 'must be' world, evidence

Egyed Péter filozófusi-kutatói habitusának lényeges jellemzője az egyes problémák továbbgondolása, s ez a hazai filozófiatörténettel foglalkozó munkáiban is domináns. Ezzel együtt az új megoldásokra is kitér egyes kérdéskörök értelmezésekor. Tanulmányunkban az eredetiség szegmenseit vizsgáljuk a magyar filozófia történetének néhány képviselőinek munkáiban. Összevetjük az egyes szövegeket a nyugat-európai gondolkodók írásaival.

The essential characteristic of Peter Egyed philosophical habit of rethinking some of the problems, and this is dominant in his works of the domestic history of philosophy. Along with the new solutions also addresses some issues in interpreting. In our study we investigate the authenticity of the segment of the history of Hungarian philosophy in the works of a few representatives. We compare the various texts of the Western European thinkers writings.

A tovább-és az újragondolás, a tovább-és az újraértelmezés, a komparatív hermeneutikai elemzések elsődleges metodológiai eljárások kell, hogy legyenek akkor, amikor a magyar filozófiai hagyomány egyes opuszait, egyes gondolkodók munkásságát kívánjuk beépíteni nemcsak a hazai, hanem az egyetemes filozófiatörténetbe is.

A fenti imperatívusz egyértelműen jelen van Egyed Péter filozófusi-kutatói habitusában nemcsak a Bretter Györgyről szóló munkáiban, hanem a magyar filozófia több jeles alakjának (például Sipos Pálnak) munkásságáról szóló értekezéseiben is, s mindemellett törekszik arra,

¹ Egyed Péter: Szabadság és szubjektivitás, KOM-PRESS, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2003.358.

* A tanulmány az MTA – ELTE Hermeneutika kutatás keretén belül készült Egyed Péter 60. születésnapjára készülő kötetbe.

² Uo. 303.

hogy az új, az eredeti összefüggésekre is rámutasson.³ Sipos munkásságának feldolgozása közben és *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről* (1809) című munka kiadása alatt a következő dologra jött rá: „...Ha Sipos munkái időben megjelennek – írójuk matematikushoz méltó kristálytisza gondolatai és argumentációja messze meghaladják korának minden magyar teljesítményét -, akkor más lett volna a magyar filozófia sorsa. Kazinczy Ferenc hiába próbálta a kiadást megvalósítani, a cenzúra miatt ez nem volt lehetséges. A magyar filozófiát, annak történetét tehát a cenzúra (is?) írta fenemód, s az már csak másodlagos érdekességű dolog, hogy Erdélyi János magyar filozófiatörténeti összefoglalása megemlíti ugyan Sipos nevét, de semmit nem mond róla. Aztán végig ez volt a gyakorlat: 150 évig úgy beszéltek Sipos Pál kiválóságáról és jelentőségéről, hogy - egyáltalán nem ismerték munkáit.”⁴ Bretter György nyelvfilozófiájának eredetiségére rávilágítva írja: „Mindig is meg voltam győződve nyelvi koncepciójának abszolút eredetiségéről, de hát nem árt ebbéli hipotéziseinket ellenőrizni is. Így hát eljuttattuk az esszéek olasz változatát Ferruccio-Rossi Landinak, századunk kiemelkedő –azóta sajnos elhunyt – szemiotikusának-nyelvfilozófusának, aki azt nyilatkozta, jóllehet, semmit sem tud a szerzőről, kétségtelen, hogy hosszú pályafutása során ennél eredetibb kortárs kérdésfeltevessel nem találkozott.”⁵

Az eredetiség gyakran nem bizonyítható tudománytörténeti kérdéskörei nem csupán napjainkban állítják a kutatókat nehezen elérhető megoldások elé. A filozófia tudományának térképén a fenti dilemma sokszoros hatvánnyal jelentkezik, hiszen a nyelviség 'börtöne' nem mindig engedi az új megoldások kitörését az adott történeti-kommunikációs világból, nem vagy nem mindig jut nyilvánosságra a kortárs vagy a későbbi európai filozófiai közéletben egy-egy új problémafelvetés és megoldás. Ez a dilemma különös jelentőséggel bír a hazai filozófia történetében, amelyet az alábbiakban kívánunk bemutatni néhány honunkban született kiváló munka és egyes nyugati filozófiai szövegek hermeneutikai összehasonlításával.

Már 1757-ben Hatvani István által kijelölt feladat a következő volt: „...új és hazánkban született eredményekkel ajándékozzuk meg a tudomány birodalmát: ez itt a munka, ez itt a feladat!”⁶, s ez az igény több, mint száz évvel később Böhm Károly munkásságában is

³ Lásd: Egyed Péter: Bretter György és a nyelv-kérdés. Kísérlet rekonstrukcióra. In. Veres Ildikó (szerk.) Megidézett reneszánsz, Hanák Tibor Emlékkötet Miskolc, Miskolc, 2006. 141.

⁴ Egyed Péter: Bretter György filozófiája, Pro Philosophia, Kolozsvár, 2007.68.

⁵ uo.61.

⁶ Hatvani István: *Introductio ad principia philosophiae. Cui accedit observatio elevationis poli Debrecinensis, in usus auditorum.* Debrecini, 1757. Bevezetés a szilárdabb filozófia alapelveibe, Budapest, 1990. fordította: Tóth Péter, 1990. 1.

megjelenik, kiegészítve a magyar nyelven létrehozandó filozófiai rendszer tervével és megvalósításával.

A magyar filozófia kapcsolódási pontjai az európai hagyományokhoz az új elméleti megoldásokat tekintve úgy vélem, fontosabbak, mint a recepció. Annál is inkább bizonyításra váró ez a feltevés, mert egyértelművé válhat/válik az a tény, hogy Európa e régiójában egyes bölcselek képesek lehettek, és képesek voltak olyan összefüggések kimutatására, amelyek később - hangsúlyozom, később- fogalmazódnak meg a nyugati filozófiákban. Az utóbbi két évtizedben néhány, a magyar filozófiával mélyrehatóan foglalkozó kollégával együtt igyekeztünk egyértelművé tenni, hogy a hazai filozófia története nem csupán recepció-történet. Az ebben kételkedőknek csupán arra a kérdésre kellene választ találni, hogy a mai hazai filozófiai életben saját filozófusi munkásságukat mennyire tartják recepciónak, vagy valami eredendően új hozzájárulásuk is van a bölcsélet történetéhez? Ezzel együtt az sem ártana egyes szkeptikus és iróniától sem mentes vélekedőknek, hogy a hazai elődök által hagyományozott opuszokat mélyrehatóan tanulmányoznák; talán eközben rájönnének arra, hogy az a kérdés vagy válasz, vagy mindkettő, amit keresnek, vagy megtalálni véltek, azt már évtizedekkel hamarabb leírták, elemezték.

