

A magyar filozófia történetírása

erco

Sorozatszerkesztő
MESTER BÉLA

A magyar filozófia történetírása

Módszertan és kutatói gyakorlat

Szerkesztette

MESTER BÉLA – MÉSZÁROS ANDRÁS

Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács – Bölcsészettudományi
Kutatóközpont Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó
Budapest–Somorja

A kötet *A „sensus communis” hagyománya a magyar gondolkodásban: A filozófia és a nyilvánosság tere; nyilvános filozófia, nemzeti filozófia, nemzetkarakterológia* című, K 135638 számú NKFI/OTKA-kutatás keretében készült a Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács és az ELKH támogatásával.



AZ NKFI ALAPBÓL
MEGVALÓSULÓ
PROJEKT

ELKH | Eötvös Loránd
Kutatási Hálózat

© Szerzők, 2022

Szerkesztés © Mester Béla – Mészáros András, 2022

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás, illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

A kiadó könyvei nagy kedvezménnyel az interneten is megrendelhetők.

www.gondolatkialdo.hu

facebook.com/gondolat

A kiadásért felel Bácskai István

Szöveggondozó Gál Mihály

A borító Csontváry Kosztka Tivadar *A Nagy Tarpatak völgye a Tátrában* című képének a felhasználásával készült.

Az angol tartalmi összefoglalókat nyelvileg lektorálta Balogh Zsuzsanna

A kötetet tervezte Lipót Éva

ISBN 978 963 556 417 0

ISSN 2498-8758

TARTALOM

A MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁS MÓDSZERTANA

PERECZ LÁSZLÓ	
Kézikönyvek – röviden vagy hosszan? Magyar filozófiatörténeti kézikönyvek módszertani megoldásai	9
MÉSZÁROS ANDRÁS	
Ha narratíva, akkor milyen?	20
MESTER BÉLA	
Hogyan konstruáljunk filozófusi életműveket és nemzeti filozófiatörténeteket?	32
VERESS KÁROLY	
Lehetséges módszertani szempontok a közelmúlt filozófiai teljesítményeihez	46
LACZKÓ SÁNDOR	
PHILOBIBL. A magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisa	57

A MAGYARORSZÁGI BÖLCSÉSZET MÚLTJA

SMRCZ ÁDÁM	
A sensus communis fogalmának neosztoikus recepciója Magyarországon	71
GUBA ÁGOSTON	
Magyar filozófiai torzó. Közelítés Bayer János eklektikus természetfilozófiai rendszeréhez	85
SIMON JÓZSEF	
Kartezianizmus és természetjog. Két filozófiai paradigma viszonya a kora újkori magyar filozófia történetében	104

GÁNGÓ GÁBOR	
A természetjog oktatása a Sárospataki Református Kollégiumban	118
VARGA PÉTER ANDRÁS	
Plágiumvádak, sajtóbotrányok és zárt ülések	140
A MAGYAR BÖLCSÉSZET A 20. SZÁZADBAN	
UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE	
Hatástörténet és filozófiatörténeti jelentőség. Módszertani problémák Böhm Károly életművének filozófiatörténeti megítélésében	191
SZABADOS BETTINA	
Lukács kultúrafogalmáról – még egyszer	213
SZÉKELY LÁSZLÓ	
A filozófiai alkotások értékelése mint módszertani probléma – különös tekintettel Palágyi Menyhétre és Lukács Györgyre	228
SÁNDOR KLÁRA	
Karácsony Sándor nyelvészeti nézeteiről	259
KOVÁCS GÁBOR	
A határátlépés bővületében. A kultúrkritikai értelmiség szerepmodelljei a két világháború között	293
SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY	
Társadalomkritikai perspektíva Heller Ágnes két ifjúkori történeti esszéjében	307
Névmutató	319
Summaries	329

A MAGYAR
FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁS
MÓDSZERTANA



PERECZ LÁSZLÓ

Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Gazdaság-
és Társadalomtudományi Kar
Eötvös Loránd Tudományegyetem Gazdaságtudományi Kar

Kézikönyvek – röviden vagy hosszan?

Magyar filozófiatörténeti kézikönyvek módszertani megoldásai

A legelső szavunk a védekezésé kell legyen. Előadásunkat ugyanis könnyen érheti a frivolitás vádja. Egyrészt konferenciaszervezőnkéről, Mészáros Andrásról, másrészt, ami azt illeti, bizony, némiképp saját magunkról fogunk beszélni. A következőkben két kézikönyv módszertani megoldásait fogjuk vallatóra: a bennük foglalt anyagkezelési megoldásokat vesszük szemügyre, és vetjük össze egymással. A két kézikönyv a magyar filozófiai múlt kutatásának munkásai előtt bizvást ismertnek nevezhető. Mészáros Bandi kötete az egyik, a magunk Lendvai professzorral és Hell tanárnóvel együtt szerzett, kétkötetes kézikönyve a másik.

Mindenesetre mind konferenciaszervező házigazdánk munkáját, mind a magunk régi kontribúcióját igyekszünk lehető távolságtartással szemügyre venni. Historiográfiai előadást tartunk, diszciplinánk két évtizede keletkezett eredményeit történeti vizsgálódás tárgyává tesszük tehát. A magunk szerzőtársi vállalkozásban írott kétkötetes munkáját is a szerzőitől immár elidegenedett szövegkorpuszként fogjuk föl, bízva benne, hogy ma már képesek leszünk valamelyest elfogulatlanul újraolvasni.

A két vállalkozás, első pillantásra is nyilvánvalóan, egyszerre látszik egymást kiegészítő és egymással ellentétes munkának. Amiben kiegészítik egymást, hogy egyaránt a magyar filozófia történetének narratíváját mesélik: Mészáros András a 19. század végéig tekinti át a folyamatokat (Mészáros 2000), a Hell Judit, Lendvai L. Ferenc, Percz László szerzőhármas pedig a 20. század jelentős alakjainak bemutatására vállalkozik (Hell–Lendvai–Percz 2000–2001). Jóformán minden másban egymással ellentétesnek mondhatók azonban: Mészáros feszesre formált, karcsú összefoglalója összetett ábrázolás-módszertani megoldást érvényesít, a Hell–Lendvai–Percz szerzőhármas terjedelmes, kétkötetes panorámája viszont tematikusan csoportosított portrék füzérével szolgál. A terjedelmi, ábrázolás-módszertani különbségek pedig mintha azzal függenének össze, hogy a két munka két korábbi kézikönyv mintáját látszik követni: Mészáros könyve a bécsi magyar filozófiatörténész, Hanák Tibor tanulmánya (Hanák 1981) örökösének látszik, a Lendvai–Hell–Percz-féle munka viszont

mintha Sándor Pál monográfiájának (Sándor 1973) valamiféle utódja volna (Perecz 2021).

Gondolatmenetünk mindenesetre a következő egységekre tagolódik. Előbb, röviden, általában szólunk néhány szót a filozófiatörténet-írás módszertanáról, az „ábrázolás-módszertant” a módszertan redukált fölfogásaként azonosítva. Majd ezután, összefoglalóan végigtekintünk a kézikönyveken, röviden jellemezve a két, illetve Hanák és Sándor említett köteteit is fölillantva, mind a négy munkát. Végül, utoljára, szemügyre véve a kötetek tartalomjegyzékét, a vállalkozások ábrázolás-módszertani megoldásainak jellemzését adjuk.

1. Módszertan és ábrázolás-módszertan

Bevezetesként el kell árulnunk, hogy jelen előadásban a filozófiatörténet-írás módszertanának tudatosan redukált fölfogásával dolgozunk: csupán a kézikönyvek ábrázolás-módszertani megoldásaira koncentrálunk. Az ábrázolás-módszertan márpedig, úgy tűnik, a módszertan átfogóbb fogalmának részletkérdése csupán.

Állítsunk föl, csupán ennek a kísérletnek a kedvéért egy rögtönzött deduktív fogalmi sémát. Mondjuk azt, hogy a filozófiatörténet-írás módszertanának három szintje különböztethető meg egymástól: a narratívaalkotás, a kánonképzés és az ábrázolás-módszertan. A három közül az első a legátfogóbb, a második az elsőből következik, a harmadikat meg éppen a második határozza meg.

A filozófiatörténet írójának teoretikus kiindulópontja a narratívaalkotás. A filozófiatörténelemnek el kell döntenie, miért fogott a saját vállalkozásába: milyen történetet akar elbeszélni, a maga elbeszéléséhez milyen anyagot szolgáltatta meg, és milyen szövegkorpuszt vizsgál. Ilyen átfogó, narratívaalkotó módszertani eljárásnak nevezhetők, hogy nagyon híres példát említsünk, a Rorty ismert tanulmányának tipológiájába foglalt filozófiatörténet-írási „fajták”: a „történeti rekonstrukció”, a „racionális rekonstrukció”, a „Geistesgeschichte-típusú” történetírás meg a „doxográfia” (Rorty 1986). Ezeket választva a történetíró eldönti, miért fogott a saját vállalkozásába: számba vett szerzőinek a hibáira koncentrál, vagy az érveivel akar számot vetni, a klasszikusok közötti „Gipfelwanderung” érdeklő, vagy esetleg kiválasztott szövegeinek értelmezése során utólag megfogalmazott és a szövegekkel semmilyen kapcsolatban nem álló szempontot próbál érvényesíteni. Ilyen narratívaalkotó eljárás aztán, hogy másik, közelebbi példát említsünk, Demeter Tamás javaslata a magyar filozófia „szociologizáló hagyományáról” (Demeter 2011). Demeter egységes narratívát javasol tehát, amely ráadásul – a receptív-epigon jelleg bélyegétől megszabadítva – originális teljesítmények soraként képes elmesélni a 20. századi magyar filozófia egyes munkásságait. A kánonképzés ezt követően, a narratívaalkotási döntés után következik. Ha a történetíró már tudja, milyen történetet mesél el, ennek nyomán el kell döntenie, kiket és milyen súllyal szerepeltet a maga elbe-

szélésében. Milyen lesz tehát a kánonja: kik kerülnek bele, és kik maradnak ki belőle, illetve akik belekerülnek, milyen erős vagy mennyire gyöngye szerepet játszanak ebben az elbeszélésben. Az ábrázolás-módszertan végül a módszertan harmadik szintje. A történetíró, választott elbeszélése és megkonstruált kánonja birtokában eldönti, miként meséli el, amit elmesél. Történetének szereplőit hogyan mutatja be tehát: milyen sorrendbe rendezi őket, és milyen kapcsolatba állítja őket egymással.

A következő kísérlet ilyenformán csupán a módszertan harmadik szintjének, az ábrázolás-módszertani megoldásoknak a hasonlóságával-különbségével foglalkozik.

2. Munkák

A tárgyalandó munkák, ez a legelső, amit meg kell említenünk róluk, igen különböző mélységű-terjedelmű vállalkozások. Mészáros András áttekintése a karcsúbb, 219 oldalas, a Hell–Lendvai–Perecz szerzőhármas kétkötetes panorámája viszont terjedelmesebb, összesen 657 oldalt tesz ki. A két munka előzményeiként fölfogható korábbi kötetek hasonlóképp egymástól szignifikánsan különböző terjedelműek. A Mészáros kötetének háttérében álló Hanák-féle összefoglaló 265 oldalt tesz ki, a szerzőhármas munkája mögött fölsejtlő Sándor Pál-féle kézikönyv két kötete összesen 1166 oldalra rúg. Két terjedelmesebb és két karcsúbb műről van szó tehát; ábrázolás-módszertani hasonlóságaik, illetve különbségeik valószínűleg éppenséggel terjedelmi hasonlóságaikkal-különbségeikkel is összefüggnek.

Mészáros áttekintése és a Hell–Lendvai–Perecz szerzőhármas panorámája nem csupán a magyar filozófia fejlődéstörténetének egymást követő szakaszait tárgyalja: keletkezéstörténeti kapcsolatban is állnak egymással. Az eredeti tervek szerint ugyanis a két munka egyetlen mű két kötete lett volna. Mészáros és Lendvai még a nyolcvanas–kilencvenes évek fordulóján kerül egymással kapcsolatba: Mészáros a szlovák akadémia munkatársaként, Lendvai a magyar filozófiai intézet igazgatóhelyetteseként. Mindketten a magyar filozófiai múlt kutatásának elkötelezettjei: Mészáros 19. századi szereplőkről és folyamatokról publikál cikkeket-könyveket, Lendvai a 20. századi protestáns hagyomány kutatója és Karácsony Sándor-specialista. A tervezett nagy vállalkozás – tudniillik a teljes magyar bölseleti hagyományt összefoglaló, a 19. századig bezárólag Mészáros, a 20. századi szereplőket illetően Lendvai által készítendő áttekintés – azonban végül nem valósul meg. Mészáros egyedül vág bele a maga munkájába, önállóan dolgozva föl a 19. század végéig terjedő folyamatokat; Lendvai pedig előbb jelen esszé szerzőjével kettesben kezdi el, majd hamarosan Hell Judittal hármasban folytatja a másik összefoglalást. Mészáros kapcsolatban marad azért a szerzőhármassal: kötetének periodizációját egyeztetni velük, könyve

kéziratának lektora Hell és Lendvai lesz. Mészáros kötete nem utal a szerzőhárm-as vállalkozására, a Hell–Lendvai–Percz-féle munka első kötetének előszava ellenben a maga előzményei között említi meg Mészáros művét.

Mészáros tehát a maga korábbi, 19. századra irányuló kutatásai nyomán fog a saját vállalkozásába. Közelebbi érdeklődési területe, ismeretesen, regionálisan a felső-magyarországi, religionálisan az evangélikus, tematikusan pedig az iskolai filozófia. Ezekre az alapokra építve dolgozza ki tudatosan rövid terjedelemben tartott, az arányokat elegánsan érvényesíteni igyekvő, megbízhatónak szánt áttekintését. A Hell–Lendvai–Percz szerzőhárm-as célja, a másik oldalon, nem különösebben nagyratörő: megfelelően informatív, lehetőleg arányos, pontos bibliográfiával fölszerelt és az újabb eredményeket magában foglaló munkát terveznek. Olyan kézikönyvet igyekeznek készíteni, amely nem szenved elődei hibáiban: nem használhatatlanul ideologikus, mint Sándor régi munkája; nem másodlagos forrásokkal dolgozik, mint nem egy esetben Hanák közelebbi vállalkozása; illetve az újabb, a politikai átmenet után megélenkülő kutatások friss eredményeit is földolgozza.

A két mű háttérében ugyanis, említettük, két régebbi összefoglaló sejlik föl: Sándor Pál korábbi, a hetvenes évek elején publikált műve egyrészt, és Hanák Tibor nyolcvanas évek elején megjelent munkája másrészt. A két vállalkozás ráadásul kapcsolatban is áll egymással: Hanákot éppen Sándor Pál monográfiájának kihívása ösztönzi a maga könyvének megírására.

Sándor Pál műve egyszerre grandiózus és mégis vázlatos, túlírt és mégis hiányos összefoglaló. A 20. század első felének hazai eszmetörténetéből-cselettörténetét nyújtja át – ahogy az elkötelezett kommunista ideológus látja. Kiindulópontja, az értékmentés törekvése, méltánylandó; szorgalma, amellyel munkáját végzi, fáradhatatlan; az anyag, amit összegyűjtött, lenyűgöző – az értékmentés azonban elmarad, a szorgalom hiábavaló, az anyag pedig nem szerveződik egésszé. Az ideológus-propagandista ugyanis győz a filozófiatörténész fölött: a koncepció inadekvát a filozófiatörténeti anyaggal, a terminológia pedig összeegyeztethetetlen a filozófiai földolgozással. A koncepció az ideológusé: a 20. század filozófiájának tárgyalt alakjait ideológiai alapon válogatja ki, és a politikai mezőben helyezi el. A terminológia pedig a propagandistáé: a bölcséleti teljesítményeket lapidáris és rosszízű megbélyegző jelzőkkel minősíti.

Hanák összefoglalója, lehet mondani, észrevehetően Sándor művére adott válaszként születik meg (Percz 1993). Hogy Hanák alaposan ismeri – és legfontosabb vitapartnerének tekinti – Sándor munkáját, három tény is bizonyítja. Egyrészt, megjelenése után két évvel részletes és fulmináns bírálatot ír róla, máig érvényes kritikáját nyújtva ennek a „filozófiai ferdetoronynak” (Hanák 1975). Bizonyára ekkor fogalmazódik meg benne: a magyar bölcséleti tradíció többet érdemel ennél a kudarcot vallott vállalkozásnál. Másrészt jónak látja megemlékezni róla az „elfelejtett reneszánszot” fölfedező kötetének előszavában is. Itt egyaránt cáfolja, hogy Sándor kísérlete akár „követésre méltó példával” szol-

gált volna számára, akár valódi „konkurenciát” jelentene neki (Hanák 1981. 6), ugyanakkor azonban mégis konkrét összehasonlításokat tesz saját vállalkozása és Sándor munkája között. Harmadrészt, ugyancsak az „elfelejtett reneszánszot” tárgyaló művében, az egyes filozófusportrék megrajzolása során, több helyütt határozottan észrevehetően épít a Sándor-féle kötetekre, természetesen tőlük diametrálisan eltérő értelmezési keretbe illesztve az ott szereplő anyagot.

3. Megoldások

Ami a közelebbi ábrázolás-módszertani megoldásokat illeti, a következőkben mind a négy művet sorra vesszük: együtt tárgyalva előbb a két terjedelmesebb munkát – Sándor Pálét és a Hell–Lendvai–Perecz szerzőhármását –, majd a két tömörebb összefoglalót – a Hanák-féle és a Mészáros-féle kötetet.

Sándor, ábrázolás-módszertani megoldását tekintve, portrészorozatot készít. Egyetlen rövid, a „társadalmi alapokat” és „diffúziós áramlatokat” megemlítő bevezető fejezet után – ez gyakorlatilag a történelmi materializmus „Überbau-elméletét” alkalmazva, a század első felének magyar filozófiáját mint felépítményt meghatározó gazdasági-társadalmi determinánsokról, illetve a korszakban recipiált legfontosabb bölcséleti áramlatokról emlékezik meg –, nos, ezután szigorú csoportokba sorolt egyedi filozófusarcképeket rajzol. A csoportosítás lényegileg ideológiai-politikai jellegű: a számba vett szerzőket politikai irányultság szerint, jobbról balra, a konzervativizmustól a kommunizmusig haladva tárgyalja. Bár nem Sándor kánonjáról beszélünk – ábrázolás-módszertanára koncentrálnak csupán –, meg kell említenünk, hogy a megoldás adekvát a Sándor kidolgozta, filozófiatörténetileg leszűkített, ideológiatörténeti irányban ellenben kitágított kánonjával. Sándor kánonja ugyanis egyszerre mulatságosan tág és elszomorítóan szűk. Egyrészt tehát túl szélesen húzza meg a szereplőinek körét; a filozófiatörténeti hagyomány mellett az ideológiatörténeti hagyomány szereplőit is sorra veszi munkájában: munkája első, a „polgári” gondolkodókat felsoroló kötetébe Szabó Dezsőtől Németh Lászlóig, második, a marxista gondolkodókat enumeráló kötetébe pedig Garami Ernőig és Kun Béláig sok mindenki bekerül, akinek egy filozófiatörténeti panorámában nyilvánvalóan nem lenne helye. Másrészt ellenben a szűkebb értelemben vett filozófiai hagyomány számbavétele bántóan hiányos marad: Böhm Károlytól Joó Tiborig számos jelentős alakja nem szerepel az áttekintésében.

Az ábrázolás-módszertan ideológiai-politikai csoportosítása tehát már a két kötet tagolásából is azonnal szembetűnik. Az első kötetbe a „polgári”-„nem-marxista” gondolkodók, a másodikba a „munkásmozgalmi”-marxista gondolkodók kerültek. Az egyes kötetek tagolása pedig szigorúan jobbról balra tart. Amint végigmegyünk a köteteken, egyrészt tehát, kétségtelenül, időben előre haladunk. Az első kötet legelső szereplője az 1857-ben született Kiss János,

utolsó szereplője az 1909-ben született Mátrai László; a második kötet legelső szereplője, hasonlóképp, az 1876-ban született Garami Ernő, utolsó szereplője az 1885-ben született Lukács György.

Az időtengelynél azonban meghatározóbb, másrészt, az ideológiai-politikai tengely. Az első kötet, soroljuk, az „egyházi filozófiáktól” indul, az „állam filozófusain”, majd „két állam filozófusain” keresztül a „pozitivizmustól a neokantianizmusig” elkötelezett gondolkodókon át az „ellenzéki fiatalokig” jut el. Az „egyházi filozófusok” fejezete előbb, Kiss Jánostól Várkonyi Dezső Hildebrandig a katolikus filozófusokat, utóbb Tavasz Sándortól Szimonidesz Lajosig a protestáns bölcseleket mutatja be. Az „állam filozófusainak” sora Kornis Gyulával meg Concha Győzővel kezdődik, és Pauler Ákossal meg Brandenstein Bélával, illetve Kibédi-Varga Sándorral fejeződik be. A „két állam” filozófusainak fejezetébe az kerül, aki az életművét részben németül – illetve angolul – alkotja meg: Medveczky Frigyes, Palágyi Menyhért, Schmitt Jenő Henrik és Mannheim Károly. A két utolsó fejezet ugyanakkor föl látszik adni az ideológiai-politikai besorolás kizárólagosságát. *A pozitivizmustól a neokantianizmusig* című fejezet mintha a recepciót tenné meg csoportosítási elvvé, ténylegesen azonban a recepció mellett diszciplináris szempontokat is követ; szereplői Pikler Gyulával indulnak, és Halasy-Nagy Józseffel fejeződnek be. Az „ellenzéki fiatalokat” sorra vevő fejezet pedig generációs szempontot érvényesít; Ervin Gábortól Hamvas Bélán és Németh Lászlón keresztül Mátrai Lászlóig a legkülönbözőbb, egymással gyakorlatilag semmilyen gondolati kapcsolatban nem álló gondolkodókat szerepeltetve.

A második, a „munkásmozgalom teoretikusainak” szentelt kötet a marxistákat veszi sorra, a szociáldemokratáktól a kommunistákig. Először – Garami Ernőtől Hort Dezsőig – a „jobboldali szociáldemokratákat” mutatja be; majd – Kunfi Zsigmondtól Böhm Vilmoson át Braun Somáig – a „centristákról” beszél; aztán – Szabó Ervintől Madzsar Józsefen át Molnár Erikig – a „szociáldemokráciától a kommunista pártig” ívelő fejlődésutat bejáró gondolkodókról emlékezik meg. A „forradalom és emigráció” fejezetébe Kun Béla, Pogány József és Vargyas Sándor kerül. Az *Útban hazafelé* cím alatt végül pedig Révai József, Rudas László, Fogarasi Béla és Lukács György szerepel.

Ábrázolás-módszertani szempontból Sándor művének tehát a másik terjedelmesebb, kétkötetes munka, a Hell–Lendvai–Percz-féle összefoglalás a rokona. Ábrázolásában mindkettő portrésorozatot nyújt át; narratívájában pedig mindkettő – bár itt azonnal megszorításokkal kell fogalmaznunk – egyfajta ideológiai rendet érvényesít.

Hell, Lendvai és Percz vállalkozása tehát, egyfelől, szintén portréfüzért nyújt át. Igaz, mindkét kötetének van bevezető fejezete, a Sándor-féle megoldáshoz képest ráadásul alaposabb; az első a századfordulón és a századelőn kialakuló – majd a két háború között tovább élő – bölcseleti intézményrendszert vázolja, a második, a század második fele filozófiai életének egyes szakaszait

különíti el egymástól. A kötetek azonban alapvetően egyes filozófusok csoportosított portréira épülnek. A két kötet elhatárolásának alapja az időrend: az első kötet a századforduló-századelő és a két háború közötti korszak filozófusaival, a második pedig negyvenöt utáni gondolkodókkal foglalkozik. A két szakasz ugyanakkor, mint az első kötet előszava azonnal figyelmeztet is rá, nem választható el határozottan egymástól. „Az 1945-ös esztendő csupán a filozófia intézményrendszere és a filozófiai élet szempontjából jelentradikális cezúrát. Az egyes munkásságokat és teljesítményeket illetően koránt sincs hasonlóan éles határvonal” (Hell–Lendvai–Perecz 2000. 11). A ténylegesen követett megoldás ilyenformán mégis egyfajta ideológiai rendet követ. A vállalkozás átfo-gó narratívája tehát, másrészt, mintha megint a Sándor-féle megoldást idézné: egyfajta ideológiai – vagy talán inkább mélyebb: történetfilozófiai – alapon csoportosítaná a számba vett szerzőket. Sándor két kötetéből az első, ugye, a „polgári”-„nem-marxista”, a második a „munkásmozgalmi”-marxista gondol-kodókat tárgyalta, Hell–Lendvai–Perecz első kötetéből a – nagyon óvatosan próbá-lunk fogalmazni – konzervatív-hagyományhű, második a progresszív-radikális filozófusokat veszi számba. Az első kötet legelső szerzője itt az 1845-ben szü-letett Pauer Imre, utolsó szerzője az 1897-ben született Baránszky-Jób László; a második kötet legelső szerzője az 1851-es Schmitt Jenő Henrik, utolsó szerzője pedig az 1933-as Fehér Ferenc. Mintha a szerzőhármast, talán nem is reflektált előföltevésként, elfogadná a magyar gondolkodás egész 20. századon végigíve-lő megosztottságát: a konzervatívok és progresszívek, a reakciósök és haladárok ellentétét. Még élesebben fogalmazva, mintha a szerzőhármast abból indulna ki, hogy elmesélt történetét lehetetlen egyetlen narratívába foglalnia: szükségképp kétszer kell nekiindulnia és végigmésznie. A konzervatív versus progresszív megkülönböztetés ugyanakkor, megemlítendő, a két kötet portréiban nem érvé-nyesül – nem érvényesülhet – tökéletesen. Így az első kötetben, a konzervatívok között szerepel például a modern magyar filozófiai intézményrendszer kiépí-tésében megkerülhetetlen szerepet játszó, határozottan modernista Alexander Bernát; a második kötetben, a progresszívek sorában tűnik föl ellenben a vál-ságfilozófus, szakrális metafizikus, tradicionalista Hamvas Béla.

Mindez azonban csak a vállalkozás két kötetének tagolására igaz. Az egyes köteteken belül kialakított tárgyalási rend határozottan eltávolodik a Sándor-féle tagolástól: a politikai-ideológiai csoportosítás helyett, különösen az első kötet belső beosztása, filozófiai szempontból tárgyadekvát megoldásokat választ. Az első kötet három nagy egysége irányzatokba sorolja a tárgyalt gondolkodókat. Az első fejezet a „pozitivizmustól a neokantianizmusig” készít áttekintést. A po-zitivistáktól – Pauer Imrétől, Medveczky Frigyesztől és Alexander Bernáttól – indul; az inkább diszciplináris „monista és holisztikus tudományfilozófia” cso-portjába sorolja az egyébként nehezen besorolható Palágyi Menyhértet és Zalai Bélát; majd a „neokantiánus értékfilozófia” irányában tárgyalja Böhm Károlyt és tanítványát, Bartók Györgyöt, illetve a „Böhm unoka” Kibédi-Varga Sándort;

végül önálló áttekintést ad az irányzatokat átívelő tradíciót teremtő, viszonylag koherens jogfilozófiai hagyományról, Pikler Gyulától Horváth Barnáig. A második fejezet a „keresztény filozófia” szerzőit veszi számba, egymástól elkülönítve tárgyalva a „hagyományos tomizmus” gondolkodóit – Schütz Antalt és Trikál Józsefet –, a „katolikus modernizmus” képviselőit – Horváth Sándort és Noszlopi Lászlót –, valamint a „protestáns gondolkodók” csoportját – Tankó Bélától Tavasz Sándoron át Varga Béláig. A harmadik fejezet végül „szellemfilozófiáról és szellemtörténetről” beszél, helyesen különítve el egymástól a két háború közötti korszak „szellemfilozófusait” – Pauler Ákost és Brandenstein Bélát – a korszak laza „szellemtörténeti” irányának képviselőitől – ettől a Kornis Gyulától Prohászka Lajoson és Joó Tiboron át Baránszky-Jób Lászlóig terjedő, önmagában is sokszínű filozófuscsoporttól.

A második kötet viszont már inkább alkalmaz ideológiai kategorizációt. Első fejezete „radikális társadalom- és kultúrkritikáról” beszél, az anarchista Schmitt Jenő Henriktől és a szocialista Szabó Ervintől a „messianisztikus életfilozófia” címszava alá sorolt fiatal Lukács Györgyig haladva. Második fejezete a „radikalizmus és tradicionalizmus közötti” gondolkodókat mutatja be, Szilasi Vilmostól és Polányi Mihálytól Mannheim Károlyon, Kolnai Aurélon és Bibó Istvánon keresztül Hamvas Béláig és Nyíri Tamásig. A harmadik fejezet végül a „marxizmus és posztmarxizmus” bölcseleit tárgyalja, a marxista Lukácstól a „marxizáló és marxista” gondolkodókon – Hauser Arnoldon, Tőkei Ferencen és Ancsel Éván – keresztül a „Lukács-iskola és a Budapesti Iskola” alakjaiig – Hermann Istvánig, illetve Fehér Ferencig.