Tovább finomítva a kételkedők dilemmáját, kérdezhetjük azt, hogy a magyar nyelv alkalmas-e a filozófia „magasröptű” gondolatainak kifejezésére, kifejtésére, s ezzel összefüggésben egyáltalán a magyar ember alkalmas-e filozófiai „magasságokban” gondolkodni? Úgy vélem, hogy a magyar nyelven megfogalmazott kérdésekkel és válaszokkal is a filozófia lehetséges létmódját határozhatom meg, nem pedig az adott nyelvet beszélő népet. Király V. Istvánnal egyetértve mondhatjuk, hogy „... nincsen tehát semmi különös vagy különleges abban, ha a filozófia önnön létére és önnön értelmére magyar nyelven kérdez....Akkor van tehát magyar filozófia, amikor a filozófia a magyar nyelven és a magyar nyelvben kérdez – hitelesen- a saját lényegére és a saját értelmére. Hiszen a német, az angol, a francia filozófia sincsen másképpen!”⁷

⁷ Király,1999. 131.

Hatvani István morális evidencia-elméletének újszerűsége

Hatvani a maga szerénységével⁸ nem törekedett eredetiségre, kevésbé mondható úttörőnek, inkább a korabeli filozófia kritikai szemléletéhez irányítja olvasóit, illetve az oktatói-tanítói célzatot és metodológiát helyezi előtérbe. Kiemelten jelentős munkája a hazai bölcsélet-történetben a latin nyelven íródott *Introductio ad principia philosophiae. Cui accedit observatio elevationis poli Debrecinensis, in usus auditorum. Debrecini* (1757), amely feltehetően debreceni filozófiai (ontológiai) és nem filozófiai (kozmológiai, kísérleti fizikai, botanikai, orvosi-fiziológiai) előadásainak összegző, kiteljesedett eredménye. Mint írja: „Nem állt szándékomban, hogy tovább szaporítsam a filozófiai kézikönyvek számát, hiszen ezek már csak sokaságuk miatt is olyan teherré kezdenek válni, hogy ha valahol, akkor éppen itt fejezhetjük ki ítéletünket ezzel a horatiusi hellyel: 'Ne hordj ostoba ember módjára fát az erdőbe.'.....számunkra nem marad más, csak valami tallóztatás”; ugyanakkor annak is szükségét érzi, hogy „... új és hazánkban született eredményekkel ajándékozzuk meg a tudomány birodalmát.”⁹ Valójában és elsősorban arra törekedett, hogy az emberi gondolkodás, általában az igazság és a bizonyosság meghatározó jegyeit, állandó és érvényes kritériumait értelmezze az előző munkákra támaszkodva, határozott kritikai attitűddel. Gondolok itt arra, hogy Descartes hatása alatt álló, s az azt követő elméleteket, valamint Leibniz filozófiáját metsző élességgel, ellenérvekkel gondolja át az olvasó meggyőzése érdekében.

Hatvani a saját korában érvényesnek és uralkodónak tartott filozófiai tételeket és érveléseket összegzi, kiemelve, hogy mit és miért tart érdemesnek arra, hogy a keze alatt felnövekvő nemzedéknek szilárd filozófiai alapelveket adjon. Hiszen az a meglátása, hogy Descartes¹⁰ és Leibniz hatása olyan utakra vezette a korabeli ifjú gondolkodókat, hogy csak azokat a tanításokat fogadják el, amelyek az 'ellentmondás' és az 'elégleges ok' alapelveinek figyelembevételével határozzák meg egyes dolgokat, s matematikai módszerekkel igazolni tudják az előfeltevéseiket. Az egyszerű ideákat (pl. fény), de különösképpen a morális

⁸ Hatvani, 1990. 1.

⁹ Hatvani, 1990. 1.

¹⁰ Descartes több szinten értelmezi a bizonyosság fogalmát; úgy mint metafizikai, ami az abszolút fundamentum, és mint morális, mely az erkölcs szabályozására vonatkozik. Ideiglenes erkölcsstanában néhány vezérelvet határoz meg, amelyek közül a második, hogy a lehető legszilárdabb és legelhatározottabb legyen cselekedeteiben. Harmadik vezérelve: mindig arra törekedjen, hogy inkább saját magát győzze le, mint a sorsot, inkább kívánságait változtassa meg, mint a világ rendjét; egyáltalán ahhoz a hithez szokjon, hogy gondolataink nincsenek egészen hatalmunkban. Végül, hogy az erkölcsant befejezze, áttekintette az emberek különböző foglalkozásait azért, hogy a legjobbat választhassa, s úgy vélekedett, hogy legjobban lesz, ha megmarad a sajátja mellett, azaz ha egész életét értelme kiművelésére fordítja, és tovább halad saját módszere nyomán annyira, amennyire lehet, s előre haladjon az igazság megismerésében. Descartes, 1992, 35-39.

evidenciákat Hatvani érvelése szerint nem lehet sem a fenti két alapelvvel, sem matematikailag igazolni. Mint írja: „Arra törekedtem tehát, hogy bebizonyítsam: az érzékelésből, a tanubizonyoságból, stb. ugyanolyan biztos és teljes meggyőződés keletkezik bennünk, mint a matematikai evidenciából, és ha egy dolgot a morális evidenciára vezetünk vissza, akkor sem lesz híja ennek a meggyőződésnek; hogy bebizonyítsam: az emberi megismerésnek ez a két módja ugyanazt a kételkedéstől mentes, biztos és teljes meggyőződést hozza létre bennünk.”¹¹ Nem vélte úgy, ahogyan maga Descartes sem, hogy a francia bölcselet ideiglenes etikájában leírt evidencia-elmélet, amely több szinten értelmezi a bizonyosságot – az abszolút fundamentális metafizikai és a morális – kielégítő megoldását adhatja a problémának.