Hanák vállalkozásának tárgyalásmódszertana az előbb tárgyalt – portréorozatokkal operáló – megoldásoknál összehasonlíthatatlanul bonyolultabban építkezik. A maga, a Sándoréhoz képest szűkebb filozófiatörténeti hagyományra koncentrálnak kánonját Hanák differenciáltabb kifejtési rendben tárja elénk (Percz 2009). A – 20. század első felének filozófiai változásait a „pozitívizmustól a szellemtörténetig” ívelő fejlődésként leíró – szoros történeti tárgyalás lehetőségét elutasítva, a következőképp jár el. A magyar bölcsélet szervezeti kereteinek – a folyóiratokra és kiadványsorozatokra koncentrálnak – rövid számbavételét és a 20. század első felebeli története időbeli szakaszainak – az 1900 és 1920 közötti, az 1920 és 1945 közötti, valamint az 1945 és 1948 közötti szakasznak – az elkülönítését követően hármas beosztásban tárgyalja a kiválasztott filozófusok munkásságát. Előbb az „irányzatokat” tekinti át, majd a „rendszereket” ismerteti, végül a „diszciplínákat” sorolja föl: az irányzatok tartalmi, a rendszerek formai és a diszciplínák tematikai megközelítésével tehát mintegy háromszor megy végig saját anyagán.

A megoldás kétségkívül szellemes, ám nem támadhatatlan: nehezen áttekinthetővé teszi az összefoglalást, és nyilvánvaló besorolási problémákat vet föl. Hanák természetesen maga is tisztában van vele, hogy eljárása nem problémamentes. „Bizonyos átfedések ily módon elkerülhetetlenek voltak”, magyaráz-

za. „Aki ui. valamely filozófiai tudományágra (pl. etikára) specializálta magát, egyúttal egyik vagy másik filozófiai irányhoz tartozik, illetőleg aki valamely irányzat képviselője, nyilvánvalóan vagy az egyik, vagy a másik szakiránnyal kapcsolatos problémával foglalkozik, ami azt jelenti, hogy minden filozófust egyszerre több fejezetben kell tárgyalni, de legalábbis megemlíteni” (Hanák 1981. 6).

A besorolási problémák már a tartalomjegyzék pusztá áttekintése nyomán nyilvánvalóak lesznek. A pozitivistaként említett Somló Bódog szerepelhetne akár a jogfilozófusok között; jogbölcseleti fő műve, a német és az angolszász jogelméletre egyaránt jelentős hatást gyakorló – s az összefoglalásban sajnálatosan nem ismertetett – *Juristische Grundlehre* éppenséggel a magyar neokantiánus jogfilozófia alapozó munkája. A neokantiánusként szereplő Alexander Bernát valóban az első magyar nyelvű Kant-monográfia szerzője ugyan, hatást gyakorol rá azonban a pozitívizmus is, kései bölcseleti álláspontját pedig, mondjuk, eklektikus historicistának lehetne minősíteni. Az ugyancsak neokantiánus Bárány Gerő kerülhetne az etikusok közé, a Böhm-tanítvány szellemfilozófus Bartók György pedig a protestáns gondolkodók sorába. A szellemtörténésznek minősített Karácsony Sándort mint hitszónokot a protestáns gondolkodók, mint a „társaslélektan” kidolgozóját a pszichológusok kategóriájába lehetne sorolni. A protestáns gondolkodók között szereplő Böhm-tanítványok – Ravasz Lászlótól Makkai Sándorig és Tavaszgy Sándortól Tankó Béláig – lehetnének akár neokantiánus értékfilozófusok is. A jogfilozófus Moór Gyula minősülhetne neokantiánusnak, az etikus Noszlopi László pedig, legalább ugyanilyen joggal, pszichológusnak. A sort bőségesen folytathatnánk.

A bonyolult és besorolási problémákkal terhes ábrázolás-módszertan ugyanakkor, másfelől, a nemzetközi filozófiatörténet-írás analóg kortársi megoldásaival összehasonlítva is megállja a helyét. Abban a kedvező helyzetben vagyunk, hogy Hanák munkájának rövidített változata – az 1945–1948 utáni fejleményekről szóló, Lendvai L. Ferenc szerzte rövid beszámolóval kiegészítve – megjelent az Ostblock hagyományos filozófiáit bemutató tematikus német nyelvű tanulmánykötetben is (Hanák 1996). A kölni *Bundes-Institut für ostwissenschaftliche und internationale Studien* munkatársainak, Helmut Dahm-nak és Assen Ignatow-nak a szerkesztésében megjelenő vaskos munka összesen hét nemzeti kultúra tradicionális – azaz: „polgári”-, „nem-marxista” – filozófiájának fejlődését veszi számba: az orosz, a lengyel, a cseh, a magyar, a román, a bolgár és a szerbhorvát filozófiáét (Dahm–Ignatow 1996). A vállalkozás szerkesztői koncepciója, mondjuk el róla röviden, egyszerre látszik határozottnak és megengedőnek: határozottnak az egyes fejezetek arányait illetően, és megengedőnek az egyes szerzők által követett módszertani megoldások tekintetében. Az egyes fejezetek arányai adekvátan igyekeznek tükrözni a régió filozófiájának értékeit, az egyes szerzők által követett módszertani megoldások pedig adekvátan próbálnak igazodni a mindenkori anyag sajátosságaihoz. Az egyes

nemzetek filozófiáinak sorrendje tehát, egyfelől, szerkesztői értéksorrend is: a legnagyobb terjedelmet, teljesen indokoltan, az orosz, a legkisebbet a szerbhorvát filozófia kapja. A közel hétszáz oldalas kötetben mintegy kétszázötven oldallal szerepel az orosz, száznegyvennel a lengyel, hatvannal-hatvannal a cseh, a magyar és a román, ötvennel a bolgár és harminccal a szerbhorvát fejlődés. Az egyes szerzők ugyanakkor, másfelől, szabad kezet kapnak, hogyan dolgozzák föl saját anyagukat. Az ábrázolás-módszertan tekintetében a legváltozatosabb megoldásokkal találkozunk tehát: a legegyszerűbb, csupaszhortrészorozatoktól a legbonyolultabb, korszakokra, diszciplínákra, irányzatokra és portrékra tagolt ábrázolásokig (Perecz 1997). Nos, ebben a kontextusban Hanák megoldása a legsikerültebbek között említhető: határozottan tárgyadekvát módszert látszik követni, és bonyolult, de nem áttekinthetetlen ábrázolást nyújt. A számos problematikus megoldással szemben egyébként a magyar fejezet mellett még a Karel Mácha által írott cseh fejezet (Mácha 1996) megoldása látszik a legelegánsabbnak.

Az utolsóként tárgyalandó mű, Mészáros összefoglalója, első pillantásra is nyilvánvalóan, a Hanák-féle vállalkozással áll rokonságban. Rövid terjedelemben könnyen befogadható áttekintést kíván nyújtani; hangsúlyozottan nem szakemberek számára írott szövege eredetileg – mint bevezetőjéből értesülünk róla – magyar szakos egyetemistáknak tartott előadás-sorozat anyagából nőtt ki. Nem akar tehát elveszni a részletekben: tárgyalt folyamatainak és szereplőinek koncentrált bemutatására vállalkozik. Ábrázolás-módszertanában flexibilis szempontrendszert érvényesít. Nem egyszerű portrészorozatot készít – mint a Sándor-féle meg a Hell–Lendvai–Perecz-féle összefoglalások –, de nem is reflektál tudatosan a maga által alkalmazott metodológiai megoldásokra – mint a Hanák-féle összefoglalás. Ábrázolás-módszertani eljárásairól tartalomjegyzékének beosztása tudósít.

Eszerint Mészáros munkája egyszerre dolgozik korszakfogalommal, beszél recepcióról, vizsgál intézményt, vesz figyelembe vallási beállítottságot, számol be bölcséleti csoportosulásról, említ filozófust, és emlékezik meg filozófiai műről. Vegyük sorra ezeket. A „középkori gondolkodás” és a „reneszánsz és a reformáció kora”, ugye, korszakfogalomra hivatkozik. Az „újplatonizmus” meg a „kartezianizmus Magyarországon”, a „francia felvilágosodás hatása”, a „Fries követői” vagy a „materializmus fogadtatása” recepcióról beszél. Az „eperjesi iskola” meg az „evangélikus líceumokban művelt filozófia” intézményre utal. A „17. és 18. század jezsuita filozófusai” meg a „piaristák” vallási szempontot hoz játékba. Az úgynevezett „egyezményes filozófia” bölcséleti csoportosulást említ. Az *Erdélyi János és a kései hegelianusok* fejezetcím filozófusra-filozófusokra hivatkozik. „*A XIX. század uralkodó eszméi*” Eötvös József híres művének címét emeli fejezetcímé.

Az ábrázolás komplexitását ráadásul növeli, hogy egyes fejezetcímek egyik említett kategóriába se sorolhatók. A tartalomjegyzékben három ilyen is akad: *A Kant-vita*, *A Hegel-vita* és *A filozófia nyelvének magyarítása*, ugye, egyaránt különbözik valamennyi, eddig fölidézett kategóriafogalomtól – ezek ugyanis

mást, többet jelentenek a „recepciónál”. Hozzáértők pedig jól tudják, hogy ezek nélkül éppenséggel lehetetlen lenne elmesélni a 19. századi magyar filozófia történetét.

Mészáros összefoglalásának lendületét valószínűleg éppen az adja, hogy egyetlen elbeszélésbe foglalva, kitérők nélkül, célorientáltan meséli el a magyar gondolkodás történetének hosszú, a magyar régiségtől Böhm Károly rendszerének megszületéséig ívelő történetét. Az egységes narratíva érdekében pedig tárgyadekvátan – azaz a különféle kategoriális szempontokat tudatosan váltogatva – vonultatja föl megmozgatott anyagát. Noha, szemben Hanák művével, nem nyilvánítja ki előzetesen a maga komplex ábrázolás-módszertani szempontjait, gyakorlatilag a Hanák-műhöz hasonlóan több szempontú eljárást alkalmaz.

Irodalom

- Dahm, Helmut – Assen Ignatow (szerk.) 1996. *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Demeter Tamás 2011. *A szociologizáló hagyomány. A magyar filozófia főárama a XX. században*. Budapest, Századvég.
- Hanák Tibor 1975. Filozófiai ferdetorony. *Irodalmi Újság*, 26/3–4. 4.
- Hanák Tibor 1981. *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- Hanak, Tibor 1996. Die traditionelle Philosophie in Ungarn. In Helmut Dahm – Assen Ignatow (szerk.): *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 451–497.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László 2000. *Magyar filozófia a XX. században. Első rész*. Budapest, Áron.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László 2001. *Magyar filozófia a XX. században. Második rész*. Budapest, Áron.
- Mácha, Karel 1996. Die philosophischen Traditionen der vormaligen Tschechoslowakei. In Helmut Dahm – Assen Ignatow (szerk.): *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 451–497.
- Mészáros András 2000. *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram.
- Percz László 1993. Az elfelejtett reneszánsz. *Valóság*, 36/12. 104–108.
- Percz László 1997. Filozófiatörténet versus tudománytörténet – Kelet-Európában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 44/5–6. 993–1000.
- Percz László 2009. A fölfedezett reneszánsz: Hanák Tibor és a magyar filozófia történetírása. In Percz László: *A fölfedezett reneszánsz. Filozófiatörténeti tanulmányok*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. 159–168.
- Percz László 2021. Módszertani megoldások a magyar filozófiatörténeti kézikönyvekben. In Percz László: *Reneszánsz – kezdet és vég. Magyar filozófiatörténeti írások*. Budapest, Osiris. 110–124.
- Rorty, Richard 1986. A filozófiatörténetírás négy fajtája. Ford. Fehér M. István. *Magyar Filozófiai Szemle*, 30/3–4. 495–519.
- Sándor Pál 1973. *A magyar filozófia története. 1900–1945. I–II. (Elvek és utak)*. Budapest, Magvető.

MÉSZÁROS ANDRÁS

Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, Pozsony

Ha narratíva, akkor milyen?

Az alábbi írás arra tesz kísérletet, hogy a narratológiai elméletek figyelembevételével, valamint a diskurzuselemzésre alapuló intézménykialakulási értelmezések bemutatásának segítségével megpróbáljon feleletet adni arra a vissza-visszatérő kérdésre, hogy milyen módon beszélhető el a magyar(országi)¹ filozófia története. A témaválasztást Perecz Lászlótól vett idézettel támasztom alá:

A filozófiatörténet írójának teoretikus kiindulópontja a narratívaalkotás [...] A kánonképzés ezt követően, a narratívaalkotási döntés után következik. Ha a történetíró már tudja, milyen történetet mesél el, ennek nyomán el kell döntenie, kiket és milyen súllyal szerepeltet a maga elbeszélésében. Milyen lesz tehát a kánonja: kik kerülnek bele és kik maradnak ki belőle, illetve akik belekerülnek, milyen erős vagy mennyire gyöngye szerepet játszanak ebben az elbeszélésben. Az ábrázolásmódszertan, végül, a módszertan harmadik szintje. A történetíró, választott elbeszélése és megkonstruált kánonja birtokában eldönti, hogy² is meséli el, amit elmesél. Történetének szereplőit hogyan mutatja be tehát: milyen sorrendbe rendezi őket és milyen kapcsolatba állítja őket egymással (Perecz 2021. 111–112).

Az általam ajánlott megoldás – amellet, hogy figyelembe veszi ezeket a megfontolásokat – támaszkodik a már publikált székfoglaló előadásomban (Mészáros 2021) foglaltakra is, illetve a székfoglalóban megfogalmazottakat egy újabb perspektívába helyezi. Először bemutatom azokat a narratívákat, amelyek a magyar filozófiatörténet-írásban eddig megjelentek, és felteszem a kérdést, hogy ezekből az elbeszélésekből ugyanazt a történetet kapjuk-e? Ezután röviden definiálom azokat a kategóriákat, amelyeket minden narratívának figyelem-

¹ A magyar(országi) formula azt akarja prezentálni, hogy a honi filozófia nem minden korban nevezhető egyértelműen „magyar” filozófiának, hiszen voltak korszakai – főként az iskolai filozófián belül –, amikor nyelve nem a magyar, hanem a latin volt, és az intézményesült bölcséleti rendszerek sem a magyar kultúrához kapcsolódtak szervesen, hanem az adott felekezeti és iskolai feltételekhez igazodtak.

be kell vennie ahhoz, hogy koherens lehessen, és amelyeket alkalmazhatunk a magyar(országi) filozófia történetének elbeszélésekor. Harmadsorban felvázolom azokat a diszkurzív formációkat, amelyek egy adott időben – esetleg egymással versenyezve, sőt, esetenként egymással harcolva – kialakítják a filozófia társadalmi terét és az azon belül uralkodó hatalmi viszonyokat. Velük kapcsolatban pedig szót ejtek a diszkurzív formációk intézményesüléséről, vagyis az adott bölcsélet társadalmi rendszerbe való beépüléséről.

* * *

Ha a magyar(országi) filozófia történetével foglalkozó feldolgozásokat szemügyre vesszük, és némi redukcióval élünk, akkor különböző elbeszéléseket találunk ugyanarról a történetről, azaz a magyar(országi) filozófia történetéről. Ezek az elbeszélések nem szükségszerűen egymástól eltérő történeti korszakokban formálódtak, hanem a narratológiai elméletekből ismert „point of view” nyomán válnak el egymástól.

A legegyszerűbbnek tűnő elbeszélés a *történelmi kronológiát* veszi alapul. Ennek hátterében leggyakrabban az európai filozófia magyarországi hatástörténete húzódik meg. Ha kihagyom a 19. századi próbálkozásokat, akkor két 20. századi feldolgozással illusztrálhatom ezt a módszert. Az első a bevallottan csupán szekunder irodalomra támaszkodó Mitrovics Gyulának a Schwegler-féle filozófiatörténethez csatolt függeléke (Mitrovics 1904), amelyik egyszerűen három időszakra bontja a magyar bölcsélet történetét, és a harmadikat egyértelműen az „irodalmi újjászületéshez”, azaz viszonylag külső determinánshoz kapcsolja. A második és egyben legpregnansabb példa Hanák Tibor német nyelvű összefoglalója (Hanak 1990). Ebben évszázadonkénti, a 19. századtól pedig a századokon belüli társadalomtörténeti változásokhoz kapcsolódó felosztás van. Szigorúan véve tehát Hanák módszere egyáltalán nem felel meg a Perekz által felállított követelményrendszernek, azaz a kánonképzés is esetlegessé válik.

A kronologikus elbeszéléssel rokon, ugyanakkor a filozófia mozgásirányainak belső determinánsait figyelembe vevő, és bizonyos szempontból a pozitívizmusban (esetleg a szellemtörténeti iskolában) gyökerező *periodizációs elbeszélés* jellemzi a legtöbb 20. századi feldolgozást. Itt már fellelhető az a szándék, hogy a magyar bölcsélet sajátosságait, a recepció mikéntjeit is bemutassák a szerzők. Ha itt figyelmen kívül hagyjuk Erdélyi befejezetlen művét, amelyekben már kísérletet tett arra, hogy az általa ajánlott korszakok leképezzék a magyarnyelvűség felé vezető utat, Szelényi Ödönt lehetne a sor elejére tenni, aki az általa ajánlott egyes korszakokat az európai kezdeményezésekhez viszonyuló önállósodásban és a magyarországi filozófiai élet intézményesült kiépülésében látta (Szelényi 1930. 32–33). Jőmagam részben Szelényi nyomdokain egy (utólag tudatosított) hibrid elbeszélésformát követtem (Mészáros 2000), amikor egyrészt elválasztottam egymástól a magyarországi bölcsélet történetének magyarnyelvűsége előtti és utáni korszakát, azaz valamiféle minőségi váltást

mutattam be, ugyanakkor a második korszak belső beosztása már kortörténeti fogalmakkal operált (felvilágosodás, reformkor). Nem beszélve most arról, hogy ez az elbeszélés az egyik teleologikus (vagy eszkatologikus?) elbeszélési forma értékítéleteit is magában hordozta a kanonizáció esetében. Máshogyan jelenik meg a történetiség a 20. századi magyar filozófiát bemutató Hell–Lendvai–Percz-féle kétrészes kötetben (Hell–Lendvai–Percz 2000–2001), amelyek főként az ábrázolás-módszertan problémáiba ütközött bele azzal, hogy tekintetbe vette a filozófia intézménytörténetében beállt változásokat, a politikai fordulópontokat és az egyes gondolkodók életútját is (amelyek keresztetzkék ezeket a korszakhatárokat).

Mind a kronológiát követő, mind pedig a periodizációs elveket figyelembe vevő elbeszélésre jellemző, hogy a lehetőségekhez képest kimerítő képet kíván nyújtani a magyarországi filozófia aktóiról és azok műveiről. Van azonban két olyan elbeszélésforma is, amelyek kizárással él. Az egyik, amelyiket *nyelvi szempontú elbeszélésnek* is nevezhetünk, és amelyiknek a fő képviselője Horkay László, expressis verbis emeli ki „a magyar nyelvűség kritériumát mint módszert” (Horkay 1977. 9). Horkay úgy beszél el a magyar filozófia történetét Apácaival kezdődően, hogy a narratológiai kézikönyvekből ismert ellipszis révén csaknem másfél évszázadot kihagy a történetből, azaz elbeszélésre méltatlannak vagy feleslegesnek tartja, ami közben történt. A másik kizáró módszer, amelynek főként a kanonizációra van nagymérvű hatása, a *teleologikus vagy eszkatologikus elbeszélés*. A teleologikus módszer a protestáns historikusokra jellemző. Ők az önálló magyar filozófiai rendszer megalkotásában vélték látni a magyar bölcsélet fejlődésének betetőződését, ezért aztán Böhm Károly lett a történet főszereplője. Fő irányzattá pedig a kantianizmus válik, minek okán Kant ellenfelei megbélyegződnek. Az eszkatologikus elbeszélés a marxista filozófiatörténetekben jelenik meg, hiszen azokban nemcsak a magyar, hanem mindenfajta filozófia lezárása a marxizmus, amelynek a nézőpontjából visszatekintve értelmezhető a többi bölcséleti mozgalom (lásd Sándor 1973). Ennek, az ún. haladó hagyományokat preferáló hozzáállásnak a következménye egyrészt a 20. századi ún. polgári filozófusok és vallásbölcsészek degradálása, másrészt a marxizmus előzményeként tárgyalt hegelianizmussal kapcsolatban Erdélyi kanonizálása a magyar filozófia történetében. És persze ezzel összefüggésben Erdélyi legnagyobb ellenfelének, Szontaghnak a leminősítése a filozófiatlanság vádjával.

Ezek után egyértelmű a nemleges válasz arra a kérdésre, hogy az egyes elbeszélésekben ugyanazt a történetet kapjuk-e. Hiszen a társadalomtörténeti kronológiát alapul vevő elbeszélésben ugyan kapunk egy képet arról, hogyan követték egymást az időben az egyes filozófusok, de a bölcsélet belső időrendjéről, az esetleges kauzális kapcsolódásokról – kivéve persze a nyugat-európai filozófia recepcióját – nem sokat tudunk meg. Ezt az elbeszélést a „követés” és a „lema-radás” szindrómájának felemlegetése uralja, ami aztán sokáig a magyar filozó-

fiatörténet-írás toposzává válik. A periodizációs (korszakoló) megközelítés már figyelembe veszi a magyar(országi) filozófia belső mozgásirányait, de ennek a bölcséletnek a történetét egységes narratívában képzelel el. Hiszen a „korszak” fogalma önmagában tartalmazza azt az előfeltevést, hogy ugyanannak a történeti entitásnak az egyes etapjairól van szó. A nyelvi szempontú elbeszélés pedig elköveti azt a hibát, hogy a történetből kihagyja az iskolai filozófia csaknem egész hagyományát, mert az a 19. század közepéig nem magyar, hanem latin nyelvű volt. Teszi ezt annak ellenére, hogy Joó Tibor (Joó 1933. 1936) már korábban figyelmeztetett arra, hogy a magyar filozófia történetírása számára feltételezett szinoptikus szemléletnek tekintetbe kell vennie az időben, térben és a szellemi élet közös mozzanataiban létező összefüggéseket. A teleologikus szemlélet olyan képet tár elénk, amelyben a magyar filozófiának a Kant-vitával kezdődő és a Böhm-féle értékfilozófiával tetőződő egyenes vonalú története jelenítődik meg. Vagyis az egész történet egy eseményre redukálódik. A Sándor Pál-féle vulgármarxista feldolgozás következményeképpen pedig a kanonizációnak az eredeti történetben többé-kevésbé természetes folyamatai destruálódnak, és egy ideologizált történetet kapunk.

Ahhoz, hogy némiképp pontosítsuk és finomítsuk azt a tézist, miszerint a fentebb bemutatott elbeszélésformák miért nyújtanak egymástól eltérő történeteket, vissza kell nyúlnunk a narratológiai elméletekhez, és definiálni egyrészt, hogy mit értünk elbeszélésen és történeten, másrészt, hogy milyen funkciói vannak azoknak az elemeknek, amelyek az elbeszélést (idő, elbeszélő, fokalizáció) és a történetet (esemény, szereplő, tér) alkotják.

Induljunk ki abból az előzetes meghatározásból, hogy a történet (fabula, story, Geschichte) a dinamikus és statikus eseményeknek és azok hordozóinak (szereplőinek, alakjainak) olyan kauzális és időbeli megszervezettségű tengelye, amelyet a narratív szövegből, azaz az elbeszélésből rekonstruálunk. A történet ebben az esetben a magyar(országi) filozófia története. Mivel a filozófia története esetében nem áll fenn a szépirodalmi művekre alkalmazható klasszikus narratológiai séma, hogy az elbeszélés az elsődleges, amelyből rekonstruáljuk magát a történetet, hanem hogy az elbeszélés előtt léteztek események, szereplők, és az események tere is adott, a hangsúlyt arra kell helyezni, hogy az elbeszélés idejében és a fokalizáció révén hova helyeződnek ezek az események, szereplők. A hangsúly alighanem a kauzalitás felderítésén lesz. Vagyis, hogy például egymásból szakadnak-e ki a filozófia történetének egyes eseményei, vagy pedig egymástól viszonylag függetlenül állnak fenn. Ennek beazonosításától függ ugyanis az, hogy egységes narratíva mentén beszélhető-e el a történet, avagy több történettel, azaz több diskurzus-formációval állunk szemben.

Melyek a történet azon elemei, amelyekre oda kell figyelni a rekonstrukció során? Egyértelműen a történet legkisebb építőelemével, az eseménnyel kell kezdenünk, mert az események egymásra következése adja meg azt a belső idő-

formát, amely felmutatja a kiinduló állapottal szembeni változást. Ilyen eseménynek tarthatjuk például az ún. nemzeti filozófia történetén belül a hegeli pört, amelyik a Kant-vitával szemben – bár hasonló, sőt néha azonos témákat artikulál – már tartalmazza a nyelvhasználatban beállt változásokat és a nyelvezettel szemben támasztott, vagyis a közérthetőséget célzó elvárásokat. De ismét felveti azt a kérdést is, hogy Hegel elvont bölcselete lehet-e a formálódó magyar filozófia mintája? És ennek az eseménynek megvannak a beazonosítható időbeli határai is. Ezek után a vita egyes szereplőit illetően rá kell kérdeznünk a történetben játszott szerepük relevanciájára. Vagyis arra, hogy milyen súllyal vettek részt a vitában. Így megkapjuk a szereplők közti hierarchikus kapcsolódások viszonyrendszerét, és az esemény fő sodrát a főszereplők fellépéseikhez köthetjük. A következő lépés a konzekutivitás, azaz az eseményen belül a változás hatékonyságának a megállapítása, hiszen előfordul, hogy az adott eseményen belüli akciók csak a benne szereplőket érintik, mások viszont behatással vannak az egész történetre. Hogy konkrét példával is éljek: A hegeli vitába bekapcsolódó Csató Pál fellépése és a triumvirátussal kialakult vitája, majd pedig Csató visszalépése megmarad az eseményen belül. Ezzel ellentétben Szontagh megnyilvánulásaira és Erdélyi vele szembeni kritikájára a vita lezárása után is rányomja a bélyegét a korábbi esemény. Ilyenformán kapcsolódás alakul ki a hegeli vita reformkori eseménye és a forradalom utáni Erdélyi–Szontagh-szembenállás között. Nem véletlen tehát, hogy Erdélyi sem vonhatja ki magát az egész történet hatása alól. Ez persze nem azt jelenti, hogy az esemény ismétlődne, hanem azt, hogy következményei irreverzibilisek, és megismételhetetlenségükkel beépülnek a folytatásba. Ha most a szereplőket nézzük, akkor a szereplő cselekvésének az ismert narratológiai elméletek által említett mimetikus és szintetikus dimenzióját figyelmen kívül hagyhatjuk, és az ún. tematikai dimenzióra összpontosíthatunk. Ez a dimenzió azt jelenti, hogy esetünkben a magyar filozófia adott eseményének szereplője milyen témát fejez ki, és a téma megvalósításának érdekében hogyan cselekszik. Ez az a terület, ahol nem elegendő a szereplő programszerűen filozófiai produktumait elemezni, hanem más fellépéseit, állásfoglalásait, zsumnalisztikai publikációit is át kell tekinteni. Szontagh esetében például nem mellékes a triumvirátus mellé állása néhány olyan – esetleg marginálisnak is tekinthető – vitában, amelyben akár álnév alatt is megfogalmazta a korabeli *mainstream* nézeteit, és amelyek révén maga mellé állította az akadémia hangadóit. Amennyiben figyelmen kívül hagyjuk a strukturalizmusnak kizárólag a szövegre összpontosító igyekezetét és a posztstrukturalizmusnak a szerző haláláról szóló tézisét, akkor – kicsit előrenyúlva az elbeszélés felé – oda kell figyelnünk arra is, hogy az adott filozófust (mint szereplőt) közvetlenül (*telling*) vagy közvetve (*showing*) jellemezzük-e. Mivel a közvetlen jellemzés tág teret enged az elbeszélőnek (a filozófiatörténésznek), és szélsőséges esetben szubjektív torzításokat eredményezhet – amire nem csak a magyar filozófia történetírásában vannak példák –, a közvetett bemutatást preferálnám. Ez megva-

lósítható egyrészt az alak cselekvésén keresztül, vagyis azoknak a területeknek a bemutatásával, ahol aktívan jelen volt, és ahol beavatkozott az eseményekbe. De szignifikáns a nyelvhasználat, filozófus esetében az argumentációs módszer is. Vagyis, hogy különböző publikációit tekintve mennyire konzekvens nézetekben. Megmarad-e a filozófiai elvek mellett, amikor társadalmi, felekezeti, nemzetiségi vagy egyéb témákhoz nyúl, vagy pedig alkalmazkodik a korabeli diskurzushoz? Harmadikként a társadalmi betagozódását említeném, hiszen ez pontosan meghatározza a társadalmi térben – és a történet terében – elfoglalt helyét. A hegeli pör esetében – és más reformkori vitában is – sokat nyomott a latban, hogy az illető szereplő mennyire állt közel az akadémiai médiumokat irányítókhöz, hiszen attól nemcsak a publikálás lehetősége, hanem sokszor az akadémiai tagságra jelölés is függött. Jó példa erre Greguss Mihály partvonalra állítása Nyiri Istvánnal szemben. És ezzel a példával eljutottunk a történet teréhez, ahol a legjelentősebb rendezőelv a centrum–periféria viszony. Ennek több összetevője is van. Itt talán a legnyilvánvalóbbra utalnék. Ez pedig nem más, mint a 18. század végétől, vagyis a nemzeti filozófia történetének kezdetétől számítható bifurkáció: az iskolai filozófia és a nyilvános filozófia terének a kettéválása. Ez magával hozta egyrészt azt, hogy az iskolai filozófia képviselői marginalizálódtak, a történet perifériájára szorultak, míg a nyilvános filozófia szereplői belakták a centrumot; másrészt azzal is járt, hogy szinte a Bahtyin-féle kronotoposz mintájára rekonstruálható a kétféle filozófia művelőinek az életútja, karrierlehetősége.