Hatvani morális evidencia-koncepcióját gondoljuk át a továbbiakban, hiszen a hazai filozófiában úgy tűnik elsőként dolgozta ki az emögött rejlő mélyebb összefüggéseket, de úgy tűnik, hogy az európai bölcseletben sem történtek addig olyan megoldások, amelyeket Hatvani javasol.¹² Az evidens ismeretek halmazát kiterjeszti a moralitásra oly módon, hogy amikor az etikai igaz természetéről szól, szoros kapcsolatot lát a lélek belső igazsága és a kimondott szavak között, hiszen akkor van jelen a beszédben és a különböző jelekben az igaz, ha azt fejezzük ki vele, amit érzünk. Az igaz benne van magában a dologban, amely alapja, s az alanyi intellektusban, amelyeket jelekben rögzítve fejezzük ki.

Hatvanira igen nagy hatással volt Locke idea-felfogása, akit elmarasztal azért, mert az erkölcsi ideákat moduszokként kezeli, és azt a következtetést vonja le, hogy ezeknek is bizonyíthatóknak kell lenniük, de mivel kevert moduszok, ezért nem válhattak olyan demonstratív tudomány részeivé, mint a matematika.¹³

Hatvani mindezt ismerve, s kiegészítve részletes értelmezését adja az ideák keletkezésének, s világosan érvel emellett, hogy értelmünk háromféle módon szerez ideákat. Egyrészt az öntudat révén, amely önmagára, saját működésére figyel, percipiál, másrészt ítélettel és következtetéssel, amelyek más ideák összehasonlításával keletkeznek, harmadrészt érzékelés folyamán, amikor az anyagi dolgok, a rajtunk kívül létező tárgyi világ ideáit nyerjük. Az elme önmagára és működésére való reflexióval képes az ideák megszerzésére. A gondolkodást, az elme működésének képességét Isten adta nekünk, ebben az értelemben beszélhetünk velünk született ideákról. A percepciónak az a két módja, amely az elme által és a testünk révén keletkező ideákat teremti, nem keverhető össze.¹⁴

¹¹ Hatvani 1990.3.

¹² Erre vonatkozóan az elsők között született munka Gambier, James Edward: An introduction to the study of moral evidence, London, 1808.

¹³ Lásd erről: Forrai, 2005.48.

¹⁴ Hatvani 1990. 38-39.

A filozófia célja mindenkor az igazság kutatása, s a logikai és a metafizikai igazság definiatív megfogalmazása mellett a morális igazság tételét így összegzi: „Amikor szavaink és azok a jelek, amelyekkel a lélek gondolatait kifejezzük, megegyeznek a lélek legbelső érzékleteivel és képzetünkkel: akkor van jelen a beszédben és a jelekben az igaz. Úgy gondoljuk tehát, hogy aki azt, amit lelke mélyén érez, olyan szavakkal, hangokkal és jelekkel írja le, amilyeneket általában használunk, az igazat mond, ezzel szemben az, aki mást érez, és mást mond, vagy más jeleket használ a képzetek leírásához, mint amilyeneket használunk, hamisat. Ezt az igazságot nevezzük etikai igazságnak.”¹⁵

Az evidencia az ismeret olyan sajátos módja, melynek segítségével az ideákat és azok igazságát addig a bizonyosságig vezetjük, ameddig el lehet jutni az akkor és ott adott tudás, ismeretek alapján. De mit is jelent a morális evidencia? Szerzőnk következőképpen fogalmaz: „Mivel pedig a dolgokat vagy bármilyen külső tényező nélkül, vagy külső tényezők segítségével ismerjük meg, ennél fogva az evidencia is kettős: az egyik egyszerű, vagy matematikai, a másik pedig morális.....A gondolkodás (tehát) és a gondolkodás percepciója valójában nem különbözik egymástól, s ezeknek az ideáknak a megegyezését közvetlenül percipiálok. Ezzel szemben, ha valamit látok, hallok, ízlelek, szagolok, tapintok vagy másnak a tanúbizonyosságából megtudok, vagy amikor abból, amit egy dologban megfigyeltem, más, még ismeretlen dologra vonatkoztatok: ismeretem külső tényezők segítségével jött létre. Ezért ha ilyen esetekben az ideákat és azok igazságát a bizonyosságnak addig a fokáig vezetem, ameddig emberi igyekezettel egyáltalán el lehet jutni, morális evidenciával rendelkezem.”¹⁶ Amellett érvel tehát Hatvani, hogy a morális evidencia a megismerésnek az a módja, melyhez az érzékelés, a tanúbizonyosság és az analógia segítségével juthatunk el.¹⁷

A hermeneutikai komparativisztika lehetőségei a magyar filozófiatörténet-írásban

A komparativisztikus hermeneutika módszere illetve eszköztára alkalmas lehet arra, hogy az eredetiség kérdését a hazai filozófia néhány Hatvanit követő képviselőjének munkái során is átgondoljuk. Mindenekelőtt utalnunk kell Fehér M. István álláspontjára, amelyből egyértelműen

¹⁵ Uo. 45.

¹⁶ Uo.49.

¹⁷ Hatvani koncepcióját erre vonatkozóan részletesebben egy másik készülő tanulmányban vetem össze Gambrier elméletével, aki 1808-ban megjelent munkájában foglalkozik a morális evidencia kérdéskörével.

kiderül, hogy a magyar nyelven keletkezett filozófiai munkákban több olyan értelmezés született, amely nem nélkülözi az eredetiséget sem a kérdésfeltevéseknél, sem a válaszoknál, illetve kiderül, hogy később más filozófiai diskurzusban ugyanazt a konklúziót vonják le jeles európai filozófusok.

Fehér M. István József Attila és Gadamer, valamint Brandenstein Béla és Heidegger illetve Gadamer egyes gondolatai között párhuzamot vonva rámutat a hazai gondolkodók prioritására egyes vonatkozásokban. Brandenstein és Gadamer esztétika-felfogásáról szólva a következőket bontja ki: ha Brandenstein felfogásában „...a jó, az igaz és a szép »mindenoldalú kapcsolatáról«, van szó, akkor Gadamer törekvése ezzel teljességgel egybevág. Gadamer nem ért egyet azzal, hogy a „szép” műalkotás szemben áll az „igaz” ismerettel vagy az „igaz” valósággal, hogy tehát valami vagy „szép”, vagy „igaz”, hogy e kettő kizárja egymást. A helyesen felfogott „esztétika” Gadamer számára ily módon – mint fő művének utolsó, harmadik része részletesebben is kifejti –, a metafizika közelébe kerül, sőt vele azonosul.”¹⁸ Itt jegyzem meg, hogy végső soron a művészetfilozófia Brandenstein filozófiai rendszerében is a metafizika része, sőt az egész világ, az egész valóság, amivel a metafizika foglalkozik művészi jellegű értelmezésében.

József Attila és a hermeneutika, különösképpen Gadamer gondolatvilágának kapcsolódási pontjait tekintve Fehér részletesen igazolt álláspontja a következőképpen összegződik: „József Attila esztétikai töredékeiben...számos olyan gondolatot véltem felfedezni, mely a hermeneutika névvel jelzett filozófiai- esztétikai gondolatkör számára nagyon is releváns: megelőlegezi e gondolatkör egyes elemeit, vagy azzal valamilyen más értelemben párhuzamba, összefüggésbe állítható.”¹⁹

A továbbiakban Sík Sándor *Esztétikájának* azon részére térek ki, amelyben egyértelmű, hogy Gadamer későbbi nézeteivel egybecseng az álláspontja. Amikor az újraalkotás folyamatáról szól Sík, akkor az intuíció pillanatnyiségában *három* mozzanatot vizsgál, amely egyidejűleg van jelen, illetve olyan gyorsan követhetik egymást, hogy lehetetlen külön választani őket. Ezek a mozzanatok a következők: az első benyomás, a mű megpillantása, majd a feldolgozás és az újraalkotás, amelynek van passzív és aktív része. Az aktív részben nem a művet alakítom magamhoz, hanem magamat a műhöz – mondja Sík. Ez az aktivitás, a művekben is benne van, valamiféle szilárdan sűrített aktivitás, amely feltételezi az együttműködőt.²⁰ Ugyanakkor a

¹⁸ Gadamer, 1984. 336. sk. oldalakra utal Fehér, 2002. 16.

¹⁹ Fehér, 2013. 14.

²⁰ Sík, 1990. 357. lásd erről: Veres Ildikó: „Ha gondolkozni kezdek, akkor nem tudom megcsinálni a lírát” (Ady Endre) – az intuíció fogalmának értelmezései a hazai filozófiában. In. Filozófiai intuíciók- Filozófusok az intuícióról, szerk. Forrai Gábor, Budapest, 2013, 147-160.

műnek annyi arca van, ahány befogadója. A mű „belső élete” mindig más és más aktivitást vált ki a befogatótól, hiszen „...ez a belső élet végelemzésben független a befogatótól, hiszen más befogadóhoz éppúgy szól; (de)...hozzám is másként szól, mint tegnap; holnap többet fog mondani, mint ma. Független bizonyos fokig még alkotójától is, hiszen egészen bizonyos, hogy Aischylos vagy Dante sokban mást, sokkal kevesebbet (más oldalról talán többet is) mondott a XVIII. század emberének, vagy nekünk, de akár kortársai legnagyobb részének is, mint nekik maguknak.”²¹ Itt észrevehetjük a párhuzamot Sík és Gadamer felfogása között. A múlt század közepén hasonlóképpen merült fel ez a kérdéskör Gadamernél, aki úgy véli, hogy nemcsak az a problematikus, amikor a szöveg értelmét a szerző ’valóságos’ gondolatára korlátozzák, hanem az is, amikor a kortársi értelmezésről beszélünk, hiszen nehezen megválaszolható, hogy mit is jelent a kortársi viszony. „A tegnapelőtti és a holnaputáni hallgatók is mindig oda tartoznak azok közé, akikhez mint kortársakhoz szólunk? Hol kell megvonni a holnaputánnak a határát, amely egy olvasót mint megszólítottat kizár? Mik a kortársak és mi a szöveg igazságigénye, ha a tegnapnak és a holnaputánnak ezt a keverékét nézzük? Az eredeti olvasó fogalma tele van idealizálással.”²²

A *más-ság*, a nem-ugyanúgy-értés, a másképp-értés Sík szerint nemcsak a tartalomra vonatkozik, hanem az esztétikai jelenség egészére, így a nyelviségre is a szépirodalom esetében. Hiszen egy szó, „...például Danténak egy félig-latin olasz szava nemcsak értelmi árnyalataiban jelent mást az egykori olasznak, aki ugyanazt a szót maga is használta, - a későbbinek, aki ugyanazt más alakban ismerte, - a mainak, aki már egyáltalán nem használja, - a franciának, aki nem ismeri, de megérti – a művelt magyarnak és németnek, akinek a latin iskolából rokon, - annak, aki sohasem tanult latinul, - és a nem-európaiaknak, akinek nyelvéből az illető szónak talán megfelelője is hiányzik.”²³

A nyelviség Síknál és Gadamernél is azt az egyetemes közeget jelenti, amely a megértés alapja, amely a megértést segíti, illetve amellyel az értelmezés végbemegy. Azonban az világos, hogy Sík a teremtés-elv alapján az újraalkotásban, a mű befogadásában a kimondhatatlant, a kimondatlant is beleérti a nyelviség kérdéskörébe. Vagyis azt, amit az intuíció fogalom-nélkülisége jelent.

A következőkben Böhm Károly hiány-elméletére pillantva, kísérlünk meg párhuzamot vonni Sartre hiány-konceptiójával. Böhm Arisztotelész és Schopenhauer tételeit elfogadva úgy

²¹ Sík, 1990. 358.

²² Gadamer, 2003. 438.

²³ Sík, 1990. 358.

gondolkodik a hiányról, mint a *relációban* lévő dolgok működésében, illetve az emberi cselekedetekben lévő meghatározó faktumról. Az öntét, az ember léte alapvetően Böhmnél hiánylét, és az értékek ebben a létben a hiányérzettel lépnek elő. A hiány ontológiai és axiológiai összefüggései a meghatározó koordináták nála, s ennek következtében két vonatkozásban beszél hiányról, s ontológiai-metafizikai és pszichikai-értékelméleti értelmezését adja. Több évtizeddel később Sartre is, más nyelvi diskurzusban, és más metafizikai alapállásból, hasonló következtetésre jutott, hiszen értelmezésében is az önmagáért-való, emberi lét ontológiailag, mint hiány-lét, avagy lét-hiány tételeződik, s az érték, mint hiányolt totalitás jelentkezik. Az ember hiánylény, amellet, hogy tudatos, tevékeny és szabad lény.