Ha fentebb azt állítottam, hogy a magyar filozófia történetének elbeszélései az elbeszélői nézőpont (*point of view*) által meghatározottak, akkor ezt a tézist is pontosítani kell, hiszen a narratológiai elméletek – gondolok főként G. Genette fogalomtárára – már részben túlléptek ezen a fogalmon, illetve fellazították azt. A kortárs filozófiai történekek elbeszélésénél csaknem lehetetlen a heterodiegetikus elbeszélő pozíciójának a fenntartása, hiszen egyrészt maga az elbeszélő is része a folyamatoknak, másrészt a diszciplína, azaz a filozófia-történet-írás is beletartozik az elbeszélendő történetbe. A már lezárt időszakok és alkotói életutak esetében azonban követendő behelyeződésnek tekinthető az extradiegetikusan heterodiegetikus elbeszélő pozíciója, mert ő az, aki magát a kerettörténetet bemutatja, és aki nem is vesz részt a történetben. Ha közben eltekint az értékelő kommentároktól, akkor elérheti az objektivitás olyan szintjét, amely túllép a teleologikus vagy eszkatologikus értelmezéseken is. Ugyanakkor nem kerülhető el az elbeszélő történethez való viszonyulása, de már nem a klaszszikus nézőponton – *point of view* – keresztül, hanem a G. Genette által bevezetett fokalizáció figyelembevételével. Az extradiegetikusan heterodiegetikus elbeszélő álláspontja ebben az esetben a null-fokalizációval azonos, vagyis többet tud és mond, mint amennyit a történet szereplői tudnak. Hiszen ő már nemcsak az utótörténetet, hanem annak értelmezéseit is ismeri, esetleg be is építheti azokat a történet elbeszélésébe. Persze, a modern filológia követelményeit szem

előtt tartva, vagyis a források ismeretében főként a filozófiatörténet szereplőit „beszéltetve”.

De még ekkor is fennmarad egy dilemma: mi legyen a pozitivizmusban gyökerező korszak fogalmával? Ennek az írásnak az egyik kiindulópontja ugyanis a hipotézis, hogy a magyar(országi) filozófia története nem beszélhető el egyetlen, koherens történetként. Ebben az esetben viszont fel kell adni a korszak fogalmát. Annak használata nemcsak az egységes történetet involválja, hanem azt is, hogy az egyes korszakok egymást követik az időben. Pedig tudjuk, hogy a magyarországi filozófián – főként annak iskolai változatán – belül egyidejű, egymással párhuzamosan működő és gyakran egymással vetélkedő vagy egymást kizárni akaró (lásd a jezsuita filozófia hatalmi dominanciáját a korabeli protestáns bölcsellett szemben) és intézményesült diskurzusok léteztek, amelyeknek teljesen eltérő a történetük. Mi kerülhet akkor a korszak helyébe? A megoldást Foucault sugallja, aki szerint a diskurzusformációk felvétele az elméletbe felválthatja a korszak fogalmát (Foucault 1998). Szerinte ugyanis beazonosítható négy olyan tényező, amely szilárdan összetartja az egyes diskurzusokat, és létrehozza a diskurzusformációt. Elsőként a diskurzus tárgyait összefogó társadalmi teret hozza fel, amelyik sok elemében azonos az elbeszélte történet terével. Másodsorban említi az ún. „megállapítási szórást”, amely oda irányul, hogy a diskurzusban beazonosítható objektumok jelenjenek meg. Ezeket követi a hegemon elméletlélő és a stratégiai lehetőségmező. Foucault és elméletének továbbgondolói szerint a diskurzusformáció az az értelemadó rendszer, amelyik meghatározza, miről, hogyan lehet beszélni, és kik azok, akik beszélhetnek. Ezen belül történik egyrészt a filozófiai szövegek megformálása (ami lehet recepció is), hierarchizálása, ellenőrzése (preferálása, illetve tiltása), elosztása és cirkulációja, másrészt itt dől el az is, ki lehet filozófus. Csupán példaként említve a diskurzusformációkhoz: Egyértelmű az azonos történelmi időben egymás mellett levő jezsuita filozófia internacionalista jellegéből fakadó egységes rendszerének a protestáns iskolafilozófia heterogenitásával való szembenállása. A jezsuita filozófia szereplőinek „diskurzív legitimitása” volt, mert formális hatalmuk révén központi helyet foglaltak el a katolikus iskolai filozófián belül. Ezért az ő szövegeik váltak hegemonná abban a diskurzusformációban, amely a 16. század végétől a rend betiltásáig uralta a filozófiai szövegek létrehozását és disztribúcióját. Ezzel szemben a protestáns térfélen nem létezett ilyen egységes és központosított diskurzus és az általa létrehozott uniformizált intézményrendszer. Az egyes protestáns felekezetek által preferált és egymástól részben eltérő eszmei recepció, valamint az, hogy például a kálvinizmus főként a magyarok, míg az evangélikus hit Felső-Magyarországon a németek és a szlovákok között terjedt, más-más intézményesülést vont maga után. Vagyis a jezsuita szupremácia alatt működő katolikus iskolai filozófia és a heterogén protestáns iskolai filozófia két diskurzusformációt jelent, és két különálló történetet hoz létre, amelyet nem lehet azonos módon elbeszélni. Ugyanakkor nem tekinthetünk el attól, hogy

például a protestáns iskolafilozófiát is magában foglaló intézményrendszer létrehozta azokat a szubverzív technikákat, amelyekkel úgy próbált elhelyezkedni a hatalmi struktúrákban, hogy a hegemon ideológiát közvetlenül nem támadva, sőt, egyes elemeit átvéve – lásd a 16–17. századi tomista metafizika és az evangélikus skolasztika fogalomrendszerének azonosságait – tudja működtetni saját építményeit.

A nemzeti filozófia státuszát firtató elemzések (ezekhez lásd Mester 2006; Percz 2008) jó kiindulópontot nyújtanak annak demonstrálására, hogyan lehet narratológiai szempontból beazonosítani egy diskurzusformáció időhatárait. Vagyis hogyan zárjuk ki azokat az eseményeket és aktőröket az adott diskurzusból, amelyek és akik kiesnek az adott ok-okozati hálózathoz. Itt a kauzalitás kérdését szem előtt tartva próbáljuk rekonstruálni a nemzeti filozófia diskurzusát. Ezt a diskurzust a Kant-vita indítja el, amelyben megjelenik a latintól mint a filozófiai szövegek hordozójától elváló magyar nyelv mint a nyilvános vita kifejezőeszköze. Ugyanakkor a Kant-vita nyitja meg azt a kérdést, milyen legyen az önállósuló magyar filozófia? Kiderül, hogy egy minimális történetről – más szóval: elemi narratív struktúráról – beszélünk. Azaz: a nemzeti diskurzus a narratológia szempontjából önálló történetnek tekinthető a benne rejlő funkciók révén. Az elején a nyilvános filozófia magyarítása, azaz terminológiai program fogalmazódik meg, valamint az a kérdés is felvetődik, milyen jellege legyen a most már magyar nyelvű, de nem iskolai filozófiának. A diskurzus akkor zárulhat le, ha ez a két program megvalósul, vagyis – ha az elemi narratív struktúra fogalmából indulunk ki – a kezdet és a lezárás között változást tapasztalunk. A nyelvi kérdés megmarad a Hegel-vitában az egyértelműség és közérthetőség versus homályosság dilemma mentén, de lezárul a századfordulón, amikor már a *Filozófiai Írók Tára* révén a terminológia nem okoz nagyobb problémákat. Vagyis az okot, azaz a magyarítást már tárgyalanná teszi az okozat – a magyar terminológia – megléte. Milyen legyen a magyar filozófia? Ezen belül megjelenik a program célja: az önálló filozófiai rendszer. Böhm fellépésével ezt is lezárhatónak tekinthetjük. A magyar filozófia társadalmi rendszerbe való beágyazottsága is realitássá válik: filozófiai tanszék (sőt kettő), filozófiai folyóirat (szintén kettő), filozófusok szakképzése, filozófiai társaság. Vagyis az összes kérdés, amely a 19. század elején megfogalmazódott (beleértve a lemaradás dilemmáját is), a századfordulóra artikulálódott és megoldást nyert. A lemaradás kérdésének későbbi megjelenései, mint például a marxista filozófiatörténet-írásán belül, már más célképzetek mentén artikulálódnak. Az már más esemény, más térben és más szereplőkkel. Ugyanez érvényes a 20. századi „Mi a magyar?” kérdésfelvetésre is. Ott ugyan szintén megjelennek a nemzetkarakterológia elemei, de már más megfogalmazásban és más hangsúlyokkal. Szontagh (és például a korabeli szlovák vagy lengyel nemzeti filozófia képviselői) még a pozitívizmus jegyében gondolkodnak el a „faj” kérdéséről, a 20. századi vitákra azonban a szellemtörténeti meghatározottság a jellemző.

Ha pedig a nemzeti filozófia diskurzusformációját abból a szempontból nézzük, hogy miért és milyen módon működött, akkor a formáció intézményesülésének a jellege válik kutatás tárgyává. Mit is jelent az intézményesülés? Amennyiben a diskurzusformáció egy értelemadó rendszer, akkor az intézmény bizonyos önszabályozó konvenciók mentén formálódik meg, minek következtében ezek a konvenciók ontológiai és etikai státuszt követelnek maguknak. Vagyis csak az számíthat ténynek, ami nem mond ellent az elfogadott szabályrendszernek, és morális vétet követ el az, aki más perspektívából szemléli az eseményeket.² A cél az, hogy minden igyekezetet, amely az intézmény ellen irányul, vagy kizárjanak, vagy pedig olyan helyzetbe tereljék, amelyben az ellenvélemény hordozója ellehetetlenül. A posztkolonialista elméletek e jelenség értelmezésére vezették be a szubverzió fogalmát, amely annak a lehetőségnek a megnevezésére szolgál, hogy az adott intézményen belül is megvalósulhasson az uralkodó ideológiával szembeni ellenállás. Ugyanakkor minden intézmény érdekelt abban, hogy ezt a kritikát határok közé szorítsa, vagyis végeredményben feláll az a helyzet, hogy a leggyilkosabb bíráló is – mint például Erdélyinek az ún. egyezményes filozófiával szembeni ellenvetései – az intézmény diskurzusán belül marad.

Az alábbiakban röviden összefoglalom az intézményesülésnek azt az értelmezését, amelyet Ph. Nelson, Th. B. Lawrence és C. Hardy fejtettek ki. (Lásd N. Phillips – Th. B. Lawrence – C. Hardy 1998.) A szerzők öt tételben fogalmazták meg a diskurzusok létrejöttének és megerősödésének a folyamatát, és ezeken belül kiemelt helyet foglal el az az állítás, miszerint

azok a szövegek, amelyeket olyan cselekvők hoztak létre, akiket legitím megszólalónak ismertek el, vagy akiknek hatalmi erőforrásaik vagy formális hatalmuk van, vagy akik egy mező központi helyét foglalják el, nagyobb valószínűséggel ágyazódnak be a diskurzusba, mint azok a szövegek, amelyeket nem ilyen cselekvők hoztak létre (Phillips–Lawrence–Hardy 79).

Ez a tétel szinte egy az egyben átvihető a nemzeti filozófia diskurzusának elemzésénél a reformkor kicsúcsosodásának időszakára, amikor a „nemzeti” kérdése minden szinten a központi helyet foglalta el, és amikor a roppant formális hatalommal rendelkező triumvirátus ellenőrizte médiumok – az *Athenaeum* és a *Figyelmező* –, valamint az odacsatlakozó Szontagh határozta meg a filozófiai közbeszéd irányát és jellegét. Ez a tény eddig mindig az elé a feladat elé

² Az intézmény ilyen működésére jó példával szolgál az *Athenaeum* miatti zajgások címen elhíresült vita, amely a triumvirátus és Csató Pál között zajlott. Ebben a polémiában az *Athenaeum* szerkesztői abból kiindulva, hogy ők képviselik a nemzet érdekeit, megkérdőjelezték Csató minden állítását, és morálisan elítélték állásfoglalásait. (Lásd Mészáros 1994. 26–47.)

állította a filozófiatörténet-írókat, hogy interpretációs kereteket teremtsenek azoknak a gondolkodóknak, aki szoliterekként jelentek meg a diskurzuson belül. A diskurzusok intézményesülésének két eleme érdemel aztán figyelmet. Az első azzal függ össze, hogy vannak diskurzusok, amelyek egy adott probléma tárgyalásában és magyarázatában nem térnek el egymástól, ezáltal egy koherens világképet közvetítenek, miáltal a társadalmi valóság értelmezését egy irányba terelik. Ugyanakkor – mivel ezek a diskurzusok és szövegek egymásra hivatkoznak – strukturáltabbnak tűnnek a konkurens magyarázatokkal szemben. Ezeknek nagyobb esélyük van intézményesülni, mint az ellenkező tulajdonságokkal rendelkező szövegeknek vagy diskurzusoknak. A második tétel pedig arról szól, hogy milyen kölcsönviszony áll fenn az egyes diskurzusok között. Ha fennállnak egymást erősítő diskurzusok, akkor azok nagyobb legitimitással bírnak, mint az egymással versengők, és ezért nagyobb az esélyük az intézményesülésre. Főként, ha ezek az egymást erősítő diskurzusok támaszkodnak a már létező és a társadalom több rétegében is működő tudásra. (Vesd össze Phillips–Lawrence–Hardy 80–82.) Úgy gondolom, hogy ezeket a tételeket nem kell konkrét példákkal alátámasztani ahhoz, hogy alkalmazásuk az egyes diskurzusformációk – tehát nem csak a nemzeti filozófia – intézményesülési folyamatának értelmezésénél elfogadást nyerjen.

Ha tehát megállapítást nyert az a tétel, hogy létezett a magyar filozófián belül legalább egy meghatározható kezdettel és véggel beazonosítható diskurzusformáció és annak intézményesült alakzata, amelyen belül azonos módon artikulálódtak a problémák,³ előtte és utána viszont más a problémafelvetés, akkor elfogadhatjuk azt a hipotézist, hogy ennek az elbeszélése saját narratívát követel. Ahogyan a megelőző és az ezt követő (esetleg időben párhuzamos) diskurzusformációnak is rendelkeznie kell saját narratívával.

Hiszen nemcsak a nemzeti filozófia diskurzusformációja válik ki a magyar filozófia egységes narratívájából, hanem az iskolai filozófia is. Az már elfogadottá vált a magyar filozófiatörténet-írásban, hogy az iskolai filozófiát külön kezeljük az ún. nyilvános filozófiától. Hiszen az iskolai filozófia tere – narratológiai fogalomhasználattal: a bemutatott világ tere – egyértelműen más, mint a nyilvános filozófiáé. Ez pedig a művelődés hivatalos intézménye, az iskolarendszer, és a vele összefüggő állami, valamint a legtovább meghatározó szereppel bíró egyházi, felekezeti szerkezet. Aktőrei identitását is megszabja az a diskurzus, amelyhez tartoznak. Más azonban a története a Nyugat-Európa felé orientálódó protestáns iskolai filozófiának, és megint más a jezsuita rend betiltása után a Monarchia határain belül rekedő és egyértelműen a hatalommal összefonódó katolikus iskolai bölcséletnek. A jezsuita filozófia földrajzi tere korlátok nélküli volt, a korlátozást csak az elfogadott normák jelentették. (Egy internacionalis-

³ Kivételt képezett ez alól a korabeli iskolai filozófia, amelyik lényegéből kifolyólag nem engedte be határai közé a politikai aktualításokat kifejező filozófiai iniciatívákat.

ta filozófiai diskurzusról beszélünk, olyanról, amelyen a 20. századi marxista iskolai filozófiát is jellemezte. A jezsuita és a marxista iskolai filozófia illetően rokonsága is erős érv amellet, hogy nemcsak időben egymás mellett létező, hanem a történelmi időben egymástól jelentősen elszakadó, de identikus diskurzusformációkról is beszélhessünk.) A 18–19. századi magyarországi katolikus iskolai filozófia viszont bezárult a Monarchia határai közé, és ennek a korlátozottságnak minden jegyét magán viselte. A protestáns gondolkodás szociális terét ezzel ellentétben minimálisan a 17. századtól a transznacionális tőkén alapuló nyugat-európai kapitalista rend, elméleti kereteit a Kant filozófiájából építkező kritizmus és hermeneutika, politikai tájékozódását pedig a klasszikus liberalizmus politikai filozófiája (természetjog) határozta meg. Ezért történhetett meg, hogy a protestáns iskolai filozófiából kinövő magyarországi bölcsélet könnyebben adaptálódott a transznacionális filozófiai térhez is. Végezetül: az iskolai filozófia esetében elkerülhetetlen az originalitás kérdése, hiszen a protestáns filozófiatanárok produkciója alárendelődött a taníthatóság és az adott felekezet ideológiája által megszabott követelményeinek. Az iskolai filozófia diskurzusformációjának tehát logikusan az vetett véget, hogy az eredetiség vált a filozófiai produkció elbírálásának kritériumává. Narratológiai szempontból egy lezárt történettel állunk szemben, amelynek az eseményeit a diskurzusformáció belső determinánsai határozzák meg.

A többi diskurzusformációról bővebben írtam az akadémiai székfoglalóm szerkesztett változatában (Mészáros 2021). Itt csupán azt a hipotézisemet szerettem volna demonstrálni, miszerint nem a magyar filozófia történetének egymást követő korszakaira, hanem a heterogén történetek mögött meghúzódó diskurzusformációk meglétére lehetne alapozni a magyar(országi) filozófia koherens elbeszélését, valamint azt akartam jelezni, hogy ennek az elbeszélésnek a megkomponálásakor érdemes figyelembe venni a narratológia egyes tételeit. Így talán könnyebben válaszolhatjuk meg a kanonizációval összefüggő kérdéseket is, és az ábrázolás-módszertan sem lesz leküzdhetetlen akadály.

De tévedhetek is.

Irodalom

- Foucault, Michel 1998. A diskurzus rendje. In Michel Foucault: *A fantasztikus könyvtár*. Vál. és ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft. 50–74.
- Hanak, Tibor 1990. *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriss*. München, Trofenik.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László 2000–2001. *Magyar filozófia a XX. században. I–II*. Budapest, Áron Kiadó.
- Horkay László 1977. *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX. század végéig*. Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya.

- Joó Tibor 1933. Újabb felfogások a barokkról. *Magyar Szemle*, 19/2. 146–156.
- Joó Tibor 1936. A filozófia Magyarországon. *Protestáns Szemle*, 45/2. 62–71.
- Mester Béla 2006. *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig. (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, 9)*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia.
- Mészáros András 1994. *A marginalitás szelíd bája*. Pozsony, Kalligram.
- Mészáros András 2000. *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram.
- Mészáros András 2021. *Megírható-e a magyar filozófia története? (Székfoglaló előadások a Magyar Tudományos Akadémián)*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Mitrovics Gyula 1904. A magyar bölcsészeti irodalom vázlatja. In Schwegler Albert: *A bölcelet története*. Ford. Mitrovics Gyula. (*Filozófiai Írók Tára*, 19). Budapest, Franklin-Társulat. 477–544.
- Perecz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia” (Eszmetörténeti Könyvtár, 7)*. Budapest, Argumentum.
- Perecz László 2021. Módszertani megoldások a magyar filozófiatörténeti kézikönyvekben. In uő: *Reneszánsz – kezdet és vég*. Budapest, Osiris. 110–124.
- Phillips, Nelson – Thomas B. Lawrence – Cynthia Hardy, 2016. A diskurzus és az intézmények. Ford. Horváth Szilvia. *Replika*. 98/3. 67–90.
- Sándor Pál 1973. *A magyar filozófia története 1900–1945. I–II. (Elvek és Utak)*. Budapest, Magvető.
- Szelényi, Edmund 1930. *Evangelische Pädagogen und Philosophen in Ungarn*. Miskolc, Ludvig–Janovits.

MESTER BÉLA

Bölcsezzettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet

Hogyan konstruáljunk filozófusi életműveket és nemzeti filozófiatörténeteket?

1. Bevezetés: *Kinek és minek* a történetét írjuk a filozófiatörténetben?

A történeti jellegű vagy legalábbis történeti reflexióval élő tudományok régi kérdése, hogy maga az elbeszélés mi módon és milyen mértékben alakítja a saját tárgyát. Bármennyire is igyekszünk tárgyszerűek és semlegesek maradni, a múlt – esetünkben a filozófiatörténeti múlt – tényeinek, elsősorban szövegeinek a feltárása sohasem lesz teljesen független azok magyarázatától, amely minden esetben összefügg azzal, hogy a feltárt adatot, tényt, szöveget beillesztjük valamely értelemadó elbeszélés keretébe. A történetiséggel és elbeszéléssel kapcsolatos elméleti vizsgálódások Arisztotelész *Poétikájának* a történetírói és a fikciós elbeszélés viszonyáról szóló klasszikus megjegyzéseitől kezdve egészen a modern értelemben vett történettudomány megjelenéséig mintegy magától értetődőnek tekintették, hogy a történeti stúdiumok természetes törekvése, mintegy végcélja valamiféle kerek, a feltárt tényeket átfogóan értelmező elbeszélés megalkotása. A magyar történeti tudományok esetében ezt valószínűleg Wenzel Gusztáv fogalmazta meg először, megkülönböztetve és hierarchiába állítva a *történetkutatás*, *történettudás* és *történetírás* fogalmait (Wenzel 1856). Vita inkább arról az alapjában filozófiai kérdésről volt csak lehetséges, hogy a megalkotandó elbeszélés *minek*, *kinek* a története legyen, akár a politikatörténetben, akár az irodalomtörténetben vagy éppen a filozófiatörténetben; más szóval: *ki* a történelem alanya? Nagy személyiségek, önálló entitásként tételezett szellemi tendenciák, intézmények vagy közösségek történetét írjuk – nagyjából ezek a lehetséges válaszok mind a történettudományban, mind az irodalomtörténetben és a filozófiatörténet-írásban. Ennek az alapjában véve filozófiai kérdésnek a fölvetése azonban sokszor éppen a filozófiatörténeti vizsgálódásokra nézve marad el, így furcsa módon gyakran éppen a filozófiai hagyomány feltárásából hiányzik ez a típusú elméleti reflexió. A történeti módszertani problémát súlyosabbá teszi, hogy valójában nem csupán a múlt feldolgozására vonatkozik, hanem a múlt valamely elbeszélésének megalkotása során óhatatlanul olyan filozófiaeszményt konstruál, amely komoly hatással van az adott korban élő filozófusoknak a tevékenységére is; akik öntudatlanul vagy nagyon is tudatosan úgy igyekeznek igazítani alkotómunkájukat, hogy

annak majd jó pozíciója legyen az általuk elképzelt, a jövőben a saját korszakukról megírandó filozófiatörténetben.

Az elbeszélésből adódó szerepmintáknak, gyakran világosan érezhető külső elvárásoknak néhány példáját hozom föl a továbbiakban a magyar filozófia történetéből. Először filozófiai rendszerek és filozófiai életművek megalkotásáról lesz szó a nemzeti elbeszélésen belül annak az igénynek a kielégítésére, hogy lehetőleg minden, az adott korban fontosnak tartott korszak rendelkezék legalább egy reprezentatív magyar filozófussal, akinek valamilyen tekintetben kerek, befejezett életművet, lehetőség szerint kész rendszert tulajdonítsunk, elbeszélve így az egyetemes filozófiatörténet párhuzamos, lokális – magyar – változatát. Itt a magyar filozófiatörténet-írás leghosszabban fenntartott és jelentőségben is talán a legfontosabb tévedése, Erdélyi Bojót fiktív alakjának a megkonstruálása lesz a példánk.

Ezt követően azokat a megoldásokat villantom föl a két legátfogóbb és legismertebb 19. századi magyar filozófiatörténeti elbeszélés, Almási Balogh Pál és Erdélyi János munkája kapcsán, amelyekkel az új vállalkozásként jelentkező nemzeti szintű filozófiatörténet-írást az egyetemes filozófiatörténet meglévő elbeszélésébe igyekeznek bekapcsolni. Ez után azt mutatom meg ugyanennek a két szerzőnek a példáján, hogy a filozófiatörténet-írói életmű is lehet későbbi történeti konstrukció alapanyaga, így a filozófiatörténésznek a filozófiatörténetben elfoglalt helye visszahat nézetei elfogadottságára. Írásom következő részében visszatérek az egyetemes és nemzeti elbeszélések kapcsolatára, más szempontból, különböző értelmezői közösségek kulturális emlékezetében betöltött szerepe alapján vizsgálva Erdélyi Bojót korábban már bemutatott alakját. Emellett megemlítem még azt a hatást, amelyet nézetem szerint Pósa-házi Jánosnak a történeti, valamint Horváth Cyrillnek és Böhm Károlynak mind az egykori kortárs, mind a történeti megítélésében, sőt, önértékelésében jelentett az a filozófiatörténet-írói szemlélet, amely nagy, reprezentatív szerzők és zárt rendszerek sorozataként látja a filozófia történetét. A gondolatmenetet egy közel-múltbeli és egy jelenleg is folyamatban lévő filozófiatörténet-írási vállalkozás tanulságaival zárom.

2. Erdélyi Bojót mint magyar bölcselő, ahogyan filozófiatörténet-írásunk megteremtette

A filozófiai rendszerek és életművek történetírói megalkotására való igény a legkarakteresebb formában talán Erdélyi Bojót fiktív alakjának példájában jelentkezik a magyar filozófiatörténet-írásban. Fontos, hogy a 19. század során még ismert művek, szövegek nélküli szerzőről volt szó – későbbi azonosítása és egyben a magyar filozófiatörténetből való kényszerű kiiktatása után került elő egyik legfontosabb művének szövege a 20. század közepén, ezt azonban korábban

bizonyosan nem ismerhették; másik két fennmaradt kisebb írásának a szövegét is a 20. században adták közre csupán. (Noha azok a kódexek, amelyekben megőrződtek a kéziratok, ekkor is az európai könyvtárakban lappangtak, közülük a legfontosabb éppen a reformkorban került Jankovich Miklós gyűjteményéből a Nemzeti Múzeum könyvtárába, vagy az 1836-os, vagy az 1844-es vásárlás részeként; a kódex keletkezési és korábbi őrzési helyéről sajnos nem maradt fönn információ.)

A név először latinos alakban, másodlagos és némely tekintetben, éppen a szerző magyar vonatkozásaival kapcsolatban, fölöttébb bizonytalan forrásban, Ferrari Zsigmond domonkos rendtörténeti munkájában bukkan föl először (Ferrari 1637. 443; a mű kontextusára és céljára más szempontból később még visszatérünk). Ekkortájt Ferrari atya munkájának adattengerében nem kellett különösebb figyelmet a feltételezett magyar filozófus. A reformkorban, majd az ezt követő években viszont, amikor napirendre került a magyar irodalom és a magyar filozófia történetének összefoglaló megírása, egyszer csak forgalomba kerül Erdélyi Bojót alakja a magyar nyelvű szakirodalomban is. Mai tudásunk szerint Toldy Ferenc az első a 19. században, aki hivatkozik rá irodalomtörténete első két kiadásában, amelyekben még szerepelnek latinul író szerzők és a szépírók mellett filozófiai szerzők is (lásd Toldy 1852. 158–159). Toldy Ferenc az ezt követő kiadásokban már érvényesíti azt a későbbiekben a magyar irodalomtudományban hosszú időn keresztül meghatározó, később a személyéhez kötött szemléletet, amely azonosítja a *magyar* irodalmat a *magyar nyelvű* irodalommal.