A böhmi öntét, illetve Sartre koncepciójában a magáért-való lét, valamint a mindkettőjükénél megjelenő kulcsfogalom, a projekció összefüggéseit kell előljáróban átgondolunk.

Nézzük először a böhmi öntét és projekció fogalmát, amelynek fényében értelmezhető a hiány. A szellem világának elemzése két alappillérre épül. Az egyik az öntét fogalma, a másik a „kielégedés világtörvénye”. A kettő egymás nélkül nem létezik, hiszen „[...] az öntét élete csak a kielégedésből érthető s viszont, a kielégedés csak az öntétről állítva bír jelentéssel.”²⁴ Ennek értelmében fontosnak látja feltárni és elemezni egyrészt az öntét biológiai, anatómiai szerkezetét, az egyes szervek működésének lényeges folyamatait és változásait, másrészt az ösztönök működését, és az öntét egységéhez és működéséhez szükséges törvényszerűségeket, valamint az öntudatos szellemi tevékenységeit, például figyelem, érzés, akarás, illetve azokat, amelyek ezekből származnak.²⁵

²⁴ Böhm, 2004, II. 2. (A szellem élete)

A fogalmi háló az egyes hazai filozófusoknál is mindig adott, de az életvilág fogalmát nem vagy nem a következő értelemben használják. Ezért itt jelezzük, milyen értelemben használjuk adott esetben ezt a fogalmat.

Meglátásunk szerint az életvilágban való lét mindig „ittlét”, jelenlét. Az életvilág, amely eredendően megkérdőjelezetlenül adott az egyén számára, magától értetődő viszonyok, cselekedetek, mítoszok hálójában a diffúzitás szintjén szerveződik. Ez az eleve adott világ mindenki számára egyformán létezik – mint ezt Husserl is feltételezi –, szükségképpen mindennapiságában ebben él az egyén, ami nem jelent olyanfajta világot, ahol nem létezik az individuumhoz kötődő szubjektív mozzanat. A „természetes”, eleve adott életvilág egyrészt egy „őseredeti, természetes életet” jelent, másrészt a mindennapi élet normativitását, amelyben a mindennapi 'világtapasztalat', a hétköznapi ismeretek határozzák meg alapvetően az Én praktikus és elméleti tevékenységeit.

²⁵ Itt jegyezzük meg, hogy e fejezetek keletkezésekor terveik szerint a Szellemtannak lett volna egy másik fő része is, amely Pneumatológia vagy Szellemtan címmel tartalmazta volna a logikát, az esztétikát, a moralitást, a társadalomtan részletes elemzését, ezen túl az Eschatológiát. Időközben módosult a terv. Az Axiológia még

visszafoglalása vagy tovaterjeszkedése, s ennek tudata: a szeretet. [...] Az akaratban az öntét maga nyugalmát teljes kifejelettségben állítja célul; nyugtalansága (azaz hiányai) ösztönzi fájdalmával ezen cél felé.”²⁷ A szeretetben uralkodik az öntét maga fölött, nem fél, nem aggódik, nem türelmetlen, teljesen elégedett, mondhatnánk azt is, hogy *létteljessége* megvalósul. Böhm az emberi öntét teljességének érvényesüléséhez két elérendő célt határoz meg: a *szabadság és a szeretet megvalósítását*, a szabadság célja és tartalma a szeretet, a szeretet tökéletes formája a szabad akarat.

Böhm hiányfogalmára meghatározó módon hatott Arisztotelész, aki a *szteréziszt* és ezzel összefüggésben a birtoklás kérdéskörét a következőképpen látta: „A hiány és a birtoklás ugyanarra a dologra vonatkozik, pl. a látás és a vakság a szemre. Általánosságban mondván: aminek természete a birtoklás, arra vonatkozólag mondható mindkettő. Abban az esetben mondjuk, hogy hiányzik valamije annak, ami birtoklásra képes, amikor egyáltalán nincs abban a részében birtoklás, aminek természete, hogy birtokoljon, és pedig ha akkor nincs, amikor természete volna. Foghíjasnak ugyanis nem azt mondjuk, aminek nincs foga, és vaknak nem azt, ami nem rendelkezik látással, hanem azt, aminek akkor nincs, amikor pedig természete volna, hogy legyen. Mert egyes lényeknek születésüktől fogva (ill. születésükkor) nincs sem látásuk, sem foguk, mégsem mondjuk sem foghíjasnak, sem vaknak.”²⁸ E vonatkozásait a hiánynak részben hasonlóképpen fogja föl, részben több tekintetben lényegesen kitágítja az értelmezési kört Böhm Károly.

Mindezekén túl úgy gondolkodik a hiányról, mint a *relációban* lévő dolgok működésében, illetve az emberi cselekedetekben lévő meghatározó faktumról. Amellett érvel, hogy „[...] minden cselekvésnek indoka a hiány; mert az élő csak a siker érzete, mely a reakciót, azaz az

²⁷ uo. 152.

²⁸ Arisztotelész, 1979, 51, [12a25.sk] E kissé bonyolult megfogalmazás mögött a következő rejlik, a szerkesztői megjegyzés szerint: „Arisztotelész szerint három feltétel szükséges ahhoz, hogy hiányról beszéljünk: 1. Kell, hogy a hiányt szenvedő képes legyen birtokolni azt, aminek hiányát róla állítjuk. (nem mondhatjuk, hogy egy kőnek hiányzik a látás, hiszen a kő nem is képes arra, hogy lásson.) 2. Kell, hogy a hiányt szenvedőnek abban a részében álljon fenn a hiány, amelynek természete, birtokolni azt, aminek hiányát állítjuk. (Az ember akkor vak, ha a szeméből hiányzik a látás.) 3. Kell, hogy a hiány akkor álljon fenn, amikor a hiányt szenvedőben természetes volna, hogy meglegyen az, aminek hiányát állítjuk. (Némely újszülött állat még nem lát, de azért nem vak.)”. I. m.57. Itt jegyezzük meg, hogy a magyar hiány szó az értelmező szótár szerint is a birtokviszonyra, illetve a tér és időbeliségre vonatkozik, s a nincs létige kapcsolódik hozzá, amely itt a következőt tartalmazza: ugyanolyan jelen idejű, mint a van. Így a nincs szintén az itt, és most dimenziójában működik, de „nem-van”.

önfenntartást kíséri, tehát logikailag nem lehet a reakció megelőzője. A cselekvés ennek folytán nem az élvből indul ki, hanem a kínból vagyis a hiányból; a hiány egyenes projekciója maga a cselekvés.”²⁹ A hiány az öntét (az ember) tevékenységeire vonatkozóan értelmeződik annyiban is, amennyiben a tárgyi rendszer az öntét projekciója. Az öntét léte alapvetően Böhmnél a hiánylét, és az értékek ebben a létben a hiányérzettel lépnek elő. A hiány *ontológiai* és *értékelméleti* vonatkozásai az alapvető vizsgálódási koordináták nála, s ennek következtében két vonatkozásban beszél hiányról. Egyrészt ontológiai, metafizikai értelemben, amely tulajdonképpen azt jelenti, hogy „[...] minden defectus, akár testi, akár lelki téren, hiány. Ezt metaphysikai hiánynak nevezhetjük, [...] a kifejlett ösztönnek aktuális visszاسzorítását pszichológiai hiánynak kell tekintenünk, amelynek pszichológiailag a hiányérzet felel meg.”³⁰

Ontológiai hiány minden testi probléma, például a vakság, a sükettség, amely esetekben nincs „indító erő” a hiány megszüntetésére. A *reális hiány* értelmezésében például az éhség, a szomjúság, amelynek természetesen valamilyen pótlék a megszüntetője. Itt lép elő a hiány szubjektív vonatkozása, a *hiányérzet*, amelynek megfelel a *szükséglet* fogalma a böhmi koncepcióban. Azonban, mint írja, az öntudatos élvezetet sokszor az öntudatos fájdalom előzi meg, de ez nem mindig öntudatos kín. „[...] ellenben mindig megszorítással kezdődik a reakció [...] ha ezen megszorítás tudatunkban lép fel, akkor hiánynak nevezzük [...] a relatióban álló dolgok minden tevékenységét (objectív vagy subjectív) hiány előzi meg.

Vagyis: *minden cselekvésnek indoka a hiány*; [...] A cselekvés ennek folytán nem az élvből indul ki, hanem a kínból vagyis a hiányból; a hiány egyenes projekciója maga a cselekvés;”³¹

Itt kell kitérnünk arra, hogy a projekció Böhmnél az öntét folyamatában értelmeződik annyiban, amennyiben a tárgyi rendszer az öntét projekciója,³² amelyben először megértem saját magam létét, majd eközben a világkonstruáló folyamat közben (projekció) megértem a

²⁹ Böhm, 1906, III. 84. (Axiológia vagy Értéktan)

³⁰ Böhm, 1928, V. 51. (Az erkölcsi érték tana)

³¹ Böhm 1906, III. 84. (Axiológia vagy Értéktan). Lényeges utalás történik Locke-ra, aki a fájdalomban látja a cselekvés indokát (lásd: ESSAY II. 20§6; 21§29. 31–37.)

³² Mindenekelőtt fontos megjegyezni, hogy a projekció problémáját, mint maga is jelzi már 1883-ban, a Dialektikában kifejtette, megelőzve az európai tematizálást. Erről így ír: „A fundamentális gondolat az egészben: a projectio fogalma (Fichte „Setzen”-nek nevezte); hogy milyen nagy szerepe van ennek az egész szellemtanban, azt csak most kezdik belátni. Angol, francia, német írók, ezek között maga Wundt V. is legújabbban (WUNDT 1905. A phantasia tevékenységének magyarázatánál pl. 42. 63. És szerte) a szellem életének megértéséhez erre kénytelenek recurrálni és én büszke vagyok arra, hogy mindezeket megelőzőleg már 1883-ban a „Dialektikában” ezt a fogalmat állítottam a magyarázat középpontjába. Igaz, hogy nálunk kevesen értették meg; de most majd megértik – idegenektől.” BÖHM 1906. VII.

világot, jelentést adva neki, illetve a Nem-Én világában a dolgoknak. Eközben, mivel a Másikkal létezem a Nem-Én világában, Őt is megértem a projekcióiban.

A hiányt kielégítő cselekvések során alkotott értékítéletben dől el a preferált értékek világa. Ez működik az erkölcsi viszonyokban, az Én és a Másik Én viszonyában is. Az erkölcs világa, a szocialitás világa, ahol a logikai érték, az igaz, a jó cselekedetek különböző formáiban érvényesül, mondja a kolozsvári mester. Hiszen az emberi önérték intellektuális vonatkozásai, a logikai és a morális értékek egymásba szövődését jelenti az erkölcs szférájában. Így az erkölcsi értékek megvalósulása tulajdonképpen nem más, mint a Másikkal „belakott” közös térben, közös életvilágban működő morális projekció. E vonatkozásban a Nem-Én nem a tárgyi világ valamely objektuma, hanem egy Másik-Én, akivel eleinte öntudatlanul hatunk egymásra, öntudatlanul vesszük tudomásul egymás világát és projekcióit. Amikor önmagamot „prolongálom” az érzéki világban, akkor azt tapasztalom, hogy a Másik is prolongálja belső világát, s így kerül egy közös térbe az érzéki síkban az „Énmagam és a Másén (Ego-Alter).” Az alanyak kettős a viszonya az értékhez: egyrészt megvalósítja cselekedeteiben, így ezzel hiányait pótolja az adott folyamatban, másrészt önmagánál és a Másiknál felfogja, és ítéletet alkot. A cselekedet mindenkor centrumát az akarat irányítja, amelyben az öntét uralma valósul meg a vágyak felett, a motivált cselekvésben. A cselekedet fő mozzanatai: a motívum, az elhatározás, a cél kitűzése, valamint a megvalósítás eszközei.

A fenti vonatkozásokat tekintve több évtizeddel később Sartre is, más nyelvi diskurzusban, és más metafizikai alapállásból, hasonló következtetésre jut, hiszen értelmezésében is az önmagáért-való, emberi lét ontológiailag mint hiány-lét, avagy lét-hiány tételeződik. Az érték a hiányolt totalitás, amely az önmagáért-való teljességéhez tartozik a lehetőségek szintjén, s a projekcióban manifesztálódik.