Erdélyi Bojót alakja innen átkerül Erdélyi Jánoshoz: először *A hazai bölcsészet jelenében* említi mellékesen, történeti példaként egy kortárs jelenségre (Erdélyi 1857/1981. 69), majd beépíti a magyar filozófia történetének szemléletét hosszú időre alapvetően meghatározó, bár torzóban maradt filozófiatörténetébe, *A bölcsészet Magyarországon* című munkájába (Erdélyi 1865–1867/1981. 340–341; az előbbi esetben Erdélyi Toldy irodalomtörténetének első, 1851-es kiadására hivatkozik, a második esetben már utánaéz a Toldy által hivatkozott forrásnak, és közvetlenül Ferrari munkájára utal). Erdélyi Bojótot majd ennek a jól ismert magyar filozófiatörténetnek az alapján emlegetik egészen a 20. század közepéig; a hivatkozások világosan visszakövethető egyetlen ősforrása azonban Ferrari főntebb említett vaskos kézikönyvének néhány soros, lexikoncikkyszerű, latin nyelvű ismertetése. Innen származik a filozófus témáinak és elveszett műveinek a listája, valamint az 1345-ös évszám mint a filozófus *akméja* („Floruit ad annum Christi 1345”); pusztán ezen adatok alapján kísérelik meg később körvonalazni alakját és filozófiai teljesítményét. A személyével kapcsolatos főbb toposzok: az iskolafilozófiát és a pusztai recepciót meghaladó, a kor európai filozófiájának szintjén álló és tematikájába beillő *önálló művek* (vagy legalábbis egy önálló mű a kommentárok mellett; mindezek sajnos elvesztek, de címükből témájuk kikövetkeztethető) és az összefüggés a Nagy Lajos király alatt virágzó

kulturális étellel. Később kiderül, hogy az évszám súlyos tévedés, Erdélyi Bojót pedig azonos a közkeletűen, ám pontatlanul *latin averroizmus*nak nevezett 13. századi skolasztikus irányzat egyik fontos szerzőjével, Boëthius de Daciával, vagy egyszerűbben Boëthius Dacussal, akinek a neve a középkori latinban nem erdélyi, hanem dán eredetre, tágabban a dániaiainak nevezett, valójában jóval kiterjedtebb domonkos rendtartományra (korszakonként módosuló határokkal, de lényegében egész Skandináviára) utal. A tévedést ugyanaz a kutató, Sajó Géza tisztázza végleg, aki később majd megtalálja és kommentárjával publikálja az igazi Boëthius elveszettnek hitt munkáját a *világ örökkévalóságáról* (Sajó 1947; Boëthius de Dacia 1954). Sajó Géza ugyan már 1945-ben megírja tanulmányát, ez azonban csak 1947-ben kerülne kiadásra; a *Magyar Könyvszemlének* az az összevont évfolyama, amelyben publikálná, azonban csak a tördelésig és a kefelevonat szerzői korrektúrájáig jut el, sohasem nyomtatják ki; a folyóiratot a politikai fordulat következményeképpen lényegében betiltják, és majd csak 1955-ben indulhat újra (az 1947-es évfolyamnak az archívumokban megtalálható digitális változata a kefelevonatok szerzői korrektúráin alapuló rekonstrukció). Így, bár Sajó már ebben az írásában óvatosan megfogalmazza azt a sejtését, hogy az OSZK egyik kódexében általa föllelt szöveg Boëthius de Dacia *De mundi aeternitate* című, addig csak címről ismert munkája, erről a szakmai közvélemény alig szerezhette tudomást egészen addig, amíg meg nem jelenik az 1954-es kommentált szövegkiadás, amely már meggyőzően érvel a (párizsi egyetemen tevékenykedő, dán származású) szerző személye mellett.

3. Változatok a magyar filozófiatörténet elbeszélésére európai kontextusban: Almási Balogh Pál és Erdélyi János munkája

A magyar, illetve bármely nemzet filozófiai hagyományát lehet úgy is tárgyalni, számba venni, mint Ferrari atya főntebb tárgyalt munkája a magyar domonkos rendtartomány jeles személyiségeit, szerzőit. Ehhez minél nagyobb számú és minél jelesebb szerző felsorolására van szükség műveikkel együtt, működésük feltételezett időrendjében. Nem szükséges, hogy az adathalmaz összeálljon valamifajta elbeszéléssé, fejlődéstörténetté, legföljebb az egyes szerzők életművének és rendszerének a kerek egészként való bemutatására mutatkozik igény. (Az életművek természetesen itt is gyakran csak a krónikás munkapadján kerekednek egészé, egészen a görög doxográfusokig visszanyúló hagyomány tudatos vagy önkéntelen követése révén.) Ez lényegében a *historia litteraria* műfajában bevett eljárás, amely a kora újkorban, nálunk egészen a 19. század kezdetéig igen elterjedtnek számított, bár szerzőinek művelődésszmenyéből következően nem eredményezett sajátlagosan filozófusokról szóló munkákat. (A műfaj művelőinek többsége mindent a vizsgálati, gyűjtési területe részének tekintett, ami írott szövegben testesült meg. Ez alól csak néha jelentettek kivételt az erős

testületi és egyben akadémiai háttérrel rendelkező szellemi területek képviselői, mint az orvosok, jogászok, teológusok, akik tevékenységéről néha jelentek meg szakosított munkák.)

A nemzeti szintű filozófiatörténet-írásnak azonban a 19. századi elvárások szerint már nem csupán egyes filozófusok egészként elbeszélte életművére és rendszerére van szüksége, hanem el kell tudnia beszélni az *egész* történetet is, mégpedig az egyetemes filozófiatörténethez kapcsolódóan. Ez a magyar filozófiai hagyományt egyetlen fejlődéselvű elbeszélésben tárgyalni kívánó filozófiatörténet-írói szemlélet a magyar művelődéstörténetben református vallási és művelődési háttérű szerzőkhöz kötődik, nem függetlenül az addigra már kidolgozott (magyar protestáns) egyháztörténet-írási hagyománytól, amely jól használható előképét nyújtotta a 19. század nemzeti elbeszéléseinek. Nem véletlen, hogy a magyar filozófiatörténet-írás első két klasszikusa, Almási Balogh Pál és Erdélyi János ugyanannak a nagy múltú és presztízsű intézménynek, a sárospataki református kollégiumnak a neveltje. A két szerző módszertani problémája ugyan megegyezik, ám a megoldásra egészen más stratégiát választanak. Munkáik megírását több mint harminc év választja el egymástól; ez egyszerre jelenti a forradalom és szabadságharc történelmi tapasztalatát és a hegeli szemlélet elsajátításának lehetőségét Erdélyi számára, ugyanakkor mindezek hiányát Almási Balogh munkájában. Almási Balogh munkája, bár Hegel halála után íródik, még nem veheti figyelembe az életmű nagyobb, posztumusz munkaként kiadott részét. (A pályaművet 1834. március 8-ig kellett beküldeni, megírására az 1831-es kiírástól a benyújtásig terjedő intervallumban kerülhetett sor.) Jellemző apróság, hogy éppen a német filozófus filozófiatörténeti előadásainak 1833-as kiadását már éppen csak meg tudja említeni, mint az egyik legfrissebb filozófiatörténeti szakirodalmat, más, újabb bibliográfiai adatok mellett valószínűleg csak utólag beszúrva a korrektúrába (Almási Balogh 1835. 97), de annak szemléletére, tanulságaira már nincs módja érdemben reagálni. Almási Balogh Pál Hegelhez való viszonyát saját schellingiánus (természet)filozófiai meggyőződése is befolyásolta; ebből kiindulva csupán „Schelling legtöbb eredetiséggel alkotó követőjeként” értékelte a német filozófust (Almási Balogh 1835. 87).

Almási Balogh Pál úgy vélte, ahhoz, hogy a magyar filozófia addigi történetét a Magyar Tudós Társaság pályakérdése által eleve meghatározott elmaradottságdiskurzus keretében megírja, a filozófia addigi teljes egyetemes történetét át kell értelmeznie valamelyest nemzeti filozófiák történetévé. Így például Aquinói Tamás olasznak, illetve itáliaiának minősül, és a középkori filozófia általa említett más alakjait is igyekszik származásuk szerint, mintegy nemzetük képviselőjeként tárgyalni (nem véve tudomást a nemzetfogalom e visszavetítésének anakronisztikus voltáról). Az európai filozófiának mint nemzeti filozófiák összességének a felfogását tovább viszi saját koráig: az önálló államként éppen csak megalakult Belgium filozófiai élete már külön entitásként szerepel munkájában, a hollandokéval azonos terjedelemben, azzal egyenrangúként tárgyalva

(Almási Balogh 1835. 97–99). Az ebben a szemléletben átrendezett egyetemes filozófiatörténeti anyaghoz már tudja viszonyítani és értelmezni a magyar filozófiai hagyomány általa összegyűjtött, egyébként igen tekintélyes terjedelmű és példásan dokumentált anyagát. A kezdet problémájánál, vagyis hogy miként és hol kapcsolja be a magyar filozófia önálló elbeszélését az egyetemesbe, a kezére játszik a 18. századból örökölt kézikönyveknek a saját diákkorában még élő beosztása a *barbárok filozófiájáról*, amely etnikus csoportosításban, mintegy a filozófia előtörténeteként közöl összefoglalásokat a kínaiak, indusok, héberek, kelták, germánok, irániak és szkíták bölcsességéről. Ez a szemlélet egészen az egyházatyáig megy vissza. A patrisztika gondolkodása előbb a Krisztus előtti pogány görög bölcsek írásainak értéke mellett érvelt, majd a másik oldalról tekintve a dolgot, az ószövetségi szövegeket állította a görög filozófusokkal egy sorba: a „barbárok filozófiáján” először az ószövetségi héber gondolkodást értették. Némileg szekularizálva a gondolatmenetet, ezt a szemléletet terjesztette ki azután a filozófiatörténet-írás hagyománya minden akkor ismert és presztízsszel rendelkező kultúrkörre. A filozófia korai történetének ez a szemlélete jelenik meg az előző század Európa-szerzte széles körben elterjedt filozófiatörténeti kézikönyvében, Johann Jakob Brucker munkájában (Brucker 1742–1744). Európa más felsőiskolái mellett jórészt erre a kézikönyvre támaszkodva, ebben a szemléletben tanították ezt Magyarország egyetlen egyetemén (Handerla 1782) és a protestáns iskolákban is. Almási Balogh Pál esetében abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy pontosan rekonstruálni tudjuk filozófiatörténeti tanulmányait: mestere, Rozgonyi József filozófiai előadásai a későbbi nyomtatott változat (Rozgony 1821) mellett éppen az ő lejegyzésében állnak a rendelkezésünkre, más filozófiai diszciplínákról tartott kurzusaival együtt (Almási Balogh 1812–1813). Almási Balogh filozófiatörténeti munkája a filozófiatörténet-írás korábbi jeles nemzetközi és magyar szerzőinek sorában idézi mindhárom filozófiatörténeti munkát (Almási Balogh 1835. 59; 97; 125), de világos, hogy szemléletére meghatározó befolyással pataki mestere volt; Rozgonyi saját filozófiai munkásságának a tárgyalása során Almási Balogh feltűnő tájékozottságot árul el a tárgyalt vitacikkek szövegösszefüggéseiről, kontextusáról, nyilvánvalóan magától a mestertől vagy a pataki környezetből merítve információit.

Almási Balogh a „barbár filozófiának” ezt a hagyományát ötvözi a magyar krónikairadalomból ismert szittyá eredetmítosszal, illetve annak Horvát István általi interpretációjával (Almási Balogh 1835. 1–6). Ebből az alapállásból már könnyű a görög hagyomány minden szkítákra – ebben az esetben a szkíta *bölcsekre* – vonatkozó adatát a magyarokra érteni. Almási Balogh – Horvát István nyomán – még ezenfelül is megszaportítja a szkíta eredetű görög gondolkodók számát: gyakran pusztán azon az alapon lesz valaki szkíta, hogy a görög világ határvidékéről származik, mint Szinópei Diogenész. Feltűnő, hogy a szkíta hírbe hozott gondolkodók szinte mindannyian valamilyen fajta civilizációkritikát fogalmaztak meg, mintegy barbár alapról bírálva a görög műveltséget és életmó-

dot (ez derül ki Horvát István felsorolásából); a szkíta bölcsélet egésze viszont egyfajta morális gondolkodásra és állambölcsületre való képességet tükröz (ez már inkább Almási Balogh Pál interpretációjában domborodik ki, és összhangban van a nemesi nemzet hagyományos önképével). A 19. századi értelmezők mintája ezen a ponton láthatóan a felvilágosodás „nemes vademberének” topozsa, ezt használják föl a megalkotandó nemzeti elbeszélésben. Almási Balogh Pál munkájának további fejezeteiből és az első fejezet hangvételéből is látszik azonban, hogy a szerző nem veszi igazán komolyan a magyar filozófia szkíta előtörténetét; de két ok miatt nem tud kitérni a tárgyalása elől. Az egyik Horvát István korabeli tekintélye, amelyet éppen egy bírálók elé kerülő pályaműben nem láthatott tanácsosnak figyelmen kívül hagyni. Más kérdés, hogy a bírálók közül nem mindegyik volt ezen az állásponton. A kisebbségi véleményt megfogalmazó Kállay Ferenc a másik pályázó, az általa támogatott Hetényi János pályaművének egyik fontos erényeként említi meg, hogy (Almási Balogh dolgozatával szemben) „nem mulat különösen a’ magyar nemzet’ ázsiai ’s afrikai történeteivel, hanem derekasan forog a’ fontos kérdés körül” (Döbrentei 1835. V). A másik, fontosabb ok azonban az, hogy a magyar filozófia történetének elbeszélését valahol mégiscsak *el kell kezdeni*, mégpedig úgy, hogy annak az egyetemes filozófiatörténethez való kapcsolódása kezdettől fogva világos legyen. Erre a szerepre a Szolónnal, majd Szókratésszel barátkozó, magyaroknak tekintett szkíta bölcsök kiválóan alkalmasak voltak. Az első fejezet pár lapjának mesés előtörténete után Almási Balogh Pál gyakorlatilag újra elkezdte a történetet a magyar államalapítástól, majd innen kezdve valóban a fennmaradt nevekkel, szövegekkel dolgozik.

Erdélyi Jánosnak három évtizeddel később, úgy látszik, már nincsen szüksége erre a módszerre, ellenben más problémái adódnak. Mire belefog filozófiatörténet-írói vállalkozásába, már koherens és szilárd, meggyőződések hegelianus képe van a filozófia történetéről, ugyanakkor nem sokkal korábban fogalmazta meg, szintén hegelianus alapon *A magyar bölcsészet jelenében*, hogy a filozófia a gondolat, az egyetemesség szférájába tartozik, amellyel összeegyeztethetetlen a *nemzeti jelleg* (Erdélyi János 1857/1981). Ezt követően megírt magyar filozófiatörténetében (Erdélyi 1865–1867/1981) tehát azt az ellentmondást kell feloldania, hogy a tisztán egyetemes filozófiának miként lehetséges koherens magyar, illetve magyarországi elbeszélése. Ismert, hegeli gondolatokra építő megoldása szerint a magyar bölcsélet fejlődése a magyar nyelvbe belekódolt hegelianizmus fokozatos kifejlése, amelynek során a latin nyelv börtönéből való szabadulás, a magyarosodás együtt jár a történelem és a filozófiatörténet hegeli végpontjához mint az egyetemességhez való csatlakozással, amelynek kitüntetett pillanata, amikor a magyar filozófia öntudatra ébredve maga írja a saját történetét, intézményes öntudatra ébredve a Magyar Tudományos Akadémiában – természetesen Erdélyi János kezével. (Erdélyi magyar filozófiatörténetét, ha nem is az Akadémia hivatalos felkérésére, de Toldy Ferenc félhivatalos biztató-

sára kezdte megírni.) A kezdet problémáját Almási Balogh Pálhoz képest jóval egyszerűbben és valószerűbben oldja meg, létező, fontos és valóban magyarországi szöveggel, István király intelmeivel kezdve a történetet. A filozófiatörténeti sztereotípiá azonban itt is könnyen tetten érhető: ha a görög filozófia története a jórészt törvényhozókból álló hét bölccsel kezdődik, akkor a miénknek a saját, magyar törvényhozóval, István királlyal kell kezdődnie. (Almási Balogh még feltételezett szkíta őseink politikai bölcsességét közvetlenül a törvényhozó görög bölcsék legnevesebbjével, Szolónnal hozta kapcsolatba.) Erdélyinek azonban már nem szükséges tehát közvetlenül összekötni a magyar filozófia történetét a görög bölcsélet kezdőpontjaival; elég, ha a kezdet elbeszélésének a sémája egyezik meg: a bölcsélet története a törvényhozó bölcséktől a szakfilozófia felé, az idegen nyelven való bölcselkedéstől a magyar filozófiai műnyelv felé vezet.

Almási Balogh Pál és Erdélyi János helye a későbbi filozófiatörténeti kánonban lényegesen különböző. Erdélyiből nemzeti klasszikus lesz, magyar filozófiatörténeti munkáját, bár váratlan halála miatt torzóban marad, az első, folyóiratban, folytatásokban megjelent változat után 1885-ben önálló kötetben is megjelenteti Alexander Bernát és Bánóczy József a *Filozófiai Írók Tárában*, egyedüli magyar klasszikus szerzőként, majd az 1980-as évek elhozzák összegyűjtött műveinek kritikai kiadását is. Ezzel szemben Almási Balogh munkájának első, egyetlen kiadása csak a téma kutatói számára ismert. A képet alapjában határozza meg, hogy Almási Balogh ugyan Hegel halála után, de még a német filozófus filozófiatörténeti munkásságának különösebb hatása nélkül írja pályaművét. Az ismertem hegelianus és ettől nem függetlenül több oldalról, mind konzervatívok, mind később marxisták részéről is szakfilozófusként elismert Erdélyi tekintélyét, filozófiatörténeti elbeszélésének a hatását viszont az sem tudta csorbítani, hogy munkája befejezetlenül maradt, és pont azoknak a részeknek a megírására nem kerülhetett már sor, amelyek a klasszikus német filozófia különböző áramlatainak a magyarországi hatástörténetét taglalták volna; vagyis éppen azok, amelyek érintettként vélhetőleg őt is a legjobban érdekelték volna a még a kortársaival élő, a jelent is befolyásoló félmúltként.

4. Boëthius de Dacia a különböző értelmezői közösségek kulturális emlékezetében

Egyetemes és nemzeti elbeszélések viszonya a filozófia történetében azonban a főntebb tárgyalt magyar filozófiatörténet-írók megoldásától eltérően néz ki, ha a másik oldalról, az egyetemes filozófiatörténet valamely vonulata felől közelítjük meg. Itt érdemes visszanyúlni Erdélyi Bojót, *alias* Boëthius de Dacia történetének ősforrásához, Ferrari atya munkájához (Ferrarivs 1637). A mű, jóllehet jelentős mennyiségű magyar vonatkozású adatot tár föl önálló archívumi kutatások alapján, főként a nem sokkal korábban alapított nagyszombati

egyetem könyvtárában összegyűjtött kéziratokra és magyar klerikusok szóbeli útmutatására támaszkodva, bár már címében is kifejezetten a magyar rendtartomány történetét ígéri, inkább a rend és általában a katolikus egyház korabeli nemzetközi törekvéseihez illeszkedik. Műfajában, szerkesztési elveiben is inkább hasonlít a megfelelő portugál, spanyol, itáliai kiadású munkákhoz, mint bármilyen magyarországi irodalmi hagyományhoz. Kiadási ideje a katolikus megújulás korszakára esik, amikor az volt a feladat, hogy a reformáció idején szinte megszünt (maradékaiban ideiglenesen az ausztriaihoz csatolt) magyar rendtartomány hagyományát rekonstruálja, miközben az írott források jelentős része is elpusztult a török háborúkban. A nagyskolasztika korával, ezen belül a bennünket itt érdeklő Boëthius de Daciával kapcsolatban fő forrása egy korábbi, az övéhez hasonló műfajú, ám egyetemes rendtörténeti munka (Senensis 1585. 56–57). Ezt hivatkozva és össze is veti legfontosabb magyar információforrása, Némethi Jakab (1573–1644) jezsuita atyának, a nagyszombati egyetem könyvtárosának adataival, megjegyezve, hogy az Antonius Senensis Lusitanus által megjelölt Dacia rendtartomány nem lehet azonos a magyar rendtartománnyal, így Némethi atya *Daciát Transsylvaniaival* azonosító interpretációja legalábbis sántít. Amik alapján mind Senensis, mind Némethi atya kialakította álláspontját, azok jórészt nem az eredeti, 13. századi források, hanem a 14. században feljegyzett összefoglalások az egy-két nemzedékkal korábbi elődökről. Modern kiadása alapján vált ezek közül a legismertebbé az úgynevezett *Stamsi katalógus*, amely az ausztriai Stams apátságának könyvtárában maradt fenn. (Modern kiadásában a Boëthius de Daciára vonatkozó adatokat lásd Denifle 1886. 230.) Ennek valamelyik másolatát vagy egy hasonló listát ismerhetett Némethi atya, valószínűleg az ominózus 1345-ös évszám is egy ilyen iratnak, nem pedig a benne felsorolt filozófiai értekezéseknek a keletkezési ideje.

Itt annak lehetünk tanúi, ahogyan egy szerzetesrend nemzetközi törekvései leképeződnek a helyi rendtartományban (a *Stamsi katalógus*, majd Senensis és Ferrarius atyák munkáinak egymásutánja), majd mindezek adatai átemelődnek az időközben létrejövő nemzeti elbeszélésbe úgy, hogy közben az eredeti rendi szándék zárójelbe kerül, elfelejtődik, illetve átértelmeződik. Érdemes megfigyelni, hogy miként változnak Boëthius, illetve Bojót identitására vonatkozó terminusok: a valószínűleg egyetemi forrásokra támaszkodó *Stamsi katalógus*-ban az a fontos, hogy a filozófus mely középkori *egyetemi nemzet*be tartozott, Antonius Senensis Lusitanus a *domonkos rendtartományok* szerint tárgyalja alakjait, Ferrari atya egész munkája viszont a *magyar rendtartományról* szól, így ezt nem kell az egyes szerzőknél külön hangsúlyoznia, miközben ő nem fér hozzá az egyetemi nemzetre vonatkozó adatokhoz. (Boëthius de Daciának a domonkos kulturális emlékezetben való tárgyalása egyébként önmagában is problémás, hiszen a dán filozófus valószínűleg csak jóval művei megírása után vonult vissza egy dominikánus kolostorba; szerzetesként, a rend tagjaként nem fejtett ki emlékezetre méltó tevékenységet.) Toldy Ferencnél és Erdélyi Jánosnál

már a filozófus (vélt) magyar identitása lesz a meghatározó, rendi hovatarozása mellékessé válik a *magyar dömésnek* (értsd: dominikánusnak). A Némethi Jakab által tévesen kikövetkeztetett, Ferrari által megörökített 1345-ös évszám a 19. századi magyar szerzőknél válik jelentéssé: elbeszélésük szerint Nagy Lajos korában a felvirágzó magyar kultúra már föl tud mutatni csúcspontként egy önálló, a kor színvonalán álló filozófiai szerzőt is.

Erdélyi Bojónak ez a magyar filozófiatörténetben hosszú időn keresztül megőrződött fiktív alakja azért tanulságos a számunkra, mert rávilágít egy fontos nemzeti filozófiatörténet-írói törekvésre: minden lehető adatból kerek filozófusportrét, lehetőleg rendszert kell alkotni, és a köztörténetben kitüntetett korszakokban meg kell találni az azt reprezentáló filozófust; valamint ennek egyetemes filozófiatörténeti feltételét. Esetünkben a téves datálásra például valószínűleg azért nem figyeltek föl sokáig, mert a skolasztika és általában a középkori filozófia kutatása nem állt a 19. század első évtizedeiben a filozófiatörténeti vizsgálatok középpontjában; amikor már kialakult az ezzel foglalkozó nemzetközi kutatói közösség, a magyar filozófiatörténetben is mindjárt feltűnt a feltételezett filozófus alakjának valószínűtlensége, majd tarthatatlansága.

A filozófiai rendszerek és filozófus-életművek filozófiatörténeti megkonstruálásának jelensége korántsem szűkíthető az adatszegény magyar középkorra. Jó példa erre Pósházi Jánosnak, a sárospataki kollégium rektorának alakja, aki e tiszteletet a kollégium bujdosó korszakában töltötte be. Pósházi életrajzát nagy vonalakban ismerjük, a közelmúltban sikerült megnyugtatóan igazolni olyan részleteket is, mint németalföldi tanulmányait kiegészítő angol peregrinációja; művei is többségükben ismertek, bár publikálatlan kéziratok még felbukkanhatnak (ezek egyikén e kötet szerzője, Simon József dolgozik, eredményeinek publikálása hamarosan várható). A ránk maradt szövegek értelmezését azonban máig megterheli az a lekerekített, az életműbe gyakorlatilag kész filozófiai rendszert belelátó szemlélet, amelyet Pósházi első komoly filozófiatörténeti kutatója, Erdélyi János hagyományozott ránk, szintén főntebb már említett filozófiatörténeti munkájában.

Arról, hogy értelmezésem szerint hogyan vált Horváth Cyrill önértelmezésének, majd a tanítványai róla alkotott képének részévé a rendszeralkotó filozófus alakja, jelentős részben Erdélyi biztató kritikáinak a hatására, amelyekben belelátta a készülő rendszert az addig megjelent írásokba, régebben már magam is többször írtam (Mester 2010; 2011), újabban pedig Varga Péter András foglalkozott behatóan Horváth feltételezett filozófiai rendszere létezésének a problémájával (Varga 2021).

Egy nemzedékkel később Böhm Károly már ifjúkorától úgy szocializálódik, hogy pályája kezdetétől világos számára: a cél csakis az önálló (magyar) filozófiai rendszer megalkotása lehet. (Itt már nem tételezhetjük föl Erdélyi közvetlen hatását, bár megjegyzendő, hogy a két egymást követő nemzedékhez tartozó magyar filozófus pályája jelképes módon még éppen érintkezett egymással:

Böhm első filozófiai írása, *Az énnék fejtvénye* az Erdélyi János által szerkesztett *Sárospataki füzetek*ben jelent meg 1867-ben. Erdélyi 1868 januárjában halt meg, így egyik utolsó szerkesztői munkája Böhm első publikációjához fűződik.) Ebben a rájuk örökített szellemben gondolják hagyatékát a tanítványai is: a kéziratos hagyaték kiadásának fő célja nem annyira az értékmentés a forráskiadás pontossága révén, hanem inkább a rendszer kikerekítése, befejezése a mester feltételezett szándékának megfelelően. Böhm lényegében egész életében *Az ember és világa* újabb és újabb köteteit írta, vagy azok megírását készítette elő kisebb tanulmányaival; filozófiai nézeteinek fordulópontjait is a készülő fő művön *belül* fogalmazta meg (ezekből a legfontosabb az 1906-os harmadik kötethez fűződő axiológiai fordulat). A hat kötetből azonban csak három jelent meg életében, a többi tanítványai rendezték sajtó alá, az utolsókat évtizedekkel a mester halála után. Böhm Károlynak az utóbbi évtizedekben kétségkívül Ungvári Zrínyi Imre a legavatottabb szakértője, aki legutóbbi írásaiban éppen Böhm hatástörténetére összpontosította kutatásait (lásd monográfiáját: Ungvári Zrínyi 2022; illetve az e kötetben található tanulmányát).

5. Nemzeti filozófiatörténeti elbeszélések a központok szemszögéből

Közelmúltbeli példánk az egyetemes filozófiatörténet és a nemzeti elbeszélések találkozására az a vaskos bécsi kötet lehet a kantianus hagyomány térségünkbeli történetéről (Waibel 2015), amelynek többen munkatársai voltunk a korszakkal foglalkozó magyar filozófiatörténészei közül, ennek ellenére nem mondható, hogy létrejöttét, előkészületeit módunk lett volna figyelemmel kísérni. (A kötetben a magyar filozófiatörténészek közül Egyed Péter, Mester Béla, Ungvári Zrínyi Imre, Percz László és Tonk Márton szerepelnek: lásd Waibel 2015. 182–217. A publikációk elkészítése során azonban hivatalosan mi sem tudtunk egymásról, és a kötet munkálatai folyamán általában sem volt tapasztalható bármilyen törekvés a témák egyeztetésére, összehangolására.) A kötetben és a hozzá kapcsolódó kiállításban nem sikerült felfedeznem különösebb filozófiatörténet-írási koncepciót; éppen azért gondolom – a kötetben szereplő magyar és térségünkbeli szerzők személyes érintettségén túl – szimptomatikusnak, mert így gáttalanul érvényesülhettek különböző, explicit módon nem megfogalmazott kulturális sztereotípiák. (A kötetben található információknál jóval gazdagabb kortörténeti anyagot bemutató kiállítást a bécsi egyetemi könyvtár előterében rendezték 2015. szeptember 22. és december 31. között.) Ezek közül mindjárt feltűnik a földrajzi fogalmak megjelenése, kezelése. A cím az osztrák és kelet-európai Kant-recepciót ígéri, ehhez képest a közép-európaiat adja a némettel együtt (bár inkább csak akkor utal németországi személyekre, intézményekre, ha azoknak van osztrák vonatkozása), de a korabeli Orosz Birodalom nélkül. A kiállítási katalógus térképe a mai politikai beosztást követi következetlenül

használt német városnevekkel (Kolozsvárt Klausenburgként, Pozsonyt viszont Pressburg helyett Bratislavaként megnevezve). Maga az anyag viszont inkább Kant korát tárgyalja, így különösen hiányzik például Kant fő műveinek kiadási helye, Riga, vagy Szent-Pétervár, az orosz akadémia székhelye, az egyetlen tudományos testületé, amely Kantot életében tagjává fogadta. Ugyanígy hiányzik Harkiv, ahol a kor egyik jeles német kantiánus professzora, a magyar Kant-vitában fontos hivatkozási alapul szolgáló Ludwig Heinrich von Jakob tanított a hallei egyetem bezárása után. Ez a vidék azonban, a *valódi* Kelet-Európa, a kiállítási térkép számára már *terra incognita*.