„A lehetőség és az érték az önmagáért-való létéhez tartozik. Mert az önmagáért-valót ontológiailag léthiányként írhatjuk le, és a lehetőség úgy tartozik hozzá az önmagáért-valóhoz, mint aminek híján van, illetve az érték, mint hiányolt totalitás kísérti. [...] Az ember alapvetően létvágy. [...] Az eredendő kivetülés [...] létkivetülés.”³³ A létkivetülés mindig empirikus készletben jelenik meg. A vágy tárgya, az a lét, aminek az ember, az önmagáért-való híján van, ez az önmagában-való, s mint ilyen az a lehetőség, amely az önmagáért való kiteljesítheti. Illetve másként fogalmazva, az önmagáért-való detotalizált totalitásként követeli az önmagában-valót. A létre irányuló vágy ugyanakkor mindig egy létmódra irányuló vágyként

³³ Lásd erről Sartre 2006, 663.

valósul meg, mindig egyedi, sohasem az értelem konstituálja, hanem mindig egy empirikus szituációban hajtja végre a kitűzött és megvalósítandó célokat a vágyak alapján.

Sartre felfogásában az önmagáért való hasonlóképpen működik e vonatkozásokban, mint Böhmnél az öntét, hiszen a vágy az emberi öntét hiányaira utalva, az itt-nem-van totalitásának jelenvalóvá tételét tételezi, és mintegy követeli.

Sartre munkássága folyamán többször visszatér a hiány fogalmának értelmezéséhez. *A lét és a semmi* bevezető soraiban így ír: „Jelenlévőként a benyomások – legyenek bár végtelen számúak – a szubjektíven alapulnak, s távollétük az, ami objektív létüket biztosítja. Így viszont a tárgy léte pusztán nem-lét. Hiányként határozódik meg.”³⁴ Később, a második szintézisében, *A dialektikus ész kritikájában* az embert nemcsak mint tevékeny és tudatos, hanem mint hiánylényt is értelmezi.

Igen érdekes az egzisztenciál-filozófia vonulatából gróf. Révay József és Sartre *'hiányelméleté'*-nek összevetése is. Alapvető lételméleti kérdés mindkettőjük felfogásában: van valami, ami itt és most nincs, ugyanakkor nem semmi. Jelenvaló itt-létemben nincs, de kell, hogy számomra legyen, hiszen adott életvilágomban a teljesség akkor jöhet létre, ha a nincs „vanná” válik. Révay amellettt érvel, hogy lényegét tekintve rendszer sincs, legalábbis etikai. Sartre³⁵ az „itt-most-nem-van”-t nem az etikai értelemben vett kell élményére vonatkoztatja, nem elsődlegesen arra, hogy a „nincs” valamiképpen az értékek terejébe vonz bennünket, hanem lételméleti alapprobléma a valami és a semmi, illetve a másutt-lét kapcsán. A hiány Sartre értelmezésében „...egy totalitás alapján jelenik meg. Az nem is olyan fontos, hogy ez a totalitás eredetileg adott volt-e, és most felbomlott (a milói Vénusz karjai hiányoznak), vagy soha nem is állt fenn („híján van a bátorságnak”). Csak az a fontos, hogy a hiányzó és a létező adódnak, és úgy ragadjuk meg őket, mint amik a hiányolt totalitás egységében semmítik magukat. Az elsődleges feltárulás egységében pedig ez a „valamihez” adódik, ami még nincs vagy már nincs, [...] az emberi valóság értelmét az önmaga-mint-hiányolt-önmagában-lét alkotja.”³⁶ Ugyanakkor amellettt érvel Sartre, hogy a hiány, amely csak az ember valóságával bukkan fel, egy hármasságot feltételez: „[...] azt, ami hiányzik, avagy a hiányzót, azt, akinek hiányzik, ami hiányzik, avagy a létezőt, és egy totalitást [...] aminek híján van.”³⁷

Révay 1940-ben sok vonatkozásban hasonló koncepciót dolgoz ki, természetesen más fogalmihálót és más metodikát alkalmazva. A kell-élményből mint lébeli szituációból indul ki, s a

³⁴ Sartre, 2006, 26.

³⁵ Lásd uo. 41–45.

³⁶ uo. 131–132.

³⁷ uo.127.

következésképpen jellemzi: „A kell élményében adott tényállást paradox fordulattal úgy is kifejezhetjük, hogy van valami, ami nincs. Ez persze önellentmondásnak látszik, De az önellentmondás látszata csak a nyelvi kifejezés paradoxonjából ered, ezért könnyen feloldható”³⁸ A kell élménye a lét alapélménye, a kell evidenciája „itt-létem” meghatározó pontja, mondhatnánk azt is, létezésem alapkérdése, az autentikus lét kulcskérdése. Ugyanakkor „A kell evidens élménye lényegében a hiányérzés. A kell élményében arra eszmélünk rá, hogy valami, aminek lennie kellene, nincs. A kell élménye arról tanúskodik, hogy valami megvalósítandó. S az, ami megvalósítandó, nyilván nincs.”³⁹ Azt a kitéltetl ugyanis, hogy „van” nyilvánvalóan két különböző értelemben alkalmaztuk. Ugyanaz, ami kell, mert nincs, a szó másik értelmében ugyanakkor van is.”⁴⁰ Ez a kell nem erkölcsi, hanem létbeli! Kiderül, hogy a kell tartalmi nyelvi játékokká alakulnak, miközben az értékelméleti szférába kerülnek a közlés folyamán a valós létből.

Végül egy igen lényeges tudománytörténeti kérdés említünk, amely szintén az eredetiséget, a prioritást érinti, és a filozófiai rendszer-elméletre vonatkozik. Mint ismert, Ludwig von Bertalanffy a rendszerfilozófia, a rendszerelmélet és a rendszer-technológia tudományelméleti megalapozásában úttörő szerepet játszott, amellyel a filozófiai rendszerek problémakörében is új utakat nyitott. Azt azonban kevesen tudják, hogy a magyarországi filozófiai gondolkodásban a múlt század első évtizedeiben a korán elhunyt Zalai Béla általános rendszerelméletében már leírta többek között a funkcionális jelleg és a szimbolikusság jelentőségét, ismerve Cassirer felfogását is. Bertalanffy, bár a magyar szellemi kultúra, így Zalai elmélete is ismert lehetett

³⁸ Révay, 1940, 7.