Az összkép azt sugallja, mintha az osztrák, főként a bécsi Kant-recepciónak valamiféle központi szerepe lett volna a térség kantiánus hagyományában – ahogyan az eddigiekből is kitűnt, az sem világos, hogy hol lennének ennek a térségnek a határai –, reflektálatlanul hagyva az osztrák filozófiatörténet-írásnak azt a korábbi hagyományát, amely szerint a sajátosan osztrák filozófiai gondolkodás éppen a Kant-recepció viszonylagos hiánya révén válik el a némettől. (Ezzel a toposszal függ össze az a magyar elbeszélés, amely a magyar filozófia erős kantianizmusát mint az osztrák hatalmi nyomás *ellenére* megvalósuló tendenciát rajzolja meg.)

Mindezek eredményeképpen a tárgyalt kantiánus és Kant-kritikus szerzők kiemelődnek saját nemzeti elbeszélésükből, de nem jön létre az egészből semmifajta szintézis. Ha a magyar esettanulmányokat vesszük, amelyeknek a tárgyát jobban ismerjük, ennek oka világos: ezt a témát elég nehéz pusztán osztrák és kelet-közép-európai kontextusban tárgyalni, a németországi vonatkozások nagyobb részének és az attól nyugatabbra lévő világnak a mellőzésével. Ebben a kontextus nélküliségben nem csoda, ha megesisik, hogy Horváth Keresztély János egyszer csak a *horvát* Kant-recepció előtörténeteként jelenik meg, különösebb kontextus nélkül, 20. századi szerzőkről szóló fejtegetések pusztá bevezetőjeként (Waibel 2015. 249–256; Jure Zovko tollából). A szóban forgó kötetet természetesen nem gondolom a Kant-recepcióról szóló irodalom csúcának, de létrejöttének és szerkesztésének esetlegességét, a végeredményt tipikusnak látom azokra a vállalkozásokra nézve, amelyek a filozófiatörténet nemzeti szintű elbeszéléseit kívánják regionális szintézisekben összefüggésbe hozni egymással. Ezt az esetlegességet kellene valahogyan meghaladnunk ahhoz, hogy az újrafogalmazott egyetemes – vagy legalábbis az európai – filozófiatörténeti elbeszélések hasznosítani tudják a 19. századtól kezdve felbukkanó nemzeti elbeszélések tanulságait.

Erre nyújt alkalmat a nagy presztízsű, 1863-ig visszanyúló múlttal rendelkező *Ueberweg*-féle filozófiatörténeti sorozat (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*) 19. századot tárgyaló köteteinek most megjelenő legújabb kiadása. A tervek szerint ennek keretében több külön kötet tárgyalja majd a *hosszú 19. század* filozófiatörténetét a kelet-közép-európai térségben, az érintett országok filozófiatörténetészeinek bevonásával. Habár az eddigi tapasztalatok szerint itt is

erős a jórészt reflektálatlan földrajzi és kulturális sztereotípiák hatása az anyag csoportosítására (például a 19. századi magyar és szlovák filozófia tárgyalására kényszerűen más kötetekben kerül sor a térségünket Észak–Dél felosztásban látó régi keletű német szemlélet következtében), annyi pozitívum elmondható, hogy legalább az egyes kötetek fejezeteinek a felelősei kapcsolatban, eszmecserében állnak egymással. A közeljövő megmutatja, hogy ez a felállás, párosulva a német kiadói szerkesztőség érzékelhető elmozdulásával egyfajta posztkolonialista filozófiatörténet-írási szemlélet felé, elegendő lesz-e valamiféle észrevehető módszertani megújuláshoz.

Irodalom

- Almásy Balogh Pál 1812–1813. *Clarissimi Domini Josephini Rozgonyi. Philosophiae in Coll. Helv. Conf. Addict. S. Patakiensi Professoris Publici Ordinarii, Philosophia universalis. Descripta, & plurimis Interpretationibus, Exemplis & Notis, in publicis praelectionibus connotatis aucta per P.[aulum] B.[alogh] de A.[lmás] Tomus continens Psychologiam.* S. Patakini. 1812&1813. Budapest, Egyetemi Könyvtár Kézirattára, F27.
- Almásy Balogh Pál 1835. Felelete ezen kérdésre: Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a ’ philosophia állapotja iránt; és tekintvén a ’ philosophiát, miben ’s mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél? In *Philosophiai pályamunkák.* Budán, Magyar Tudós Társaság. XI–XVI; 1–211.
- Boëthius de Dacia 1954. *De mundi aeternitate. Un traité récemment découvert de Boëce de Dacie « De mundi aeternitate » ; texte inédit avec une introduction critique par Géza Sajó ; avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant [Sigerius de Brabantia] Super 6. Metaphysicae.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Brucker, Johann Jakob 1742–1744. *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta.* 1–5. kötet. Lipsiae, Breitkopf.
- Denifle, Heinrich Seuse 1886. Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens in 13. und 14. Jahrhundert. *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters,* 2. évf. 165–248.
- Döbrentei Gábor 1835. Előszó. In *Philosophiai pályamunkák.* Budán, Magyar Tudós Társaság. III–X.
- Erdélyi János 1857/1981. A hazai bölcsészet jelene. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások.* Sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona; a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona és Horkay László. Budapest, Akadémiai Kiadó. 25–102; 912–924 (jegyzetek).
- Erdélyi János 1865–1867/1981. A bölcsészet Magyarországon. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások.* Sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona; a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona és Horkay László. Budapest, Akadémiai Kiadó. 197–295; 952–959 (jegyzetek).
- Ferrarivs, Sigismvndvs 1637. *De rebvvs Hvngaricae Provinciae Ordinis Praedicatorvm, Partibvvs qvatvor, et octo libris distribvti commentarii.* Viennae Avstriae, Matthaeus Formica.
- Handerla, Franciscus 1782/2021. *Historia critica literaria philosophiae in usum auditorum suorum concinnata.* Az előszót írta Boros Gábor. (Az Eötvös Loránd Tu-

- dományegyetem Bölcsészettudományi Kara első tankönyveinek facsimile kiadása*, 5). Budapest, Pytheas.
- Mester Béla 2010. A rendszeralkotás terhe. In Bárzsi, Zsófia; Katarína, Račeková (szerk.) *Piaristická a neotomistická tradícia II. / Piarista és neotomista hagyomány II.* Nitra, Univerzita Konstantina Filozofa v Nitre. 5–19.
- Mester Béla 2011. A „rendszer terhe” az egyetem és a filozófia kapcsolatában: Horváth Cyrill legendáriuma és tanítványai. In Loboczký János (szerk.) *Az egyetem eszméje az európai eszmetörténeti tradícióban.* Eger, EKF Líceum Kiadó. 74–84.
- Rozgony [sic!], Josephus 1821. *Aphorismi historiae philosophiae.* Sáros-Patakin, Andreas Nádaskay.
- Sajó Géza 1947. „Erdélyi Bojót”, az állítólagos magyar származású középkori bölcsele, az újabb kutatások megvilágításában. *Magyar Könyvszemle*, 71/1–4. 30–60.
- Senensis Lusitanus, Antonius 1585. *Bibliotheca Ordinis Fratrum Prædicatorum, virorum inter illos doctrina insignium Nomina, & eorum quæ scripto mandarunt Opusculorum, Titulos & Argumenta complectens.* Parisiis, Nicolaus Niuellius.
- Toldy Ferenc 1852. *A magyar nemzeti irodalom története.* 2. jav. kiad. Pest, Emich–Eisenfeld.
- Ungvári Zrínyi Imre 2022. *Egy életmű „képződésének” konstellációi. Böhm Károly filozófiájának utóélete.* Kolozsvár, Kolozsvári Egyetemi Kiadó.
- Varga Péter András 2021. Materialitás és filozófiatörténet. Egy obskúr esettanulmány a magyar filozófia történetéből (Horváth Cyrill „kéziratban teljesen kidolgozott” rendszerének keletkezése). *Kellék*, 65. szám. 51–76.
- Waibel, Violetta L. (szerk.) 2015. *Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe.* Vienna, Vienna University Press.
- Wenzel Gusztáv 1856. Magyar történelem, vagy is történetkutatás, történettudás, és történetírás Magyarországon. I–II. rész. *Kelet népe. Magyar irodalmi csarnok és időszaki szemle*, 1/1–2. 134–146, 223–244.

VERESS KÁROLY

Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézet;
Filozófiai Doktori Iskola (Kolozsvár)

Lehetséges módszertani szempontok a közelmúlt filozófiai teljesítményeihez

Úgy gondolom, hogy a magyar filozófiatörténet-írás módszertani és gyakorlati problémáiról folytatott szakmai eszmecsere jó alkalom lehet egy kevésbé szokványos, a jól bejáratott problémaköröktől kissé távolabb eső, de számos potenciális kihívást tartogató kutatási terület körüli módszertani kérdések felvetésére, melyek a filozófiatörténet-írás vonatkozásában a történelmi *közelség* folytán is érdeklődést kelthetnek, mivel éppen az aktualitással való megkerülhetetlenül fennálló, mondhatni közvetlen és szerves kapcsolatukból nyerik az aktualitásukat.

A szocializmus négy évtizedéről van szó, a múlt század negyvenes éveinek a végétől az 1980-as évek végéig terjedő időszakról, s abban mindazokról a történésekről, melyek eseménysora mentén kirajzolódik ennek az időszaknak a „filozófiai élete” a maga megvalósításaival és kudarcaival, kínálkozó lehetőségeivel és visszahúzó korlátaival, építő intencióival és romboló tendenciáival egyetemben. Az erre az időkeretre irányuló kérdésfeltevéseim némileg térbelileg és kulturálisan is behatároltak, mivel elsősorban az *erdélyi magyar szellemi életben* képződött tapasztalatokra összpontosítok. A tárgyterület viszonylag szűkre szabott voltából adódó esetleges hátrányok a könnyebb áttekinthetőség előnyével párosulnak. Az erdélyi szellemi környezetben jól kirajzolódó elemek és összefüggések majdhogynem laboratóriumi feltételeket kínálnak a kutatás számára, a levonható következtetések viszont általánosíthatók lehetnek egy sokkal tágabb tapasztalati területre.

A filozófiával is érintkező rokon szakterületeken már jó évtizede észlelhető a fokozódó érdeklődés a jelzett korszak meghatározó jelenségei és teljesítményei iránt, s az irodalomtörténeti, társadalomtörténeti, politikatudományi kutatások terén látványosan elindult ezek tanulmányozása és kritikai feldolgozása. Ezzel szemben a közelmúlt négy évtizedet felölelő filozófiai tevékenységeit s azok eredményeit a hallgatás fala veszi körül. Úgy tűnik, hogy a filozófia „lemaradása” a körülötte zajló folyamatokhoz képest ez esetben is beigazolódik. Nem folynak tervszerű, szervezett kutatások sem akadémiai keretben, sem azon kívül, nem írnak a szellemi eseményeket és azok hozadékait számba vevő, leíró,

értékelő és kritikai tanulmányokat, nem születnek életműveket vagy fontosabb filozófiai teljesítményeket feldolgozó monográfiák, nem kerül sor ennek az időszaknak a filozófiai hagyomány átfogóbb összefüggésrendszerébe való beillesztésére, illetve az aktuális szellemi állapotokkal kapcsolatot teremtő hatásösszefüggések feltárására és értelmezésére.

Az én kérdésfeltevéseim arra irányulnak, hogyan lehetne kiközösíteni a filozófiatörténeti kutatásokat az érdektelenség pangó állapotából, és miként lehetne felkelteni a filozófiatörténeti érdeklődést a jelzett témakör iránt.

1. Helyzetfelvázolás

Életkoromnál fogva ahhoz a nemzedékhez tartozom, amelynek tagjai jóval a rendszerváltás előtt, a hetvenes évek folyamán részesültek egyetemi képzésben. A filozófia terén a képzést a marxista filozófia domináns szerepe határozta meg. Tárgyi-tematikai értelemben ez korántsem jelentett valamiféle beszűkültséget, mivel lehetőségünk nyílt az egyetemes filozófiatörténet nagyjainak, valamint a kortárs, korabeli filozófiai élet fontosabb irányzatainak és képviselőinek a tanulmányozására, s a marxizmuson belül elsősorban a filozófiai kérdések kerültek előtérbe. Nagyfokú behatároltsággal járt viszont mindezeknek a tárgyalási módja, a marxizmus által forgalmazott vagy legalábbis annak tulajdonított előfeltevések és irányelvek, értelmezési és értékelési szempontok érvényesítése. A filozófiai képzés tehát a kijelölt, átfogó ideológiai célkitűzéseknek kétségtelenül alárendelt, a szellemi mozgásteret egyoldalúan korlátozó horizonton zajlott. A jelzett időszakban ezt a horizontot mégsem lehetett egyértelműen zártnak minősíteni. Nyitott volt nemcsak az újabb tudományos eredmények számbavételére, elsajátítására, a kijelölt értelmezési keretek közötti befogadására, de egyfajta, akkoriban „párbeszédnek” titulált vitára is. A marxizmus szellemi hegemoniája korántsem fejtett ki egyértelműen uniformizáló hatást. Annál is kevésbé, mivel a negyvenes évek végétől, a szocialista rendszerváltással járó fordulattól a nyolcvanas évek végén bekövetkező rendszerváltásig eltelt több mint négy évtized folyamán több korszakot lehet elkülöníteni az erőteljesen dogmatikus, a szellemi mozgásteret minimálisra korlátozó időszakoktól az enyhülés jeleit mutató, a gondolkodás nagyobb szabadságát biztosító, az újításra fogékonyabb, a kritikai attitűd érvényesítését jobban toleráló időszakokig. A zártabb vagy szabadabb légkör nyilván eltérő módon hatott azok munkásságára, akik benne éltek. A hatvanas–hetvenes évek folyamán az előző időszakban elfojtott energiák jelentős felszabadulása ment végbe, s ez a folyamat filozófiai téren is megmutatkozott; új gondolatokat, kérdésfeltevéseket, szövegeket eredményezett. Még ha szűkebb körben is, olykor mondhatni csak a beavatottak szintjén, de megpezsdült a filozófiával való foglalkozás. S ha nem is öltött testet mindig önálló, konkrét alkotásokban, a filozófiai fogalmak, gondolatok, szemléletmód, közelítési eljá-

rások iránti igény az akadémiai szférában közvetlenül vele foglalkozók körén túlmenően, a tágabb kulturális szférában is jelentkezett. A filozófiai fogalmak és gondolatok beköltöztek, beépültek a különféle irodalmi, művészeti, közéleti vitákba, irodalomelméleti, irodalomkritikai megnyilatkozásokba, s gyakorta ezek közegében formálódtak. Számos vita lezajlott a sajtóban, például a kritikáról, a nemzedékváltásról, a társadalomkutatás módszertanáról, tudományelméleti kérdésekről stb., s ezek tényleges filozófiai kérdésfeltevésekhez vezettek, sokak számára relevanciával bíró gondolattartalmakat mozgattak meg. A különféle teljesítmények tartalom és színvonal szempontjából ugyancsak megoszlottak, s e tekintetben nem is annyira az egyéni felkészültségnek, a tájékozottságnak, a képességek szintjén megmutatkozó differenciálódásnak van jelentősége, hanem azoknak a személyes felismeréseknek, opcióknak, döntéseknek, amelyek mentén, illetve hatására a korszak filozófiában illetékes szereplőinek a gondolkodásmódja, alkotási törekvései, szakmai és közéleti attitűdjei, szerepvállalásai alakultak, a számukra *megkerülhetetlenül* jelen lévő, mi több, alapvető előfeltételeiben és végső kimeneteiben megkérdőjelezhetetlennek bizonyuló marxizmus viszonylatában. A megosztottság erőteljes volt; a zártabb, dogmatikusabb időszakokban inkább csak a felszín alatt húzódtak meg a lappangó különbségek, a lazább, szabadabb légkörben viszont a felszínre kerültek, s nemritkán nyílt konfrontációk formáját öltötték. Voltak, akik előbb-utóbb felismerték az ötvenes évekre jellemző dogmatizmus korlátait és veszélyeit, s erőfeszítéseket tettek arra, hogy szabaduljanak tőle, hogy kritikailag, önkritikailag felülvizsgálják az addigi értelmi álláspontjukat, s eljussanak a saját, önálló gondolkodásmódjuk kimunkálásához, illetve egy ennek megfelelő, az autonóm személyiségjegyeket magára öltő attitűd felvállalásához és gyakorlásához. És voltak, akik önkéntelenül vagy szándékosan, alkati vonások folytán vagy éppenséggel tudatos meggyőződésből továbbra is kitartottak korábbi dogmatikus álláspontjuk, merev gondolkodási sémáik mellett. És ugyancsak voltak újító fogalmakkal, felismerésekkel kísérletező gondolkodók, akik kivezető utakat kerestek az ideologikum és a dogmatizmus szorításából, részint a marxizmuson belül, részint az azt meghaladó, attól elhajló, eltávolodó irányokban. Köztük többen voltak olyanok, akik saját gondolatkonstrukciók, önálló filozófiai alkotások kimunkálásával kísérleteztek. Ebben segítségükre voltak a számukra korabeli mércével mérve kedvezően alakuló filozófián belüli és kívüli feltételek. Egyrészt ismertté váltak a marxizmuson belüli nyugati reformtörekvések, és sokan csatlakoztak a fiatal Marx filozófiai teljesítményének a fel- és újraértékelését végző mozgalmakhoz; s ez kiegészült azzal, hogy lehetővé vált a kortárs marxista gondolkodók (Lukács stb.) műveivel, gondolatvilágával való ismerkedés. Másrészt főleg a fiatalabb, az egyetem padjaiból alighogy kikerült értelmiségiek esetében – az újabb szaktudományos eredményekkel és tudományelméleti kérdésekkel való találkozásuk folytán – a filozófia iránti igény olyan új szemléletmódokat, kérdésfeltevéseket, módszertani eljárásokat hordozó szakterületek felé fordult, amelyek

– legalábbis a felszínen – „ideológiamenteseknek” tűntek, vagy ekként voltak feltüntetendők, mint tudományelmélet, kommunikációelmélet, nyelvfilozófia, episztemológia, a társadalomkutatás módszertana. Mindezekre ösztönző hatással volt a filozófiatörténeti kutatások, szövegkiadások, a könyvkiadás megélénkülése. Egyfajta gyakorlattá vált a burkolt vagy vállalt kritikai attitűd beépítése nem-filozófiai képződményekbe; irodalomelméleti, irodalomkritikai szövegek, szociológiai, szociográfiai, etnológiai, művészettörténeti vizsgálódások nyújtottak teret ezeknek.

2. A rendszerváltást követő állapot

Az 1989-es rendszerváltást követően a vázolt szellemi állapot bármiféle átmeneti mozgás nélkül, hirtelen és mondhatni radikálisan megszűnt. A marxizmus dominanciája egyik napról a másikra összeomlott. A hozzá tartozó teljes gondolatvilág és az azt hordozó filozófiai produktumok látszólag kikerültek a köztudatból. Az újraéledő filozófiai érdeklődés a nagy kortárs teljesítmények felé fordult, ezek recepciója teljesen kiszorította az addigi többé-kevésbé marxista kutatási elveket, értelmezési szempontokat. Egyre erőteljesebbé vált az egyetemes filozófiai élet bevett, paradigmatis hatókörű, vagy olykor éppenséggel divatba jött irányzataihoz, kérdésfeltevéseihez, tárgyalásmódjaihoz való csatlakozás, felzárkózás. Ugyancsak előtérbe került a magyar és erdélyi filozófiai élet korábbi értékeihez való visszafordulás, ezek felelevenítése, újraértékelése, a rájuk telepedett marxista interpretációktól való megtisztításukra irányuló törekvés.

Ily módon a filozófiával való foglalatosság terén a közvetlen előzményektől, a közelmúlt értékeitől látszólag teljes elfordulás és elszakadás következett be, egy olyan *törés* a hagyománytörténetben, amely egyre táguló szakadékként, máig betöltetlen űrként, egyfajta hiányként és hiányérzetként ékelődik be a múlt század második fele és a közvetlen jelenünk filozófiai foglalatosságai közé. Egy olyan *hiányállapotról* van szó, melynek fenntartása az aktuális filozófiai törekvések és megvalósítások tekintetében egyre inkább a gyökértelenségnek, a hagyományban való megalapozatlanságnak a benyomását kelti.

A helyzet ilyenén alakulásában több minden közrejátszott. Nyilván szerepe van az ideologikusságra, dogmatizmusra, politikai elfogultságra utaló, de a valós kritikai szembenézést korántsem vállaló sommás, előítéletes, nivelláló, és ennél fogva semmitmondó ítélkezésnek, a hozzá tartozó *kerülő* magatartásnak, az *el-hallgatás* bejáratott technikáinak, a vérszegény újraértékelési próbálkozások elmarasztaló megítélésének, mondhatni a *hallgatás* egyfajta *konszenzusának*. De közrejátszik az is, hogy máig hiányoznak, vagy legalábbis nem tisztázódtak elégségesen az e téren érvényesíthető kutatási, értékelési, értelmezési szempontok. Ebben szerepe van az *érintettség* figyelmen kívül hagyásának is,

egyfajta reflektálatlan szégyenlősséggnek, ami szubjektíve is akadályt gördít az ilyen irányú filozófiai érdeklődés útjába. Emiatt a hatásösszefüggések és az előítéletek igazi természetére való tényleges *rákérdezés* helyett továbbra is a bejáratott előítéletekbe való belefeledkezés, spontán ráhagyatkozás vált jellemzővé. Ehhez még hozzátevődik az a tény is, hogy a teljességgel irányt váltott filozófiai tájékozódások közepette a fiatalabb nemzedékek már ismertségi viszonyba sem kerülnek a jelzett időszak szellemi teljesítményeivel. Gyakorlatilag hiányzik az érdeklődésük felébresztéséhez szükséges alapvető tudáskészlet.

3. Felmerülő kérdések

Az 1990-es évek elején tehát az az általános benyomás képződött, hogy a térségünkben *újrakezdődik* a filozófiában valami, ami hosszú ideig elmaradt, illetve pontosabban maga a filozófia az, ami újrakezdődik. Ez is, mint minden *kezdet*, jelezte, hogy elindul valami újszerű, ami nem folytatja azt, ami előtte történt. De egyetlen kezdet sem indul a semmiből, nem forrás vagy alap nélküli. A három évtizeddel ezelőtti filozófiai megújulás alapjai is sok szállal kötődnek az előző időszak hatástörténeti összefüggéseihez, s egy filozófiai hagyománytörténetbe illeszkednek, melyben kitermelődött a szemlélet- és beállítódásváltás szükségessége. Ebből kifolyólag a mai filozófiatörténet-írás számára az előbbi helyzetértékelés kapcsán több kérdés is felmerül.

Vajon, akik minket tanítottak, nem rendelkeztek semmiféle önálló, figyelemre érdemes filozófiai ambícióval és produktivitással? Csupán bizonyos filozófiai értékek pusztá átadásában, továbbításában, a kötelező ideológiai tartalmak közvetítésében vettek részt?

A készen álló és készen kapott domináns, átideologizált filozófiai paradigma erőterében ebben az időszakban szünetelt bármiféle számottevő filozófiai kreativitás?

Mindaz, ami a szellemi életben történt több mint négy évtizeden át, a rendszerváltási fordulattal nyomtalanul elmúlt? Az azóta eltelt három évtized filozófiai alkotótevékenysége ennek semmiféle hatását nem viseli magán?

Vajon egy teljességgel elfelejthető, a filozófiatörténeti kutatás és a filozófiatörténet-írás számára semmilyen feladatot nem kínáló időszakról van szó?

Ezek nyitott és ma már meglehetősen nyugtalanító kérdések. Úgy vélem, velük kapcsolatban mindenképpen érdemes számba venni néhány, elsődlegesen módszertani jellegű megfontolást.

Az alapvető probléma akként merül fel, hogy egyáltalán mi magunk, ma élő, a filozófia terén érdekelt és tevékeny alkotók, kutatók, oktatók miként viszonyulunk a jelzett korszakhoz, annak szellemi és magatartásbeli téren képződött filozófiai teljesítményeihez?

Ezt a kérdést két irányból próbálom megvilágítani. Egyrészt a *viszonyulók* felől, másrészt a *viszonyulás tárgya*, sommásan a filozófiai tevékenységet uraló marxizmus felől.

4. A viszonyuló(k) felől

Innen nézve nem kisebb kérdéssel szembesít, mint azzal: *Hogyan művelünk manapság filozófiát*, s implicite, hogyan gondolkodunk a filozófiáról? A filozófiai teljesítményt pusztán egy önálló gondolat kimunkálásának tekintjük-e, vagy egy életforma szellemi kifejeződésének is? Egy jól artikulálódó filozófiai kultúrában és egy érvényes filozófiai hagyományhoz tartozóként tesszük ezt, vagy csupán valamiféle egzotikumként egy amúgy filozófiasemleges közegben?

E kérdésekkel kapcsolatban négy módszertani szempont megfontolását tartom fontosnak:

(1) Az első annak a kérdésnek a nyitott horizontjában merül fel, hogy lehet-e független valamely filozófiatörténeti produktumra való (szükségképpen utólagos) reflexió annak a filozófiai koncepciónak az értelmezési szempontjaitól és fogalmi állományától, amelyik végzi ezt a reflexiót? És fordítva: megformálják-e az illető történeti produktum szemléleti és tartalmi adottságai a rá irányuló reflexió szempontjait? A manapság érvényesnek minősülő történeti szemantikai, fogalomtörténeti és hermeneutikai megfontolásokat alapul véve, úgy vélem, hogy valamely filozófiatörténeti produktumra irányuló (szükségképpen utólagos) reflexió *nem lehet* független annak a koncepciónak az értelmezési szempontjaitól és fogalmi állományától, amelyik ezt a reflexiót végzi. Eszerint a filozófiatörténet-írás maga is a filozófia művelésének egy lehetséges/sajátságos módjának bizonyul, valós filozófiai teljesítménynek – s csak így van igazán értelme. Ennek belátása ahhoz a felismeréshez vezet, hogy a filozófiai teljesítményekhez való viszonyulásunk ténylegesen mindig is *filozófiai*. A közelmúlt filozófiai életének eseményeihez és megvalósításaihoz való filozófiatörténeti viszonyulásunk tehát nem kisebb kérdéssel – és annak származékaival – szembesít bennünket, mint azzal: *Hogyan gondolkodunk a filozófiáról, és hogyan művelünk manapság filozófiát*? A filozófiai teljesítményt pusztán a kulturális-tapasztalati környezetéről leválasztható gondolatként önálló szellemi produktum kimunkálásának tekintjük, vagy egy életforma szellemi kifejeződésének, szimbolikus reprezentációjának? Mennyire vagyunk képesek az univerzálisan aktuálisnak tekintett vagy annak vélt témák és gondolkodási sémák mellé felzárkóztatni a saját tapasztalatokban fellelhető filozófiailag releváns tartalmakat? Mennyire sikerül a filozófia művelése során életképes *filozófiai kultúrát* kifejleszteni?

(2) Fontosnak gondolok egyfajta metodológiai határmegvonást a filozófiatörténet és a filozófiatörténet-írás között. A filozófiatörténet feladata nem annak a leírása, ami „volt”, hanem az értelmező feltárása és megértése annak, ami

történt. Nem merül ki a „volt” „múlttá” alakításában, hanem egy jelenbeli értelem-történés szerves részét alkotó *hatástörténeti* folyamatként érvényesül; más szóval nem merül ki annak a feltárásában, ami történt, hanem ő maga is *törté-
nik*; a filozófiai történés jelenvalósága. A *hatásvizsgálat* maga is a *hatástörténet* része, s mint ilyen, nem vonhatja ki magát ama hatások alól, amelyeket éppen vizsgál. Ebben a vonatkozásban a filozófiatörténet és a filozófiatörténet-írás különbsége bizonyos értelemben magán viseli az oralitás és az írásbeliség különbségeit. Az írás hiányában a történet a szóbeli narratívák szintjén idéződik az emlékezetbe, mint olyasmi, amit róla beszélve, beszélgetve idézünk fel. A filozófiatörténet-írás viszont *írás*, a maga tulajdonképpeni módján, amely szelektál, rögzít, kiemel, rendez, eltávolít, tárgyiasít, textualizál, interpretál, s mindezekkel együtt kutathatóvá tesz, azaz filozófiai értelemben is megteremti a kutatás és az objektivitás szükséges feltételeit. A filozófiatörténet-írás a kutatás jelenében írja önmagát, és abba a sajátos *filozófiai kultúrába* írja be magát, amelynek a közegében zajlik. Ez legalább annyira sarkalatos pontja a filozófiatörténet-írásnak, mint az, hogy a „múltról” szól.