³⁹ Mit is mond erről Heidegger és Sartre? Heidegger a *Lét és idő* 48.§-ában így ír a kintlevőségről, a vég és egészelvotról: „Melyik létezőre vonatkozóan beszélhetünk kintlevőségről? A kifejezés arra utal, ami jóllehet „hozzátartozik” egy létezőhöz, de még hiányzik neki.” Heidegger 2001, 282. Fehér M. István interpretálásában: „Az ittlét [...] mindig is úgy egzisztál, hogy „még-nem”-je hozzátartozik. Tekintsük azonban a holdat: az utolsó negyed még hiányzik. Ennek ellenére a hold már mindig megvan, mint egész – legfeljebb nem látható. Az ittlétre jellemző „még-nem” viszont nem csupán saját vagy mások tapasztalata számára való hozzáférhetetlenséget jelent, hanem az – a szó legradikálisabb értelmében – még nem „valóságos”.” Fehér M. 1984, 87. – Sartre többször visszatér a hiány fogalmának értelmezéséhez. A *lét és a semmi* bevezető soraiban így ír: „Jelenlétüként a benyomások – legyenek bár végtelen számúak – a szubjektíven alapulnak, s távollétük az, ami objektív létüket biztosítja. Így viszont a tárgy léte pusztán nem-lét. Hiányként határozódik meg.” Sartre 2006, 26. Később, a második szintézisében, A dialektikus ész kritikájában az embert nemcsak mint tevékeny és tudatos, hanem mint hiány-lényt is értelmezi.

⁴⁰ Révay 1940, 7–8.

számára, nem utal Zalai elsőbbségére e vonatkozásokban, mint ahogy Cassirerről is azt nyilatkozta, hogy nem olvasta „*Die Philosophie der symbolischen Formen*” című munkát. Bertalanffy meglátása szerint abban a szellemi szituációban a különböző tudományok egymástól függetlenül rámutattak a fejlődés legkülönbözőbb területein az „[...] akkoriban uralkodó mechanisztikus világkép hatáira, és új elképzeléseket javasolt(ak), olyanokat, amelyek – mindegyik a maga módján – az „organizált rendszer” fogalmának központi jelentőséget tulajdonítottak.”⁴¹ Az viszont tény, hogy évtizedekkel később használja a Zalai által leírt rendszerelméleti elemzéseket.

IRODALOM

BERTALANFFY 1991

Bertalanffy, Ludwig von, 1991. Az organizmikus felfogás a pszichológiában és a biológiában. In: ...ám az emberről semmit sem tudunk. (Robots, Men and Minds.) Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó

BÖHM 1996

BÖHM Károly 1996. Mi a filozófia? Kolozsvár, Diotíma Baráti Társaság,

BRANDENSTEIN 1941

Brandenstein Béla, 1941. Művészetbölcselet, Budapest

DESCARTES 1992

Descartes, René, 1992. Értekezés a módszerről, Budapest

DURANT 1996

Durant, Will, 1996. A gondolat hősei, Budapest

EGYED 2003.

Egyed Péter, 2003. Szabadság és szubjektivitás, KOM-PRESS, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2003.

EGYED 2007

Egyed Péter: 2007, Bretter György filozófiája, Pro Philosophia, Kolozsvár, 68.

ERDEI 2000

⁴¹ Bertalanffy, 1991, 12.

Erdei L.Tamás, 2000. Kérdező tudomány (Intuíció a tudomány hermeneutikájában és a hermeneutika tudományában) Polanyiana, 2000. 9. évfolyam, 1–2. szám
www.kfki.hu/chemonet/.../erdei2.html

FEHÉR M 2002

Fehér M. István, 2002. A hazai filozófia a század első felében és Brandenstein Béla, in. Brandenstein Béla Emlékkönyv, Miskolc, szerk. Veres Ildikó

FEHÉR M 2003

Fehér M. István, 2003. József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája Kalligram,

FORRAI 2005

Forrai Gábor, A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája, Budapest, L' Harmattan Kiadó, 2005.

GADAMER 1984

Gadamer, Hans-Georg, 1984., 2003. Igazság és módszer, ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, Osiris,

GAMBIER 1808

Gambier, James Edward, 1808. An introduction to the study of moral evidence, London,

HATVANI 1757

Hatvani István, 1757 *Introductio ad principia philosophiae. Cui accedit observatio elevationis poli Debrecinensis, in usus auditorum.* Debrecini,

HATVANI 1990

Hatvani István, Bevezetés a szilárdabb filozófia alapelveibe. Budapest, 1990. fordította: Tóth Péter

KALJÓS (szerk.) 1913

Kaljós (Keller) Imre (szerk.): Dr. Böhm Károly élete és munkássága I–III. Besztercebánya, Madách Társaság, 1913.

KIRÁLY 1999

Király V. István, 1999. Filozófia és Itt-Lét Tanulmányok. Kolozsvár, Erdélyi Híradó,

OSSERMAN 1997

Osserman, Robert: Geometrie des Universums: von der Göttlichen Komödie zu Riemann und Einstein. (hely nélkül): Vieweg Teubner Verlag. 1997.

RÉVAY, 1940

RÉVAY József: Az erkölcs dialektikája. Budapest, MTA, 1940.

SARTRE 2006

SARTRE, Jean-Paul: A lét és a semmi – Egy fenomenológiai ontológia vázlata. Ford.: Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék 2006.

SÍK 1990

Sík Sándor, 1990. Esztétika, Szeged, Universum Kiadó

VERES 2006

Veres Ildikó (szerk.) Megidézett reneszánsz, Hanák Tibor Emlékkötet Miskolc, Miskolc, 2006.

VERES 2012

Veres Ildikó: A hiány és a létteljesség fogalomköreinek tematizálása a magyar nyelvű filozófiai gondolkodásban, 2012, kézirat (230.o.)

VERES 2013

„Ha gondolkozni kezdek, akkor nem tudom megcsinálni a lírát” (Ady Endre) – az intuíció fogalmának értelmezései a hazai filozófiában. Filozófiai intuíciók- Filozófusok az intuícióról, (szerk. Forrai Gábor), Budapest, 2013, 147-160.