(3) Az előbbieik jegyében felvetődik a kérdés, hogy lehetséges-e egyáltalán filozófiáról beszélni/írni *nem-filozófiai* módon, azaz „tudományos”, „szak”-tudományos módon? Ha igennel válaszolunk, akkor is el kell ismernünk, hogy az mindig *kevesebb*, mint amit a filozófia tényleges lehetősége kínál. A szaktudományos rigurozítás reduktív, szimplifikáló, elszegényítő, mivel nem a filozófia művelésének a szenvedélye táplálja, hanem valamiféle tiszta tudományosmenny rigurozításiigénye, s ez módszertani beszűkítések, tényszerű(nek vélt) megállapítások, célzott megfigyelések formájában szerez érvényt magának. A különbség leginkább a *kérdés* és a *probléma* különböző természeteként ragadható meg. Egy tisztán szaktudományos igényeknek megfelelő vizsgálódás hajlamos a múltat problémacsoportként kezelni, amelyekkel kapcsolatban rendre megoldásokat keres, melyekben megszűnik a probléma, s lezárul a kutatás. A közelmúlttal foglalkozó filozófiatörténet-írásnak viszont éppen hogy nem az lenne a feladata, hogy egy sikeres kutatásokkal lezárt múltat produkáljon, mivel ez a szó szoros értelmében „közel” van hozzánk, s mibennünk korántsem zárult le. Sokkal filozófiaiabb eljárásnak bizonyul a *kérdező* odafordulás a múlthoz, helyet adva a múlttól való beszélés helyett a múlttal való *beszélgetésnek*. Ez teremtheti meg azt a befogadói nyitottságot, amelyben a múlt hatástörténetként is feltárulhat számunkra. Amíg ez nem történik meg velünk itt, a jelenben, addig a múltat lezárni sem lehet; addig a múlt ott kísért a tapasztalataink mélyebb rétegeiben, és láthatatlanul is uralja a gondolkodásmódunkat. A filozófiatörténet-írás nem válhat el az élő filozófiai *párbeszéd*től, amely igazából nem holtakkal való beszélgetés lenne, hanem a bennünk és általunk is élő hatásösszefüggések szóra bírása, megszólaltatása. Ehhez a legfontosabb feladat a közelmúlt tapasztalatai és teljesítményei kínálta *kérdésségek* feltárása, eljutva a helyesen feltett *releváns* kérdésekhez.

(4) Negyedikként pedig röviden a kritikai hozzáállással kapcsolatban is érdemes megtenni két megjegyzést. Az egyik arra utal, hogy a kritikai hozzáállásnak nem az a tulajdonképpeni célja, hogy valamiféle egységes álláspontot alakítson ki. Ennek mindig is ellenáll a lehetséges közelítési módok pluralitása, illetve a vizsgált problémakörök végessége, behatároltsága. Sokkal fontosabb hozzáadékat nyújtja a kritikának a *különbségek* feltárása, és a már bevett, rögzült álláspontoktól való kritikai elkülönböződés folytán adódó produktivitás. A másik magának a kritikának a mindenkori behatároltságára utal. A jelzett hatástörténeti összefüggésben a kritikának – önreflexív, önkritikai módon – saját kritikai szempontjaiból adódó *határait* is tekintettel kell lennie. Nem vonatkozthat el attól a hermeneutikai belátástól, hogy a kritikai szempontok, melyeket a tárgyra alkalmaz, magára a kritikai diskurzusra is érvényesek és alkalmazhatók. A tényleges kritika nem állhat kívül vagy felül saját szempontjain, mivel együtt történik azzal, amit kritizál; szerves része magának a hatástörténetnek, amelyet ő maga is alakít.

5. A viszonyulás tárgya felől

Most nézzük meg a jelzett időszak filozófiai teljesítményeihez való viszonyunkat a *viszonyulás tárgya* felől. A kérdés, ami itt felmerül, így hangzik:

Lehetséges-e ezeket a megvalósításokat a filozófiatörténet bevett eljárásmodjain szerint tárgyalni? Ugyanis a filozófiai produktumok nemcsak a maguk leírható tényszerűségében jönnek számításba, hanem úgy is, mint korértelmezések és ezekbe beleszövődő önértelmezések; tehát esetünkben a közelmúlt szellemi teljesítményeinek a *filozofikumát* hordozzák és jelenítik meg.

A feltett kérdésből egy sor származékos kérdés adódik. Vegyük sorra ezeket is.

(1) A közelmúlt filozófiai produktumai releváns filozófiai megvalósításoknak tekinthetők-e? Ez a kérdés a filozófiai minőség elbírálását megelőzően felveti a filozófiai relevancia mibenlétének a kérdését és egyáltalán a relevanciakritériumok problémáját. Hogyan lehet megtalálni a filozófiai relevanciának a filozófián belüli kritériumait? Szolgáltatók-e a közelmúlt filozófiai produktumai maguk is inherens szempontokat saját filozófiai minőségük megítéléséhez, értékeléséhez? Ennek megvizsgálása nélkül nem lehetséges érdemben nyilatkozni e teljesítmények filozófiai relevanciájáról.

(2) A feltételezett ideológiai opciók és komponensek miként vannak jelen a közelmúlt filozófiai tartalmaiban, és hogyan határozzák meg azokat? Kárára vannak-e a filozófiai minőségnek? E kérdés körül több vizsgálati szempont is felmerül. Mindenekelőtt az, hogy egy érdemi vizsgálat esetén félre kell tenni az ideológiaszempontrú megközelítés hegemóniáját, sőt, még a dominanciáját is. Olyan filozófiai képződményekről van szó, amelyek szerves részei az adott korszak szellemi történéseinek, tehát az illető korszakra irányuló megértések

és e szellemi produktumokban munkáló (ön)(meg)értések kölcsönös játékba hozása nélkül nehezen lenne szétszalazható, hogy bennük mi ideológiai és mi *nem* ideológiai. Ugyanis az kétségtelen, hogy esetükben nem pusztán ideológiai képződményekről van szó, s kérdéses, hogy egyáltalán az ideologikusság kell-e a meghatározó szempont legyen a vizsgálatuk során. Ez az ideológia mibenléte irányából is reálisan felmerülő kérdés. Napjainkban különféle ideológiafogalmak és ideológiaértelmezések vannak forgalomban; tehát korántsem biztos, hogy helyesen tudjuk, amikor *stigmatizáló* szándékkal tudni *véljük*, hogy mi az ideológia. És annak eldöntése, hogy milyen ideológiai koncepcióval dolgozzunk, már önmagában is ideológiai opciót feltételez, ideologikus kérdés. Esetünkben nem is nyílik nagyon lehetőség e bűvös körnek a maga valós differenciáltságában való kibontására. Azért nem, mert a vizsgált terület maga hegemon ideológiai befolyás alatt áll, s ennek domináns kihatásai a mai napig rávetülnek a megítélésére is. A közelmúlt filozófiai megvalósításai ideologikusságának az egyoldalú, szimplifikáló hangoztatása ugyanannak az ideológiai hatásösszefüggésnek a következménye a mai értékelők tudatában, mint amelynek e képződmények is a hatása alatt állnak.

(3) Mivel sok esetben implicit, látens filozófiai tartalmakról van szó, amelyek nem is annyira textuálisan, mint inkább attitűdök formájában realizálódnak, kérdés, hogy lehetséges-e és hogyan lehetséges ezeket rekonstruálni, szövegszerűsíteni? Ennek megoldása a különféle interpretatív eljárásokban rejlő lehetőségeket a maguk teljes komplexitásában igénybe veszi.

Túl a számba vett elvi és technikai jellegű kérdéseken, az, ami a közelmúltra irányuló filozófiatörténet-írásnak igazán a fókuszában áll, voltaképpen nem más, mint a marxista filozófia, illetve maga a *marxizmus*. Próbáljunk erre rátekinteni a maga *kérdésségében*, túllépve a szokványos, sematikus problémakörökön, mintegy *fordított tükröt* tartva a bevett tárgyalásmódoknak.

Első látásra úgy tűnhet, hogy filozófiát keresünk egy *filozófia nélküli* korban (avagy egy filozófiátlan korban)? Valójában azonban egyik sem. Ténylegesen egy készen álló, domináns, de nyitott filozófiával szembesülünk, kettős értelemben: ez a filozófia (a) igényli az elsajátítást és az elméleti továbbfejlesztést; (b) szükségeli a tényleges alkalmazást. Innen nézve, a filozófiai életnek voltaképpen egy *kivételes jelentőségű* és intenzitású időszak körvonalazódik a történeti vizsgálódás számára. Egy olyan időszakról kapunk képet, amikor a filozófiai alkotás többszörös kihívást hordoz magának a filozófiának a mibenléte tekintetében.

(a) Elméleti síkon felszámolja a filozófia iránti hétköznapi közömbösséget és közönnyt, mivel egyrészt a továbbfejlesztésben való aktív/alkotó részvételre ösztönöz, másrészt pedig megkísérli a filozófiai gondolat eljuttatását a társadalom tagjainak a sokaságához. (Nem a „tömegekhez”, amire a bejáratott kifejezés utal, mivel valójában nem[csak] tömegszerűsítésről van szó, hanem individualizálásról is, arról, hogy az egyes egyéneket a maguk tudatállapotán,

lelkiismeretén, életgyakorlatán keresztül szólítja meg, mindenkit másként, mint a többieket.)

(b) Gyakorlati síkon ebben az időszakban megkísérlik ennek a filozófiának az *alkalmazását*, mind társadalmi-politikai téren, mind pedig egzisztenciális-értelmező módon (az egyes egyén tapasztalatai, képzettsége, életmódja szintjén). Ez olyan mérvű és jellegű applikatívitás, ami az egyetemes filozófiai hagyományban kevés filozófiának adatik meg.

(c) Végül *megélt* tapasztalati állapottá változtatja a gondolkodónak és a filozófiai produktumnak a viszonyát a hatalmi struktúrákhoz, az uralmi mechanizmusokhoz. Mindezek miatt nehezen megkerülhető számunkra a kérdés: mit kezdünk ezzel a tapasztalattal, és mit kezd velünk ez a tapasztalat, akik manapság próbálunk valamilyen szinten és formában filozófiát művelni?

Ily módon – úgy tűnik – a tárgy maga jelöli ki a filozófiatörténet-írás számára az alapvető kutatási feladatokat: (a) lehetségessé válik kutatni, leírni és értelmezni a filozófia azon állapotát, amikor nem a saját fogalmi köreibe, spekulatív vizsgálódásaiba zárul, amikor nem az (ön)igazolás kényszerétől szenved a társadalom és a kultúra irányában, hanem megkerülhetetlen szellemi, elméleti foglalatossághoz él az egyének sokasága számára; (b) lehetségessé válik megvizsgálni a filozófia alkalmazásának és az alkalmazott filozófiának a kérdéskörét olyan helyzetekben, amikor az alkalmazás igénye nem elvont spekuláció, és nem is filozófusi öntetszergés, hanem végrehajtásra kerülő átfogó társadalmi-politikai program és emberi egyéneket érintő/bevonó egzisztenciális kihívás; (c) lehetségessé válik megvizsgálni a filozófiának és a filozófusnak a hatalomhoz való viszonyát, illetve a hatalomnak a gondolkodókhoz való viszonyát ott, ahol ez tényleges tapasztalati képződményként merül fel.

Tárgyi vonatkozásban röviden szót kell ejtenünk még egy másik aspektusról is. Felületesen szemlélve úgy tűnhet, hogy a marxizmus dominanciája idején megszakad vagy legalábbis megtörik az európai filozófiai tradícióval a kapcsolat, s e téren inkább az elzárkózás a jellemző. Ezzel szemben először is észre kell vennünk, hogy keveset tudunk az azt közvetlenül megelőző időszakból arról, hogy milyen természetű volt ez a kapcsolat (ami „megszakad”). Másrészt, egyáltalán nem állíthatjuk magabiztosan, hogy megszakadt ez a kapcsolat. A marxizmus – a maga szempontjai szerint – igenis tekintettel volt az ún. „polgári filozófiára”; megítélte, értékelte, kategorizálta, ellentételezte stb. annak a tanításait, vitafelületeket éltetett, de leginkább ún. „dialógust” ápolt. Ennek a dialógusnak a természete korántsem kellene érdektelen maradjon a mai filozófiatörténet-írás számára, ugyanis a filozófiai viták és párbeszédnek valós és rejtett természetéről is sokat elárulhat.

6. Zárszó

A továbbélésről is szót kell ejtenünk, ami mellett ugyancsak nem mehet el közbönsen a mai filozófiatörténet-írás. A helyzet megváltozása közléről sem jelenti azt, hogy a berögzült dogmákat, kánonokat félretéve, kiléptünk a marxi/marxista filozófiai gondolkodásmód hatóköréből. Inkább csak a jelei, a felszíni reprezentációs formái, a hozzájuk tartozó szimbolikus attitűdök, kommunikációs gesztusok tűntek el a szellemi élet nyilvános tereiről. De a továbbélése a szemléletek, a gondolkodásmódok és magatartásformák mélyebb strukturáltsági szintjein kétségtelen. Mindenképpen érdemes számot vetnünk ennek a gondolkodásmódnak az erőteljes kiképzettségével, kulturális és társadalmi szervesülésével, *paradigmatikusságával*, mint ahogy azzal a móddal is, ahogyan képes a nem-marxista, posztmarxista művekben és attitűdökben is tovább élni. Vajon a filozófiatörténet-írás kihagyhatja (avagy a vizsgálat, a kutatás perifériájára tolnak) a filozófia *paradigmatikussá válásának* ezt a *létező* s általunk gyakorlatilag is megélt példáját/ esetét?

Annál is inkább kérdéses ez, mivel e filozófiai tapasztalat általi érintettségünk, a közegébe való bevonságunk kétségtelen, megkerülhetetlen. Gondolkodásmódunk, filozófiai attitűdünk korántsem mentes a marxizmus hatásaitól, nem vagyunk hozzá képest kívülállók, s még kevésbé vagyunk felette állók. A marxizmus kifejtett hatásaival jelen van abban a filozófiai kultúrában, melynek közegében élünk, s e *jelenlét* alapján a filozófiatörténet-írás általunk művelt gyakorlata egyúttal az önszemlélet, önértelmezés és önvizsgálat útját is jelenti számunkra.

LACZKÓ SÁNDOR

Szegedi Tudományegyetem Klebelsberg Könyvtár Különgyűjteményi Osztálya;
Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar Filozófia Tanszék

PHILOBIBL

A magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisa

Tanulmányunk apropóját az adja, hogy 2021 őszén publikussá vált a megújult a PHILOBIBL, vagyis a *Magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisa*. Ám önmagában ez az információ csak akkor válik teljessé, ha kicsit bővebben is bemutatjuk az adatbázist. Azonban mielőtt ezt megtennénk, érdemes, sőt szükséges kitekintenünk a magyar nyelvű filozófiai irodalom bibliográfiai szintű feldolgozásának előzményeire. Tudatában vagyunk annak, hogy a filozófia a magyar kultúra szerkezetében sajnálatos módon sohasem tett szert centrális jelentőségre, noha az iránta megmutatkozó érdeklődés nem elhanyagolható. Azt is látjuk, hogy az elmúlt mintegy szűk másfél évszázadban voltak korszakok, amikor kimondottan nagy számban jelentek meg magyar nyelvű filozófiai szövegek, amelyek olvasóközönséget is találtak. Ám ez a publikációs és olvasói aktivitás sohasem volt tartós, és legfőképpen a befogadó társadalmi, kulturális közegen belül mindvégig esetleges maradt, nem szervesült. S azt kell mondjuk, jobbára máig így van ez. Ugyanakkor a szakirodalmi múlt kutatása, feltárása és adatbázis szintű szolgáltatása metodológiai szempontból is rejtegethet számunkra meglepetéseket, sőt hozzáadott értéket.

* * *

A magyar nyelven megjelent filozófiai publikációk rendszerező feldolgozása és bibliográfiai szintű szolgáltatása nagyon sokáig elhanyagolt területe volt a magyar filozófiai múlt kutatásának. Néhány kivételtől eltekintve korábban alig-alig találhatunk megbízható eligazítást, összefoglaló lajstromot a magyar nyelvű filozófiai publikációk bibliográfiai adataival kapcsolatosan. Az egységes szakirodalmi tájékozódás lehetőségének a hiánya a 19. század végétől, a magyar filozófiai kultúra „intézményesülésének”, illetve az önálló bölcseleti folyóiratok és könyvsorozatok megjelenésének az időszakától kezdve megfogalmazást nyert. Bár születtek korszakokat és életműveket feldolgozó részbibliográfiák, ám a valódi áttörés, a magyar nyelven megjelent filozófiai publikációk egészét bemutatni kívánó összegző és egységes bibliográfia, illetve adatbázis létrehozására nagyon sokáig kellett várni. Az ezredforduló éveiben létrehozott *Magyar nyelvű*

filozófiai irodalom adatbázisa első verziója ezt a célt tűzte maga elé, felvállalva az 1881 után magyar nyelven megjelent filozófiai irodalom összegyűjtését, rögzítését és kombinált keresési feltételeknek megfelelő adatbázisszintű szolgáltatását. De nézzük csak sorjában, hogyan jutottunk el idáig, és hol tartunk ma.

Az egységes bibliográfia létrehozásának igényét jól reprezentálja Bartók György kezdeményezése. Bartók egy 1928-ban megjelent írásában összefoglalta a szerinte fontos teendőket a magyar filozófia történetének kutatása terén (Bartók 1928). Véleménye szerint a magyar filozófia történetének kritikai vizsgálata pontosítja és tudatosítja a magyar művelődés történetét, egyúttal fontos adalékokat szolgáltat a filozófia egyetemes története számára, emellett nagyban elősegíti a magyar nép szellemi habitusának megértését, ha úgy tetszik, segíti önmegértését. Az általa vázolt munkaprogram első pontja a magyar filozófiai bibliográfia összeállításának szükségességét hangsúlyozta, mert álláspontja szerint egy alapos bibliográfia nélkül még azt sem lehet felmérni, hogy a filozófia magyar művelése során milyen művek jelentek meg nyomtatásban. Ezen igény- és szükségletbejelentése részéről kiemelkedő fontosságú volt.

Noha a szakmán belül mindvégig konszenzus övezte ezen igényt, a társadalmi és politikai cezurák, a filozófia művelésének körülményeiben és környezetében, illetve a filozófiai attitűdben beálló folyamatos változások következtében, valamint anyagi források és a ráfordított munkaenergia hiányában a szándék sohasem intézményesült, így a törekvés a részeredmények fázisán sohasem lépett túl. A magyar filozófiai élet háttérországának, sőt felépítményének ilyen rendezése az ezredfordulóig váratott magára. Egy a magyar nyelven megjelent filozófiai publikációk adatait felölelni kívánó szakirodalmi adatbázis létrehozása és működtetése ma már pusztán amiatt is fontos és halaszthatatlan feladat, mert a 19. század utolsó harmadától kezdődően máig becslésünk szerint mintegy 60 000 publikáció jelent meg, (könyvek, tanulmányok, esszék, recenziók, műfordítások stb.). Ezen óriási mennyiségű bibliográfiai adat egységes nyilvántartása és szolgáltatása elkerülhetetlenné vált, így a *Magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisának* a létrehozása feltétlenül indokolt.

1. Korábbi magyar nyelvű filozófiai szakbibliográfiák és repertóriumok

A 19. század utolsó harmadára vonatkozóan nem készült pontos összegző bibliográfiai jegyzék. Az 1880-as években újukra induló magyar nyelvű filozófiai periodikumok, így a *Magyar Philosophiai Szemle* (1882–1891) és a *Bölcséleti Folyóirat* (1886–1906) szerkesztői ugyanakkor mindig fontos feladatuknak tekintették, hogy évente tájékoztassák olvasóikat a megjelenő magyar nyelvű filozófiai művekről. Ezek a listák azonban sokáig szinte kizárólag csak könyvészeti információkat tartalmaztak, a különböző akadémiai közlönyökben, illetve irodalmi és kulturális folyóiratokban megjelenő filozófiai vonatkozású publikációk

adatait nem. Emellett hiányosak és pontatlanok voltak, ám némi tájékoztatói lehetőséget mégis nyújtottak.

Időben visszafelé haladva az alábbi retrospektív bibliográfiák külön fejezetben sorolják fel az egy adott időszakon belül megjelent bölceleti jellegű szakkönyvek adatait. Így Kozocsa Sándor *Magyar Könyvészet 1911–1920. I–II*; Petrik Géza – Barcza Imre *Magyar Könyvészet 1901–1910. I–II*; Petrik Géza *Magyar Könyvészet 1886–1900. I–II*; Kizslingstein Sándor *Magyar Könyvészet 1876–1885*; Petrik Géza *Magyar Könyvészet 1860–1875* és Petrik Géza *Magyarország Bibliographiája 1712–1860. I–IV*. című köteteiből szintén információkat szerezhetünk a magyar nyelvű filozófiai irodalomra vonatkozóan. (Lásd Kozocsa 1939–1942; Petrik–Barcza 1917; Petrik 1908–1913; Kizslingstein 1890; Petrik 1885; Petrik 1888–1892.)

Bár nem kimondottan filozófiai jellegű munka, de nagyszámú és fontos információt tartalmaz a magyar nyelvű bölceleti publikációkkal kapcsolatosan Szinnyei József 14 kötetes műve, amely a *Magyar írók élete és munkái* címen jelent meg. Kutatásait Szinnyei a Magyar Tudományos Akadémia megbízásából és támogatásával végezte, s az egyes kötetek 1891 és 1914 között jelentek meg. Szinnyei összesen 29 553 életrajzot közölt. Ezeket minden esetben kiegészítette a vonatkozó publikációs adatokkal, így Szinnyeitől információkat szerezhetünk a magyar nyelven megjelent filozófiai irodalomról is. Ugyanakkor nehezíti a tájékozódást, hogy betűrendi sorrendben csak név szerinti visszakeresést tesz lehetővé, vagyis először tudnunk kell, hogy kik voltak azok a szerzők, akik filozófiai műveket jelentettek meg, s csak azt követően nézhetjük meg munkásságuk (ritkán teljes) publikációs adatait. (Lásd Szinnyei József 1891–1914.)

A *Magyar Filozófiai Társaság* 1901-ben történt megalakulása után egyik legfontosabb feladatának tekintette, hogy megalkossa a magyar nyelvű filozófiai irodalom bibliográfiáját. Az adatgyűjtéssel 1902-ben Kováts László múzeumi segédőrt bízták meg, amit ő 1903. szeptemberi határidővel elvállalt, sőt kutatásainak irányelveit is közzétette. A munka azonban többévi halogatás után sem készült el, aminek nagyrészt Kováts betegsége volt az oka.¹ Az eset jellemző példa arra, hogy a szakbibliográfiai próbálkozások valami miatt mindig zátonyra futottak.

Ezt követően 1914-ben fogalmazódott meg újra a bibliográfiakészítés gondolata. *Magyar Philosophiai bibliográfia* címmel Enyvári Jenő elkészítette és az *Athenaeum* 1914-es, 1915-ös és 1917-es évfolyamaiban közzé is tette az 1910 és 1915 között megjelent magyar nyelvű filozófiai publikációk adatait. A bibliográfia a könyvészeti adatok mellett a folyóiratcikkek, disszertációk és középiskolai értesítők filozófiai vonatkozású publikációs adatait is közli, s bár nem

¹ A megbízásról, Kováts tervezetéről és az ügy utóéletéről a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményeinek* 1902 és 1904 között megjelent évfolyamaiban közölt MFT közgyűlési jegyzőkönyvek tájékoztatnak.

tekinthető teljesnek, javára írható, hogy már nem pusztán a filozófiai könyvészet összeállításával foglalkozott.

Az első nagyszabású filozófiai bibliográfia, amely egy egész korszak publikációs adatainak a rögzítésére, rendszerezésére és közlésére vállalkozott, *M. Buday Júlia* összeállításában jelent meg 1929-ben, *A Magyar Filozófiai irodalom bibliográfiája 1901–1925* címmel.² Az Országos Könyvforgalmi és Bibliográfiai Központ jóvoltából napvilágot látott bibliográfia bevallott célja a hiánypótlás volt. A bibliográfia a napilapokban közölt publikációk kivételével minden önállóan megjelent könyv, illetve folyóiratok hasábjain publikált filozófiai írásmű adatait tartalmazza. Munkája során Buday 106 folyóiratot dolgozott fel, és összesen 5579 bibliográfiai tételt rögzített. Az adatok közlése tematikus bontásban történt, így az általános művektől a filozófia részdiszciplínáin át tematikus és szerzői betűrendben találhatóak meg a publikációs információk. Buday munkája elismerésre méltó, ám némi hiányosság fellelhető benne. Ám ha legalább negyedszázadonként ilyen alapos filozófiai bibliográfia jelent volna meg, akkor utólag sem lenne túl nagy gondunk a tájékozódással.

Buday munkájának megjelenését követően egy ideig úgy tűnt, hogy megoldódik az adatgyűjtés problémája. Az *Athenaeum* című folyóirat 1930 és 1941 közötti évfolyamaiban *Gáspár Ilona* összeállításában évente megjelent *A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája*. Ebben ugyancsak filozófiai diszciplínák szerinti bontásban került közlésre a filozófiai könyvészet mellett a folyóiratokban megjelent filozófiai irodalom is. Sajnos azonban ez a bibliográfiai összeállítás is erősen hiányos, inkább csak tájékoztató jellegű. Szerencsére azonban a két világháború közötti korszak filozófiai könyvészetének adataira vonatkozóan az OSZK retrospektív kiadványa, a *Magyar Könyvészet 1921–1944* szintén eligazít bennünket, külön fejezetben és tematikus bontásban közli a filozófiai jellegű könyvészeti adatokat (*Magyar Könyvészet 1921–1944*. 1983).

Az 1945 és 1966 között megjelent filozófiai publikációk összegyűjtésére Pelle József vállalkozott. *A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1945–1966-ig* címet viselő összeállítás felépítése és adatállománya híven tükrözi a korszak ideologikus szemléletét (Pelle 1967). A bibliográfia ugyanis amellet, hogy tartalmazza a filozófiatörténeti jellegű munkák, illetve a filozófia részdiszciplínáihoz köthető publikációk adatait, külön kategóriaként szerepelteti és a filozófia részeként kezeli a dialektikus és történelmi materializmus tárgykörben megjelent szövegeket. A korszakban, mint az összeállításból is láthatjuk, döntőrészt a marxista–leninista ideológia által befolyásolt, vagy egyenesen csak ezen ideo-

² Az ADT-ben, vagyis az *Arcanum Digitális Tudástár*ban elérhető Buday bibliográfiája, valamint sok más filozófiai jellegű bibliográfia, repertórium és szövegközlés. Keresni itt lehet: < <https://adt.arcanum.com/hu/> >.

lógiaát témául választó publikációkkal találkozhatunk.³ A klasszikus értelemben vett filozófiai publikációk, netán műfordítások, valóban csak nagyon korlátozott számban jelentek meg ebben az időszakban.

Pelle vállalkozását követően egy ideig – a politikai, illetve ideológiai körülményekkel jól magyarázható módon – esetlegessé vált a szisztematikus adatgyűjtés és -feldolgozás. Az 1957-től megjelenő *Magyar Filozófiai Szemle* 1960 és 1967 között tett egy tétova kísérletet arra, hogy éves bontásban közölje *A magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiáját*, ebben azonban csak a könyvészeti adatokra koncentráltak, és még így is hiányos listákat közöltek, bár tudjuk, hogy ezekben az években valóban szegényes volt a hazai filozófiai irodalom kínálata. A szándék annyiban mégis méltánylandó, hogy a szerkesztők tájékoztatni kívánták az olvasókat a megjelent könyvekről, ám ezzel óhatatlanul is a korszak filozófiai kultúrájának szegényességére, ideológiai értelemben vett egyoldalúságára és hiányosságaira hívták fel a figyelmet. A *Szemle* későbbi évfolyamaiban szakaszosan szintén találni tematikus bibliográfiai feldolgozásokat, sőt az elmúlt évtizedben a folyóirat folyamatosan közli egy-egy év filozófiai könyvészetét.⁴

Szisztematikus adatgyűjtéssel, illetve kurrens filozófiai bibliográfia összeállításával csak 1990 után találkozhatunk újra. A *Különbség* című szegedi filozófiai diáklap kezdeményezésére, Gulikai Márta, majd Pintér Éva összeállításában 1993-tól 2008-ig *Folyóiratszemle*, illetve *Könyvbibliográfia* címmel a *Magyar Filozófiai Társaság MFT Hírek* című információs kiadványa folyamatosan közölte a kurrens filozófiai jellegű publikációk adatait. A bibliográfia összeállítói mintegy hatvan hazai és határokon túli magyar folyóirat publikációira, valamint a *Magyar Nemzeti Bibliográfia* filozófiai vonatkozású adataira, illetve kiadói jegyzékekre támaszkodva tették közzé listájukat, s ezzel a megjelent bőséges szakirodalom áttekintésének a lehetőségét nyújtották. Az általuk összeállított bibliográfia évente mintegy 800, de sokszor még ennél is több filozófiai jellegű publikáció adatait tartalmazza. Bár összeállításuk teljességre törekedett, mégsem állíthatjuk, hogy hiánytalan lenne. Szándékuk és munkájuk így is nagyon becsülendő.

A felsorolt legfontosabb hagyományos információs források mellett természetesen sok egyéb lehetősége is van annak, hogy tájékozódni tudjunk a magyar nyelvű filozófiai irodalomról. Erre leginkább az *Országos Széchényi Könyvtár*⁵

³ Ez az arány egészen a nyolcvanas évekig jellemző, ebben az évtizedben azonban már egyre nagyobb számban találkozhatunk filozófiatörténeti jellegű művekkel, klasszikus filozófiai szövegek fordításaival, avagy éppen egy-egy „polgári” filozófiai irányzatról szóló publikációval.

⁴ A *Szemle* számainak digitális archívuma itt érhető el: <http://filozofiaiszemle.net/hu/kezdolap/>

⁵ <http://www.oszk.hu/>

szak- és betűrendes katalógusai, illetve adatbázis-szolgáltatásai alkalmasak. Itt a régebbi és kurrens könyvészeti adatok mellett 1945-től a folyóiratok publikációs adatai is katalogizálva vannak, s ebben szerzők szerinti betűrendben tájékozódhatunk. Emellett a már említett *Magyar Nemzeti Bibliográfia* füzetei ETO-rendszerben, évről évre rendszeresen közölték a könyvészeti adatokat, benne a filozófiai jellegűeket is. A *Magyar Folyóiratok Repertórium*a, illetve az *Időszaki Kiadványok Repertórium*a hasonló módon alkalmas a tájékozódásra. Ezeket megelőzően a *Magyar Könyvészet* 1945 és 1960 közötti retrospektív ciklusa is jól használhatóak a filozófiai irodalommal kapcsolatos adatgyűjtésre.

Ugyancsak információs forrás lehet számunkra a *Magyar Filozófiai Szemle* repertórium (Bangha 1986), amely a folyóirat 1957 és 1981 közötti évfolyamaiban megjelent publikációk bibliográfiai adatait tartalmazza. A tájékozódáshoz a *Filozófiai Figyelő* elkészült repertórium (1979–1993) szintén rendelkezésünkre áll (Jakab–Mester 1993). De említhetjük még a *Bölcseleti Folyóirat* és a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* című filozófiai periodikák repertóriumait (Laczkó–Balog 2009), valamint az *Athenaeum* (1892–1947) című folyóirat repertóriumát is (Gulkai 1998).

Ezen a ponton annak tudatában fejezzük be a felsorolást, hogy nem törekedünk a teljességre, vagyis jobbára csak az egy-egy időszakot áttekintő általánosabb bibliográfiákat, valamint filozófiai folyóiratok repertóriumait említettük, ugyanakkor nem szóltunk arról a számtalan részbibliográfiáról, amely egy-egy filozófussal vagy egy-egy filozófiai részdiszciplínával kapcsolatos publikációs adatokat dolgozza fel. (Néhány példa: Ferenczi 1993–1994; Flaisz 1992; Joó 1943; Laczkó 1996; Laczkó 2004; *Etika* 1987.)

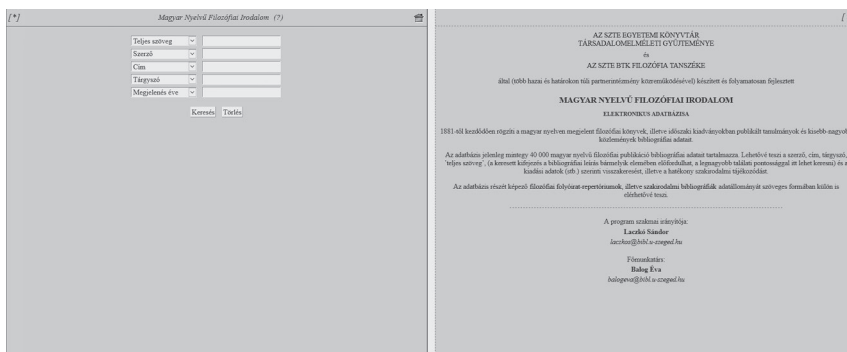
Amint azonban a fenti felsorolásokból is kiderült, – minden részsiker ellenére – sokáig nem létezett olyan egységes és teljes információs forrás, amely pontos és megbízható bibliográfiai adatokkal látta volna el az érdeklődőket. A publikációs adatok sok helyen, sokféle módon lettek rögzítve, átláthatóságuk és egységes kezelésük így nagy nehézségbe ütközött. Éppen ez a hiány és nehézség motiválta a *Magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisa* első verziójának létrehozását az ezredfordulón.

2. A magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisa első verziója

Az egységes bibliográfia igényének a megfogalmazása tehát meglehetősen régi keltezésű. A Szegedi Tudományegyetem Klebelsberg Könyvtára Társadalomelméleti Gyűjteménye által létrehozott recepciótörténeti munkacsoport – a felsorolt előzményeket követően – az ezredfordulón azt a célt tűzte ki maga elé, hogy a *Magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázis*ának a megteremtésével lehetővé teszi az 1881 után magyar nyelven megjelent filozófiai szakirodalom egészében az egységes tájékozódást, s lehetőleg minden releváns publikáció bibliográfiai

adatait rögzíti. A kutatói, illetve adatbázis-fejlesztői program célját az a felismerés vezérelte, hogy a magyar filozófiai kultúrának olyannyira rendezetlen a háttérországa, hogy ebből adódóan égetően szükséges egy elektronikus szakirodalmi adatbázis létrehozása, amely alapján megbízható pontossággal tudunk tájékozódni a magyar nyelvű filozófiai publikációk egészében, s amely információtechnológiai szempontból is megfelel a kor követelményeinek, s így a komplex keresési feltételeknek. Ezzel ugyanis nagyban elősegíthetjük az eszme- és recepciótörténeti, illetve tematikus filozófiatörténeti kutatásokat. Egy ilyen adatbázis létrehozása már pusztán amiatt is fontos feladattá vált, mert az ezredfordulón átlagosan már több mint ezer filozófiai vonatkozású publikáció jelent meg évente magyar nyelven, így a kurrens szakirodalomban történő tájékozódás is egyre nehezebbé vált.

A program eredményeként létrejött adatbázis első verziója 1881-től⁶ kezdődően tartalmazta a magyar nyelven megjelent filozófiai publikációk (könyvek, tanulmányok, esszék, recenziók stb.) adatait, s lehetővé tette a szerző, cím, tárgyszó, „teljes szöveg” (a keresett adat a bibliográfiai leírás bármelyik elemében lehet), illetve a kiadási adatok (stb.) szerinti visszakeresést. Készítőinek szándéka szerint az adatbázis biztosítani igyekezett a jelzett korszak egészének magyar nyelvű filozófiai szakirodalmában történő tájékozódást; igaz, ez a szándék erőforrás hiányában az adatbázis első verziója esetében nem teljesen vált valóra. Ám a többéves munka eredményeként 2009 végére – a program megvalósítását célzó OTKA-program lejártára – így is mintegy 40 000 bibliográfiai tételt tartalmazott az adatbázis.



<http://bodza.bibl.u-szeged.hu:9802/human/philobibl>

⁶ 1881-ben jelent meg a *Filozófiai Írók Tára* című, máig a legjelentősebb magyar nyelvű filozófiai könyvsorozat első kötete, s az adatbázis készítői ehhez a kezdő dátumhoz kötötték az adatok gyűjtését és feldolgozását.

Az adatbázis készítőinek munkájuk során szembesülniük kellett a módszertani problémával, hogy mi a filozófia, hol vonhatóak meg határai, illetve mi számít filozófiai publikációnak, s ennek megfelelően milyen publikációk kerüljenek rögzítésre az adatbázisban? Mivel a tudományok kölcsönhatása miatt módszertani szempontból nem lett volna szerencsés szűk határokat szabni, ezért az adatbázis készítői úgy döntöttek, hogy a filozófia fogalmát, s így a filozófiai publikációk által lefedett és érintett területeket a lehető legtágabb értelemben kezelik, s nem vonják meg határait pusztán a szűken vett filozófiai szakpublikációknál.

A szerkesztők tudatában voltak annak, hogy teljes pontossággal nem lehetséges begyűjteni minden publikációs adatot, mégis a lehető legteljesebb feldolgozásra törekedtek. Ennek megfelelően az adatbázis ezen első verziója tartalmazza valamennyi korábban született és felsorolásunkban említett részbibliográfia, illetve repertórium adatait, valamint a *Magyar Nemzeti Bibliográfia* kurrens és retrospektív évfolyamainak adatait, továbbá az OSZK-ban összeállított *Időszaki Kiadványok* lajstromai alapján a filozófiai cikkek és tanulmányok adatait, s hangsúlyosan helyet kaptak benne a romániai és jugoszláviai magyar nyelvű filozófiai publikációk adatai is. Az adatok gyűjtése és feldolgozása, illetve nyilvános elérésük biztosítása folyamatosan történt. Minden tétel rögzítésekor teljes bibliográfiai leírásra került sor. Így a szerzőségi, cím- és kiadási adatok mellett a tárgyszó kapott hangsúlyos szerepet, amely utóbbi feltételezi egy egységes, a későbbi tájékozódást és keresést megkönnyítő tárgyszórendszer kiépítését, amely azonban ebben az első verzióban még csak részben valósult meg. Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a publikációs adatok szolgáltatásával több más intézmény (*BBTE Filozófia Tanszék, MTA BTK Filozófia Intézet*) is besegített az adatbázis építésébe.

3. PHILOBIBL – a megújult magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisa

Az adatbázis első verziója – egy említett OTKA-program 2009-es lejártát követően – bő tíz esztendőn át tetszhalott állapotban tengődött. Adatállománya alig frissült, s csak szórványosan egészült ki, elérési felülete technikai szempontból fokozatosan elavult, nyilvános hozzáférése akadályokba ütközött. 2021 őszén azonban a Szegedi Tudományegyetem Klebelsberg Könyvtára adatbázis-konzolidáló programjának eredményeként, hathatós informatikusi segítséggel *PHILOBIBL* néven elkészült és a nyilvánosság számára elérhetővé vált a megújult *Magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisa*.



<http://philobibl.bibl.u-szeged.hu/>

Életre keltése, fejlesztése és újbóli működtetése az SZTE Klebelsberg Könyvtár és az SZTE BTK Filozófia Tanszék munkatársainak köszönhető. A technikai megújulás folyamatában gondozói ún. vufindos felületre helyezték át az első verziótól örökölt adatállományát. Ezzel párhuzamosan az adatstruktúra pontosítása, illetve új adatok beemelése is megtörtént, így jelen állapotában már mintegy 46 000 magyar nyelvű filozófiai publikáció bibliográfiai adatait tartalmazza. Egyúttal lehetővé teszi a komplex keresést és a találati listán a különféle szűrők használatával a hatékony szakirodalmi tájékozódást.

Bár 46 000 bibliográfiai tétellel az adatbázis már így is biztosítja az 1881 utáni magyar nyelvű filozófiai szakirodalom nagy részében történő eredményes keresést, ugyanakkor egyáltalán nem állíthatjuk, hogy teljesen készen lenne, hiszen sok kiegészítést, hiánypótlást és folyamatos fejlesztést igényel. Így például az elmúlt bő tíz év feltöltött adatállománya még meglehetősen hiányos, amit mihamarabb pótolni kell. A korábban rögzített tételekhez kapcsolódó tárgyszavazás szintén kiegészítésre vár, sőt duplumszűrés is szükséges. Külön ki kell emelni, hogy filozófiai jellegű gyűjteményes tanulmánykötetek esetében nemcsak az adott kötet könyvészeti adatainak, hanem a benne megjelenő tanulmányok bibliográfiai adatainak a rögzítésére (és ezáltal kereshetőségük biztosítására) visszamenőlegesen is törekszenek az adatbázis gondozói. A folytatásban külső partnerek, illetve új könyvtáros munkatársak bevonásával történik meg a fejlesztés. Készítői igyekeznek rögzíteni és feltölteni a még hiányzó régebbi és

a kurrens szakirodalmat, valamint bővíteni a tárgyszórendszert, mert a pontos és hatékony keresés valóban csak így lehetséges. Emellett – s ez a megújult adatbázis igazi újdonsága – a felhasználói igényeket figyelembe véve, azon tételek esetében, ahol ez lehetséges, a szövegállomány online elérését is biztosítani szeretnék, mert csak ezáltal válhat teljessé a szakirodalmi szolgáltatás. (A filozófiai lapok online elérhető kurrens évfolyamai, illetve digitalizált régebbi évfolyamok szövegállományának a bekötése az adatbázisba folyamatos feladat.) Ám ahhoz, hogy az adatbázis teljes körű, pontos és hatékony szolgáltatást nyújtson, folyamatos gondozást és fejlesztést igényel. Sok munka vár még tehát készítőire.

Az adatbázisban jelenleg rendelkezésünkre álló adatállományt éves bontásban is meg lehet tekinteni, ami egyúttal rávilágít arra, hogy az egyes korszakokban milyen számban és milyen tematikában jelentek meg magyar nyelvű filozófiai publikációk. Kitűnik például, hogy filozófiai publikáció tekintetében messze a leggazdagabb korszak az 1990 és 2010 közötti időszak. Éves átlagban ekkor ugyanis 1000–1200 publikáció jelent meg, ráadásul nagyon gazdag és változatos tematikában. Köszönhető mindez többek közt annak is, hogy ebben az időszakban 14, kisebb-nagyobb rendszerességgel megjelenő magyar nyelvű filozófiai folyóirat látott napvilágot. Ugyanakkor éves átlagban közel 200 filozófiai vonatkozású könyv is megjelent ebben a 20 évben.

Az adatbázisban mégis talán az a legérdekesebb, hogy a bölcsesség barátai a filozófia klasszikusainak magyar nyelvű (primér és szekundér) szakirodalmában egyaránt tájékozódni tudnak, illetve téma szerint is lehetséges szakirodalmat gyűjteni. Példaként csak néhány adatot említünk. Amennyiben a filozófia klasszikusainak szakirodalmára vagyunk kíváncsiak, úgy 2022 februárjában Nietzschevel kapcsolatosan mintegy 800 bibliográfiai tételt találunk, köztük a tőle magyar nyelvre fordított irodalmat is. Kanttal kapcsolatosan mintegy 600 tétel áll rendelkezésünkre, Heideggerre keresve kb. 500 publikációs találatunk lesz, Lukács Györgyre vonatkozóan pedig közel 1 400 tételt eredményez keresésünk. Ha azonban egy adott témával kapcsolatosan keresünk, akkor például a fenomenológia tárgyszó beírásával kb. 400 bibliográfiai tétel áll rendelkezésünkre, az egzisztencializmusra keresve pedig 250 találatunk lesz. Az adatbázis természetesen további komplex és részletesebb keresési lehetőségeket is biztosít.

Zárásként a kíváncsi érdeklődőket egy időutazásra szeretnék hívni. (Már amennyiben a filozófia esetében időutazásnak számít 20 év.) Az adatbázis keresőfelületébe kérjük, írják be a következőt: a hálózat használata a filozófia területén. Meg fog jelenni egy könyv (füzet) bibliográfiai adatállománya, s mögötte ott lesz a 2000-ben megjelent kötet (füzet) szövegállománya is, amelyben már említésre kerül az adatbázis első verziója 17 000 bibliográfiai tétellel. Eme hálózathasználati füzetecske ugyan mára már elavult, de afféle kortörténeti dokumentumként mégis bepillantást enged abba, hogy bő 20 évvel ezelőtt milyen filozófiai szempontból releváns helyeken volt érdemes kalandozni a világhálón,

s milyen releváns magyar szakirodalmi szolgáltatások jelentek meg már akkor netes felületeken.

Mivel is zárhatnánk a megújult *Magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisát* bemutató fejtegetéseinket? Talán azzal, hogy minden érdeklődőnek szakirodalmi gyűjtögetést kívánunk az adatbázis felületén, s jó barangolást a filozófia művelésének magyar ösvényein.

Irodalom

- Bangha Katalin 1986. A Magyar Filozófiai Szemle repertórium 1957–1981. *Magyar Filozófiai Szemle*, 30/5–6. 863–931.
- Bartók György 1928. Teendőkink a magyar filozófia történelmének ügyében. *Athenaeum*, Új folyam 14/3–4. 153–162.
- Etika*. 1987. *Etika. Válogatott bibliográfia a magyar nyelvű szakirodalomból, 1945–1985. (A filozófia időszerű kérdései)*. Budapest, Művelődési Minisztérium Marxizmus–Leninizmus Oktatási Főosztály. 1987.
- Ferenczi Szabolcs 1993–1994. Bibliográfia a magyar vonatkozású Arisztotelés-irodalomról. *Existentia*, 3–4/1–4. 712–739.
- Flaisz Endre 1992. A magyar vonatkozású Szent Tamás-irodalom. *Existentia*, 2/1–4. 611–632.
- Gulkai Márta 1998. Az Athenaeum repertórium. In *Athenaeum-Tár. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései 1938-44*. Veszprém, Comitatus Kiadó. 705–764.
- Jakab András – Mester Béla 1993. A Filozófiai Figyelő és mellékleteinek repertórium 1979–1993. *Filozófiai Figyelő*, 14. évf. 226–274.
- Joó Tibor 1943. *Magyar nyelvű filozófiai kéziratok a Széchényi Könyvtárban*. Budapest, Országos Széchényi Könyvtár.
- Kozocsa Sándor 1939–1942. *Magyar Könyvészet 1911–1920. I–II*. Budapest, Magyar Könyvkiadók és Könyvkereskedők Országos Egyesülete. URL: < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/19111920i-2A6AA/> >; < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/19111920ii-2FB2A/> > Utolsó hozzáférés: 2021. október 31.
- Kiszlíngstein Sándor 1890. *Magyar Könyvészet 1876–1885*. Budapest, Magyar Könyvkereskedők Egylete. URL: < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/18761885-13040/> > Utolsó hozzáférés: 2021. október 31.
- Laczkó Sándor 1996. A magyar nyelvű Nietzsche-irodalom bibliográfiája 1872-től 1995-ig. In *Nietzsche-Tár*. Veszprém, Comitatus Kiadó. 563–588.
- Laczkó Sándor 2004. Kant magyar recepciója. A magyar nyelvű Kant-irodalom tájékoztató bibliográfiája, 1972–2003. *Világosság*, 45/6. 91–98.
- Laczkó Sándor – Balog Éva (a repertóriumokat készítette és a kötetet szerkesztette) 2009. *Bölcséleti Folyóirat (1886–1906) repertórium – Magyar Filozófiai Társaság Közleményei (1901–1914) repertórium. (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, 11)*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia Kiadó – SZTE Társadalomelméleti Gyűjtemény.
- Magyar Könyvészet 1921–1944*. 1983. *A két világháború közötti korszak filozófiájának bibliográfiája– Magyar Könyvészet 1921–1944. A Magyarországon nyomtatott köny-*

- vek szakosított jegyzéke. 1. kötet: Általános művek – Filozófia – Vallás.* Budapest, Országos Széchényi Könyvtár.
- Pelle József 1967. A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1945–1966-ig. Tájékoztató. *Filozófia Politikai Gazdaságtan Tudományos szocializmus*, 1967/3. 171–201.
- Petrik Géza 1885. *Magyar Könyvészet 1860–1875.* Budapest, Magyar Könyvkereskedők Egylete. URL: < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/18601875-1053F/> > Utolsó hozzáférés: 2021. október 31.
- Petrik Géza 1888–1892. *Magyarország Bibliographiája 1712–1860. I–IV.* Budapest, Dobrowsky Ágost – Pallas Részvénytársaság. URL: < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/17121860i-34B1B/> >; < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/17121860ii-37BB/> >; < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/17121860iii-6EB5/> >; < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/17121860iv-A985/> > Utolsó hozzáférés: 2021. október 31.
- Petrik Géza 1908–1913. *Magyar Könyvészet 1886–1900. I–II.* Budapest, Magyar Könyvkereskedők Egyesülete. URL: < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/18861900-169D6/> > Utolsó hozzáférés: 2021. október 31.
- Petrik Géza – Barcza Imre 1917: *Magyar Könyvészet 1901–1910. I–II.* Budapest, Magyar Könyvkereskedők Egyesülete. URL: < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/19011910i-1E5C9/> >; < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/19011910ii-2395C/> > Utolsó hozzáférés: 2021. október 31.
- Szinnyei József 1891–1914. *Magyar írók élete és munkái. I–XIV.* Budapest, Hornyánszky Viktor. URL: < <http://mek.nif.hu/03600/03630/html/index.htm> > Utolsó hozzáférés: 2021. október 31.

A MAGYARORSZÁGI BÖLCSÉSZET MÚLTJA



SMRCZ ÁDÁM

Nemzeti Közszolgálati Egyetem; Politika- és Államelméleti Kutatóintézet

A *sensus communis* fogalmának neosztoikus recepciója Magyarországon*

1. Bevezetés

Köztudott, hogy a „józan ész” (*κοινή αἴσθησις, κοινονομοσύνη, sensus communis, bon sens, sens commun, common sense*) jelentése gyökeres változáson esett át a 17–18. század fordulóján. Míg az eredeti, arisztotelianus értelmében a *κοινή αἴσθησις* olyan fakultást jelölt, melynek segítségével *egyazon* individuum különböző (látásból, hallásból, tapintásból stb. származó) érzetadatai egységes percepciókká álltak össze, a 18. század teoretikusainak általános vélekedése szerint a *sensus communis* azt teszi lehetővé, hogy különböző individuumok (többé-kevésbé) hasonló ítéletet hozzanak ugyanarról a tárgyról. A jelentéseltolódás oka Lord Shaftesbury vagy *Francis Hutcheson*, a *common sense* legfontosabb újkori teoretikusai szerint abban keresendő, hogy a *sensus communis* egyesek szerint a görög *κοινή αἴσθησις*, mások szerint viszont – *őket magukat is beleértve* – a *κοινονομοσύνη* szóból ered, melynek pusztán ismeretelméleti vonatkozásai mellett etikai és politikafilozófiai konnotáció is voltak. Ennek értelmében pedig a *common sense* mások iránti jóindulatot vagy akár közjóorientált gondolkodást is jelenthetett (a kérdésről bővebben lásd Mester 2020).

A *κοινονομοσύνη* szó maga Marcus Aurelius *Elmélkedése*iben bukkan fel először a filozófiatörténet során, amikor is a filozófus-császár apjáról beszélve úgy nyilatkozik, hogy „tekintettel volt mások érzéseire [*ἡ κοινονομοσύνη*]” (Aurelius 2016. 15–16), Shaftesbury pedig ugyanezt a jelentésárnyalatot véli fölfedezni többek között Cicero és Seneca olyan szöveghelyeiben is, ahol *sensus communis* emlegetnek (Shaftesbury 2001. 65). A sztoicizmus¹ tehát a *common sense* filozófusainak önértelmezése szerint is meghatározó jelentőségű volt a fogalom történetének szempontjából, éppen ezért vetődhet fel az a kérdés, hogy

* A dolgozat a K 135638, és K 137963 azonosítójú NKFI-pályázatok támogatásával készült.

¹ Cicero ugyan nem volt szigorúan véve sztoikus gondolkodó, Shaftesbury azonban pont a *De Officiis* című traktátusából idézi a *sensus communis* egyik előfordulását, a nevezett munka pedig a sztoikus Panaitiosz nézeteinek összefoglalását nyújtja.

miképpen vélekedtek róla az említett gondolkodókkal kortárs ún. neosztoikus szerzők.

A *neosztoicizmus* kifejezés újszerű jelentését Léontine Zanta alkotta meg 1920-as, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIIe siècle* című monográfiájában, melynek értelmében a neosztoikusok az antik sztoa tanításait keresztény dogmákkal kívánták összhangba hozni (Zanta 1975. 9). A szerző eredetileg olyan gondolkodókat kanonizált neosztoikusként, mint Justus Lipsius, Guillaume du Vair vagy Pierre Charron, de a legutóbbi időkben olyan (újra)felfedezett kismestereket is neosztoikusként tartanak számon, mint Francisco Quevedo vagy Caspar Scioppius (vö. Sellars 2016. 1–15). Jóllehet, Charron sztoikus elköteleződése erősen kétségbe vonható (vö. Popkin 2003. 57–61), ahogy Scioppius² munkái sem kimondottan sztoikus ihletésűek, a *sensus communis*ről alkotott véleményük kapcsán mégsem muszáj kanonizációs kérdésekbe bocsátkoznunk, ugyanis a fent említett szerzőkről egyaránt elmondható, hogy kevés érdeklődést mutattak a fogalom iránt, emiatt pedig munkáikban sem játszott meghatározó szerepet.

Figyelembe véve, hogy Shaftesbury és Hutcheson milyen jelentőséget tulajdonított a sztoikusoknak a *sensus communis* fogalomtörténete kapcsán, ez a jelenség önmagában is különösnek mondható, éppen ezért érdemes lehet közelebbről megvizsgálnunk legalább azokat a szórványos előfordulásokat, melyek tájékoztatást nyújthatnak nekünk a neosztoikusok ez irányú vélekedéseiről. Szerencsénkre a neosztoicizmus alapító atyjaként számon tartott Justus Lipsius (akivel kapcsolatban kanonizációs bizonytalanságok értelemszerűen nem merülhetnek fel) a *De Constantia* című 1584-es traktátusának egy-két helyén említést tesz a fogalomról, jóllehet ekkor is csak lakonikusan. Dolgozatomban ezért egyrészt Lipsius említett szöveghelyeinek bemutatására teszek kísérletet, másrészt arra, hogy két magyarországi követőjének – ugyancsak szűkszavú – megnyilvánulásain keresztül világítsam meg a *sensus communis* neosztoikus értelmét.

Az egyik említett követő az a Laskai János lesz, akinek a *De Constantia* első magyar fordítójaként meg kellett birkóznia a *sensus communis* szófordulat magyaráztásával. Jóllehet, csak fordításról van szó, mégis abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy Laskai (részben legalábbis) az értelmező (*ad sententiam*)

² *Historia Critica Literaria Philosophiae* című 1782-es filozófiatörténetében Handerla Ferenc is sztoikusnak nevezi Scioppiust, ám ezt a következtetést feltehetően nem munkáiból vonta le, hanem abból, hogy Lipsius tanítványa volt: „[a] sztoikus filozófiát kiváló képességű és rendkívül művelt belga férfiú, Justus Lipsius [hozta vissza a köztudatba] azután, hogy elvetette az arisztoteliánus-skolasztikus filozófiát és Seneca, Epiktétosz, valamint Tacitus tanaihoz fordult, ezekből pedig, jókora tudással felvértezve, a sztoikusok erkölcsfilozófiáját igyekezett feltárni. Az ő példáját követte Sciopius és Gatakerus is” (Handerla 1782. 154–155). Mivel Gatakerhez hasonlóan Scioppius is inkább filológiai munkáiról volt híres, Lipsius példájának követése valószínűleg ebben merült ki náluk.

fordítási elv egyik képviselője volt, melynél fogva megoldásainak jelentős része beszédesebb annál, mintha egy szó szerinti (*ad verbum*) fordítást olvasnánk. A másik tárgyalandó szerző pedig a pozsonyi kötődésű Daniel Wilhelm Moller lesz, aki az 1673-as *Meditatio Stoica de Conditione Temporis Praesentis* című idő- és elmefilozófiai traktátusában szintén használja a kifejezést, még hozzá a lipsiusi (és Laskai-féle) értelemhez hasonló módon.

Gondolatmenetünk a következő nyomvonalon halad majd: elsőként (1) a *sensus communis* antik és újkori értelme közti különbséget mutatom be néhány példán keresztül. Ennek a viszonylag közismert jelenségnek a bemutatását azért tartom szükségesnek, (2) mert ez az a kontextus, melyben a fogalom neosztoikus jelentésárnyalata érthetővé válhat. A dolgozatnak ebben az alfejezetében ugyanis arra a következtetésre jutunk, hogy a *sensus communis* neosztoikus értelme egyaránt eltért az arisztotelianus, az antik sztoikus, valamint az újkori *common sense*-gondolkodók értelmezéseitől, és mintegy a *common sense* kanti kritikáját vetíti előre. Végezetül (3) arra a konklúzióra jutunk, hogy a *sensus communis* neosztoikus fogalma azért tér el markánsan mindkét fent említett értelemről, mert a neosztoikus politikafilozófia előfeltevései is nagyban különböztek azoktól.

2. *Sensus communis* és *common sense*

2.1. *A régiek és modernek vitája*

A *sensus communis* legkorábbi antik leírását a legtöbben Arisztotelész nevéhez kötik,³ pedig a gondolat (még ha a kifejezés nem is) már Platón *Theaitétosz*-ában is fellelhető.⁴ Mindkét leírásban arról van szó, hogy tudásra nem tehetünk szert pusztán érzékszerveink passzív befogadóképessége által, hanem az elme aktív közreműködése is szükséges ehhez. Arisztotelész az utóbbiért felelős mentális képességünket nevezi *κοινή αἴσθησις*-nek, és ez az, amit később sokan *sensus communis*-ként fordítottak latinra. A *κοινή αἴσθησις* feladata mindkét gondolkodó szerint az, hogy segítségével a különböző érzékszerveink által közvetített érzetadatok egységes percepciókká álljanak össze. E nélkül a képesség nélkül

³ „Egymás sajátos tárgyait pedig járulékosan érzékelik az érzékek [...]: amikor egyidejűleg támad érzékelés egyazon tárgyról, például az epéről, hogy az keserű és zöld. Hiszen nem az egyiknek a feladata kimondani, hogy a kettő: egy” (Arisztotelész 2006. 67).

⁴ „SZÓKRATÉS: S hajlandó vagy azt is elfogadni, hogy amit az egyik képesség által érzékelünk, azt lehetetlen egy másik által érzékelni? Amit a hallás által érzékelünk, azt nem lehet a látás által érzékelni, és amit a látás által érzékelünk, azt meg a hallás által nem lehet érzékelni? THEAITÉTOSZ: Már miért ne lennék hajlandó ezt elfogadni? SZÓKRATÉS: Ha tehát valami közöset veszel észre bennük, azt mindkettőben sem az egyik, sem a másik érzékszerv nem képes megragadni” (Platón 2001. 80–81).

rendelkezhetnénk ugyan érzetadatokkal egyazon tárgyról, vagyis láthatnánk a színét, hallhatnánk a hangját, megtapinthatnánk a felületét stb., de nem lehetnénk tudatában annak, hogy ezek az érzetadatok egyazon tárgyra vonatkoznak. Ad absurdum, öt különálló érzékünk lévén (ugyanarról a tárgyról öt különböző) és egymástól független emléksorunk alakulhatna ki, amely végső soron egy tudathasadásos állapotot eredményezne, mivel ezek az emléksorok öt különböző ént hoznának létre elménkben (Gregoric 2007. 19–27).

Egy efféle rövid leírásból is jól látható, hogy a platóni és arisztotelészi értelemben vett *sensus communis* kizárólag ismeretelméleti vonatkozású. A fogalom kora modern értelmezői ezzel szemben az erkölcs- vagy politikafilozófia területeire is kiterjesztették jelentését. A *common sense* modern fogalmának megalkotását a legtöbben a skót felvilágosodás gondolkodóihoz kötik, ám ez sem teljesen igaz, mivel az említett skót szerzők is előszeretettel hivatkoztak előfutárúkként Claude Buffier (1661–1737) *Traité des Premières Vérités et de la Source de nos Jugements* (Az első igazságokról, és az ítéleteink eredetéről szóló értekezés) (1724) című traktátusára. Buffier egy Lengyelországban született francia kartezianus gondolkodó volt, akit azonban kartezianizmusa sem akadályozott meg abban, hogy érzéki percepcióink egyikének vagy másikának feltétlenül hitelt adjon. A fogalom története szempontjából abban áll Buffier jelentősége, hogy értekezésének elején nyíltan szakít a *sens commun* arisztotelianus értelmezésével:

A legtöbben úgy vélik, hogy [a józan ész] egy olyan fakultás, mely az elménkben található, és amely érzékszerveink egyéb fakultásaival, a látással, a hallással, az ízleléssel, a szaglással és a tapintással kommunikál, és van velük kapcsolatban; a józan ész azonban egy olyan dolog, mely ennél sokkal inkább a lélekhez tartozik, és sokkal inkább az ember lényegét alkotja.

Józan észen azt a *diszpozíciót* értem itt tehát, melyet minden emberbe, vagy legalábbis nagy részükbe azért helyezett bele a természet, hogy az észhasználat elsajátítását követően egy közös [*commun*] és egységes [*uniforme*] ítélet vezesse őket mindazon dolgokkal kapcsolatosan, melyek ellenkeznek belső érzékükkel [*sentiment intime*]; ez pedig egy olyan ítélet, mely nem valamely előzetes elvből következik (Buffier 1843. 19 – kiemelés az eredetiben: S. Á.).

Valamint a fentieket később még azzal is kiegészíti, hogy

vannak bizonyos igazságok, melyeket akkor is ostobaság lenne tagadnunk [*qu'on ne pouvait sans extravagance nier*], ha belső érzékünk révén azok nem bizonyíthatók, és amelyek az életvezetésünk szempontjából lényegesek (Buffier 1843. 20–21).

A különbség jól látható. Amíg Arisztotelész és követői számára a *sensus communis* egy adott individuum érzetadatai közötti egység megteremtésére

szolgált, Buffier szerint *sens commun* az egész emberi nem számára hivatott azonos ítéleteket szolgáltatni ugyanarról a tárgyról. Az Arisztotelésztől való elhatárolódás mellett azonban egy másik okból is figyelemre méltók a szerző előbb idézett sorai: Buffier ugyanis nem egy meghatározott feladatokat ellátó fakultásként tekint immár a *sens commun*re, hanem olyan diszpozícióként, amely minden emberrel veleszületett, és amely minden egyes alkalommal aktualizálódik, amikor a világ bármely dologáról ítéletet alkotunk.⁵ (Későbbi *common sense*-gondolkodók az intuíció képességével írták le ugyanezt a folyamatot, szembeállítva egymással a közvetlenül és közvetett módon megragadott belátásainkat.)⁶ Megeshet tehát ugyan, hogy ítéleteink néha ellentmondanak bizonyos közvetett módon megragadott belátásunknak (*sentiment intime*), például annak, hogy a külvilág nem létezik, mindez mégsem lehet elégséges indok arra, hogy a külvilág létezését ténylegesen is kétségbe vonjuk. Buffier szerint léteznek ugyanis bizonyos első igazságok, melyeket azért vagyunk kénytelenek így nevezni, mert ezeket annyira világosan (*claire*) látjuk be, hogy lehetetlen volna még világosabb állításokkal alátámasztani.⁷

A későbbi *common sense*-gondolkodók ezért élesen szembe is állították egymással a filozófiai és a *common sense*-jellegű gondolkodásmódokat: míg filozófiai értelemben jó okunk lehet eljátszozni akár kontrainuitív gondolatokkal

⁵ Sophia Rosenfeld számára ez a mozzanat jelenti a *common sense* antik és modern értelmezései közötti különbséget, jóllehet ő maga nem Buffier-nek, hanem a skót *common sense*-gondolkodóknak tulajdonítja a szemléletváltást (Rosenfeld 2011. 18–55).

⁶ James Beattie például látszólag rácafol Rosenfeld megállapítására, mivel mind a közvetlen (intuitív), mind pedig a közvetett belátásaink esetében képességek (*faculty*) működéséről beszél: „Példának okáért van néhány igazság, melyet intuitív módon ragadunk meg, másokat viszont intuíció helyett bizonyítás útján látunk be. Euklidész tételei az utóbbi csoportba tartoznak, míg a geometria axiómái az előbbibe. Mármost, ha az a képességünket [*faculty*], mellyel az igazságokat bizonyítás útján látjuk be, értelemnek [*reason*] nevezzük, akkor az önevidens igazságok megragadásáért felelős képességünket más névvel kell illetni. Nincs jelentősége annak, hogy milyen nevet választunk neki, mivel a választás során nem nyelvi hasonlóságból indulunk ki, az is elég, ha elkerüljük a homonimiát és a homályosságot. Néhány jeles filozófus már a *common sense* nevet adta annak a képességnek [*faculty*], mellyel az önevidens igazságokat ragadjuk meg, és mivel megfelelőnek tűnik ez a kifejezés, mi is ezt alkalmazzuk” (Beattie 1915. 220).

⁷ Buffier öt ilyen igazságot sorol fel: „1. Léteznek a világban rajtam kívül más létezők, és más emberek; 2. Ezekben az emberekben van valami, amit igazságnak, bölcsességnek, okosságnak nevezünk, mégpedig nem teljesen önkényes módon. 3. Saját magamban megtalálható valami, amit értelemnek nevezek, és valami, ami egyáltalán nem értelem, hanem testnek hívjuk; azért, mert az egyik egészen más tulajdonságokkal rendelkezik, mint a másik. 4. Nem mindenki szándékozik megtéveszteni engem, vagy megcsalni hiszékenységet. 5. Azok, akik egyáltalán nem rendelkeznek értelemmel, nem lesznek képesek létrehozni az értelem okozatait, ahogy a véletlenszerűen elrendezett anyagi részecskék sem lesznek képesek rendezett művet alkotni, vagy az óraműhöz hasonló, rendezett mozgást végezni” (Buffier 1843. 19–20).

is, ezek éppen kontraintuitív jellegük miatt soha nem győzhetnek meg minket hiánytalanul igaz mivoltukról.⁸ A külvilág nemlétééről szóló előbbi példát szándékosan Thomas Reidtől kölcsönöztem, aki az *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) című programadó írásában ennek segítségével érvel amellett, hogy a filozófia és a *common sense* két egymással szöges ellentétben álló gondolkodásmód: mint mondja, „a filozófiai bölcsesség [*wisdom of philosophy*], valamint az emberiség józan esze [*common sense of mankind*] szöges ellentétben állnak egymással”, ennek oka pedig az, hogy filozófiai alapelvekből levezethetők ugyan olyan állítások is, mint az anyagi világ előbb említett nemléte, ezeket józan ész teszi valószínűtlenné, mivel ha érzetadataink *kizárólag* az elménktől függenek, akkor „a fájdalomnak és az örömezősnek sem szabad léteznie, amikor nem gondolunk rájuk” (Reid 1983. 52).⁹

A fentieket a következőképpen is összegezhethetjük: a *common sense*-gondolkodók szerint (1) nagyrészt tényleg tudásnak nevezhetők mindazon, közvetlenül megragadott belátásaink, amiket köznapi értelemben tudásnak vélünk; (2) léteznek bizonyos állítások, melyeket (közel) mindenki igaznak fogad el; és (3) az utóbbi állítások azok, amelyekre filozófiai elméleteinket alapolnunk kell (szemben a közvetett módon megragadott belátásainkkal, melyek gyakran kontraintuitív feltevésekhez vezetnek); következőképpen pedig (4) bármely olyan filozófiai elmélet, mely elfogadja ezeket a közvetlenül megragadott belátásokat, kívánatosabb azoknál az elméleteknél, melyek szerint ezek az állítások hamisak (Lemos 2004. 5).

⁸ Az *Essays on the Active Powers of the Human Mind* című 1788-as írásának egy helyén Thomas Reid úgy fogalmazott, hogy mivel rendelkezünk bizonyos ismeretekkel, melyekkel képtelenek vagyunk nem rendelkezni, „kovácsoljunk erényt ebből a szükség-szerűségből [*make a virtue of necessity*]”, és fogadjuk el igaznak ezeket az ismereteket (Reid 1823. 78).

⁹ Hasonlóan vélekedett Dugald Stewart is, aki az *Elements of the Philosophy of the Human Mind* című 1792-es munkájában úgy fogalmazott, hogy „a helyes észhasználatról [*good sense*] vagy a józan észről [*common sense*] úgy beszélünk, mint ami ellentétes a tudomány és a filozófia” módszereivel. Stewart szerint ugyanis a józan ész az, ami mindennapi életünk apró-cseprő dolgaiban sikerre vagy kudarca vezethet minket, ez azonban nem *feltétlenül* követeli meg, hogy járatosak legyünk az „absztrakt tudományosság” módszereiben, vagy hogy „általános alapelveket” kövessünk döntéseink és cselekedeteink során (Stewart 1829. 170).

2.2. A sztoikusok szerepe a *common sense modern értelmének kialakulásában*

Mint azt már említettük, a *sensus communis* antik és modern értelmezései közti különbség nagyrészt arra vezethető vissza, hogy az újkori teoretikusok az arisztotelészi *κοινή αἴσθησις* helyett a sztoikus eredetű *κοινωνημοσύνη* szóból eredeztették a kifejezést. Ezt elsőként Lord Shaftesbury fogalmazta meg 1705–1710 között keletkezett *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* című munkájának egy terjedelmes lábjegyzetében. Juvenalis egyik versorát („Mert hisz a legritkább jó sorsban az *emberi érzés*¹⁰ [Rarus enim ferme *sensus communis* in illa Fortuna]) kommentálva jut arra a következtetésre, hogy a *κοινωνημοσύνη* vagy *sensus communis* egy olyan, minden emberben jelen lévő ítélletalkotó képesség volt, mely magában hordozta a másokkal való törődés jelentésárnyalatát is.

A kifejezés görög eredetére utalva szerintünk ez a közös érzék [...] a közjó és a közérdek iránti érzéket, a közösség vagy a társadalom szeretetét, természetes vonzalmat, emberséget, szolgálatkészséget jelent, azaz a kifinomultságnak azt a fajtáját, amely az emberiség közös jogainak, s ugyanazon a fajon belül az egyének természetes egyenlőségének helyes felfogásából ered (Shaftesbury 2008. 45).

Mindezt pedig Horatius mellett olyan sztoikus (vagy sztoicizáló) szerzők szövegeire alapozza, mint Cicero vagy Seneca (Shaftesbury 2008. 101–104). Szempontunkból a Shaftesbury által idézett Seneca-szövegrész („[a] sértésből származó gyűlöletet elkerülheted, ha senkit nem haragítasz meg ok nélkül: a mások iránti figyelem [*sensus communis*] megóv ettől!”)¹¹ lesz érdekes, mert a később tárgyalandó Daniel Wilhelm Mollernél is éppen ez az idézet bukkan fel.

Shaftesburytól valószínűleg nem függetlenül jutott hasonló következtetésre Frances Hutcheson is, aki 1728-as *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections and Illustrations upon the Moral Sense* című traktátusában nyíltan elveti a *common sense* arisztotelianus értelmét, és a sztoikusoktól eredezteti azt.

Percepcióink következő¹² csoportját akár közösségi érzéknek [*Public Sense*] is nevezhetnénk, mely azt az elhatározásunkat jelenti, hogy örülünk mások boldogságának, és bánkódunk nyomorúságuk miatt. Bizonyos mértékben [*to some degree*] megtalálható ez minden emberben, néhány antik szerző pedig ezt nevezte *κοινωνημοσύνη*-nek

¹⁰ A verssor Muraközy Gyula fordítása.

¹¹ A Seneca-idézet Kurucz Ágnes fordítása.

¹² A közösségi az érzékek harmadik csoportját jelenti Hutcheson számára. Az első kettőt a külső érzékek és a képzelőerő képezték.

vagy *sensus communis*nak. Ezt a belső együttérzést nem tekinthetjük azonosnak a látásból származó érzékeléssel [*sensation of sight*]. Ez kizárólag egy olyan vélekedésünkől származhat, amit egy másik ember nyomorúságáról alkotunk, és nem származhat közvetlenül valamely látható formából. (Hutcheson 1769. 5.)

3. A *sensus communis* fogalma a kora újkori neosztoikusoknál

3.1. Justus Lipsius és Laskai János értelmezései

A neosztoicizmus egyike volt azoknak a humanista irányzatoknak, melyek elsődleges hivatkozási pontjuknak immár nem Arisztotelészt tekintették, hanem – értelemszerűen – az antik sztoát, melynél fogva joggal várhatnánk azt, hogy a neosztoikus szerzők a *common sense*-teoretikusokhoz hasonlóan értelmezték a szóban forgó fogalmat. Immár nem a hagyományos arisztotelianus értelemben használták ezt a fogalmat. Mint látni fogjuk, ez a várakozásunk elhamarkodott.

A neosztoicizmus alapító atyjaként azt a Justus Lipsiust (1547–1606) szokás számon tartani, aki munkásságának első jelentős korszakában a leideni egyetemen folytatott filológiai és filozófiai kutatásokat. Filológiai munkásságának legkorábbi dokumentuma az 1567-ben kiadott *Varianum Lectionum Libri Tres* című írása volt (melyben különféle obskúrus antik szöveghelyek értelmét igyekezett megvilágítani), legjelentősebb ez irányú produktumai azonban az 1574-es Tacitus- és az 1605-ös Seneca-szövegkiadása lettek. De szövegkritikai kiadványai mellett tacitista–machiavelliánus színezetű¹³ politikaelméleti munkákat (*Politicorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex*, 1589, *Monita et Exempla Politica*, 1605) is közreadott (szempontunkból ezek fontosak lesznek a későbbiekben), valamint nem utolsósorban négy fontosabb traktátusban is kísérletet tett az antik sztoa tanításainak rekonstruálására (*De Constantia Libri Duo*, 1584), *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*, 1604), *Physiologia Stoicorum*, 1604). Ezek közül a *De Constantia* az, melyben említésre kerül a *sensus communis* fogalma, és ez az az értekezés, melyet Laskai János 1640-ben magyarra is lefordított.

Említésre méltó körülmény, hogy az eredetileg debreceni születésű Laskai (1605–?) 1629–1631 között ugyanabban a Leidenben folytatott tanulmányokat, ahol Lipsius az említett értekezését is írta. Személyesen azonban már nem ismerhették egymást, ráadásul a szóban forgó fordítás (*Justus Lipsiusnak az álhatatosságról írt két könyve*) majdnem egy évtizeddel hazatérése után született. Laskai átültetésének egyik legfőbb erénye az, hogy felváltva alkalmazza az ún. szó szerinti (*ad verbum*) és az értelmező (*ad sententiam*) fordítási elveket, az

¹³ Lásd Brooke 2012. 12–36.

utóbbi szellemében született megoldásai pedig sokszor különösen hasznosnak bizonyulnak Lipsius homályos vagy szándékosan kétértelmű szöveghelyeinek értelmezésében (Laskai pályájáról lásd Tarnóc 1970, 13–61; Laskai fordítói módszertanáról lásd Smrcz 2022).

Mint már említettük, két olyan szöveghely található a *De Constantiában*, ahol Lipsius a *sensus communis*ről beszél. Ezek közül az első a bajok eredetével foglalkozik, ahol is azt állítja a szerző, hogy mindazt, amit bajként percipiálunk, nem a külvilág dolgai okozzák, de nem is az értelmünk, hanem köznapi vélekedéseinkből erednek.

[M]ala ea re et ratione non dicam; fatebor opinione esse, et *communi* quodam *vulgi sensu* (Lipsius 1691. 27).

Laskai ugyanezt a következőképpen adja vissza:

[M]eg-vallom hogy [a bajok] á Vélekedés es á *tudatlanoknak* némi-némü *köz itéleti*-szerint [valók] (Laskai 1970. 82; kiemelés tőlem: S. Á.).

Laskai értelmező fordítási elve tükröződik vissza abban, hogy a *vulgus* szót *tudatlanoknak* fordítja (miközben értéksemlegesebb megoldást is választhatott volna a szerző), számunkra azonban még fontosabb a *köz itélet* fordulat, melyben a *sensus communis* egyik legkorábbi magyarítását üdvözölhetjük. A latin szöveg azonban arra enged következtetnünk, hogy Lipsius nem tekintette a szókapcsolatot terminus technicusnak: közelebből megvizsgálván a mondat szerkezetét azt láthatjuk ugyanis, hogy a *communis* szó még csak nem is a *sensus* jelzőjeként szerepel (ahogy azt a *sensus communis* esetében megszokhattuk), hanem a *vulgus* bővítménye.

A szófordulat másik előfordulásakor az utóbbi nehézség már nem áll fenn. A szövegnek ezen a helyén Langius, a sztoikus bölcset azt tanácsolja a dialógus Lipsius nevű szereplőjének, hogy ne sirassa bajba jutott hazáját, sőt, semmilyen érzelmeket ne tápláljon az irányában. Erre a Lipsius nevű karakter (akire a tanítvány szerepét osztotta a szerző Lipsius) azt feleli, hogy egyrészt képtelen az efféle érzelemmentességre, másrészt pedig a közvélekedés (*sensus communis*) is úgy tartja, hogy hazánkat szeretnünk kell.

[Patria] *communi* gentium *sensu*, sanctissima & antiquissima parens (Lipsius 1691. 33).

Laskai fordításában mindez így szerepel:

[Hazánk] á ki á pogányoknak *közönséges értelmek-szerint*, szentséges régi szülénk (Laskai 1970. 87).

Laskai módszertanára általában véve az jellemző, hogy az általa terminus technicusnak vélt szófordulatokat következetesen ugyanúgy adja vissza minden egyes előfordulásukkor (vö. Smrcz 2022). Jól látható azonban, hogy a *köz ítélet* után itt egy másik megoldást választ a *sensus communis* magyarítására, amiből arra következtethetünk, hogy – Lipsiushoz hasonlóan – ő sem tekinti ezt a szófordulatot terminusértékűnek.

Ha ez így is van, a traktátus érvelése szempontjából mégis úgy tűnik, hogy Lipsius következetesen használja a kifejezést: az első példa esetében ugyanis azt láthattuk, hogy a *sensus communis* hamis ítéletet jelent, hiszen eszerint a *tudatlanoknak köz ítélete* képezi bajaik forrását (vagyis az, hogy értelmük helyett érzéseikből merített vélekedéseikre alapozzák ítéleteiket). A második esetben a tanítvány Lipsius szintén egy hamis vélekedést próbál a *közönséges értelmekre* való hivatkozással alátámasztani (ám a gondolatmenet végén ő maga is belátja, hogy hazánkkal szemben is az érzelemmentesség a kívánatos attitűd, vagyis elismeri korábbi vélekedésének hamis mivoltát). A *sensus communis* tehát mindkét esetben a helyes észhasználat (*recta ratio*), ennél fogva pedig a sztoikus filozófia ellenpárjaként jelenik meg Lipsiusnál, a fordító Laskai pedig értelemszerűen követni kényszerül őt ebben a kérdésben is.

3.2. *A sensus communis fogalma Daniel Wilhelm Mollernél*

A *sensus communis* kifejezés másik neosztoikus vonatkozású előfordulása a pozsonyi születésű Daniel Wilhelm Mollernél található, bár Moller nem nevezhető szigorú értelemben neosztoikus szerzőnek. Munkásságáról szóló rövid beszámolójában Almási Balogh Pál is azt tartotta fontosnak kiemelni, hogy egy „polyhistor” volt, aki „tudós munkái közt [...] több philosophiai munkákat is írt Aristoteles’ és Des Cartes’ ‘szellemében” (Almási 1835. 41–42). A polihisztorságot már Moller munkáinak a katalógusa is alátámasztani látszik, mivel írásai között találunk politikai, retorikai, orvos- vagy történettudományi traktátusok mellett filozófiai írásokat is (úgy tankönyveket, mint genuin filozófiai munkákat), jóllehet, nem kiemelkedő számban (Moller életéről bővebben lásd Czvitinger 1711. 256–270).

Moller egyetlen sztoikus tárgyú írása, az 1673-as *Meditatio Stoica de Conditione Temporis Praesentis* azonban még egy ilyen eklektikus életművön belül is kurióznak számít. Ebben a szerző azt a Seneca első leveléből vett állítást igyekszik bizonyítani, miszerint „minden másé, csak az idő a miénk” (Moller 1673. 9), ez az idő azonban nem keverendő össze a mérhető idő fogalmával, hanem az idő fenomenális tapasztalatát érti rajta Moller. A címben szereplő *tempus* szó helyes fordítása ezért nem is feltétlenül *idő* volna, hanem sokkal inkább olyan *pillanatot* jelöl, amit aktuálisan és közvetlenül ragadunk meg. Ahogy az már az eddigiekből is sejthető, a *Meditatio* elsődlegesen Epikté-

tosztól és Senecától vett idézetekből építkezik, jó okunk van azonban azt gyanítani, hogy a szerző – még ha nagy vonalakban is, de – ismerte Lipsius *De Constantiáját* (erről lásd Smrcz 2020), jóllehet, a *sensus communis*szal kapcsolatos meglátásait bizonyosan nem abból merítette.

A *sensus communis* fordulatot egyetlenegyszer használja csak Moller, ám ezt éppen annak a Seneca-szövegrésznek a felidézésével teszi, ami Shaftesbury számára is kulcsfontosságú volt. Lássuk mindezt közelebről.

A jelen pillanat [*tempus praesentissimum*] egyértelműen a gyűlölködés gyógyszerének [*remedium*] nevezhető, vagy még inkább orvosságának [*medicina*]. Jóllehet a legbölcsebb Senecánk szerint *a sértésből származó gyűlöletet elkerülheted, ha senkit nem haragítasz meg ok nélkül: a sensus communis megóv ettől*, ez sokak számára mégis veszedelmes volt, mivel úgy is volt bennük gyűlölet, hogy közben nem voltak ellenségeik (Moller 1673. 30; a Seneca-idézet kiemelése tőlem: S. Á.).

A szövegrész különös vonása, hogy Moller ezúttal nem elismerőleg hivatkozik Senecára, hanem ellenkezőleg: vitába száll vele. Az idézetből ugyanis az derül ki, hogy másoknak irántunk érzett gyűlöletét akkor sem kerülhetjük el feltétlenül, ha előzőleg nem ártottunk nekik (ez pedig épp ellentétes azzal, amit a Seneca-szövegrész sugallni kíván). Ennélfogva, ha nem is zárható ki az, hogy Moller – Shaftesburyhez hasonlóan – *mások iránti figyelemként* értelmezte *sensus communis*t, abban azonban biztosak lehetünk, hogy – mind Senecától, mind Shaftesburytól eltérően – hatástalannak tartotta azt. Moller számára az jelenti a megoldást, ha a közvetlenül megragadható *jelen pillanatot* tartjuk kizárólagosan tudatunk homlokterében, ezáltal ugyanis kizárhatjuk tudatunkból mind a múltbeli sérelmeinket, mind pedig a mások gyűlöletétől való félelmünket. Ezt a meglehetősen rezignatorikus következtetést abból vonja le a szerző, hogy a világ eseményei determináltak mennek végbe szerinte, ennélfogva pedig mások gyűlöletét sem háríthatjuk el magunktól, legfeljebb a velük kapcsolatos attitűdjeinket változtathatjuk meg (vö. Smrcz 2020).

4. A *sensus communis* negatív megítélésének feltehető okai

Amint azt láthattuk, sem Lipsius vagy Laskai, sem pedig Moller nem tulajdonított túl nagy filozófiai jelentőséget a *sensus communis* fogalmának. Amennyiben pedig Shaftesburynek és Hutchesonnak igaza van a fogalom sztoikus eredetét illetően, ez a körülmény mindenképp különösnek mondható. Nem kizárt azonban, hogy mindez a (lipsiusi) neosztoicizmus egy másik vonásával, jelesül azzal magyarázható, hogy a sztoikus természetjogot és a sztoikus politikafilozófiát teljességgel mellőzték sztoa-rekonstrukciójukból. A fenti jelenség egyik eklatáns példája az is, hogy Lipsiusnak a korban nagy hatású politikafilozófiai

írásai (leszámítva talán *Politica sive Civilis Doctrina* első könyvét) egyáltalán nem sztoikus ihletésűek.¹⁴

Ennek egyik kézenfekvő oka a megfelelő források hiánya lehetett, a politika ugyanis a sztoikus filozófiának az a része volt, mellyel különösen mostohán bánt a sors (pontosabban: a szöveg hagyomány; vö. Schofield 1999. 22–54). A másik lehetséges ok azonban az, hogy természetjogi szempontból Lipsius és receptorai többségükben egyfajta voluntarista nominalista álláspont mellett köteleződtek el (vö. Simon 2021. 95): a *Politica* hatodik könyvének tanúsága szerint például Lipsius a polgárok közötti egyetértést erőszakkal is kikényszeríthetőnek vélte a fejedelem vagy a magisztrátus részéről abban az esetben, ha a polgárok közötti széthúzás már-már polgárháborúval fenyeget (Lipsius 1751. 219–224).

Moller természetjogi nézetei ugyan nehezebben rekonstruálhatók, azt viszont biztosan tudjuk, hogy értekezésének keletkezéstörténete szintén egy polgári széthúzásra vezethető vissza: tanítványa, Czvittinger Dávid beszámolójából tudjuk, hogy 1672-ben (tehát egy évvel a *Meditatio* publikálása előtt) a pozsonyi polgárok azért küldték őt Bécsbe, Lipót császárhoz, hogy enyhítést eszközöljön ki az üldöztetésektől szenvedő lutheránusok számára. Értekezését pedig azért Frankfurtban jelentette meg, mert a bécsi követjárás kudarca után úgy döntött, örökre elhagyja szülőföldjét (Czvittinger 1711. 256–270). Nem zárható ki tehát, hogy a dolgozatban tárgyalt szerzők implicit előfeltevése szerint eleve nem lehetséges ugyanazon dolgról egybehangzó ítéletet alkotni. Amennyiben ez a feltevésünk helyes, az képes lehet magyarázatul szolgálni a tárgyalt szerzőknek a *sensus communis* iránti érdektelenségéről.

Irodalom

- Almási Balogh Pál 1835. *Almási Balogh Pál felelete ezen kérdésre: Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a 'philosophia állapotja iránt.* Buda, Magyar Tudós Társaság.
- Arisztotelész 2006. *A lélek.* Steiger Kornél fordítását átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István. In uő: *Lélektudományi írások.* (Filozófiai Írók Tára, harmadik folyam). Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Aurelius, Marcus 2016. *Marcus Aurelius elmékedései.* Ford. Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Beattie, James 1915. *Of the Perception of Truth in General.* In G. A. Johnston (szerk.) *Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense.* Chicago–London, The Open Court Publishing Company.

¹⁴ Gerhard Oestreich éppen azért nevezte Lipsius politikafilozófiáját neosztoikusnak, hogy elhatárolja azt a sztoikus politikafilozófiától.

- Brooke, Christopher 2012. *Philosophic Pride – Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*. Princeton, Princeton University Press.
- Buffier, Claude 1843. *Traité des Premières Vérités et de la Source de nos Jugements*. Paris–Lyon, Librairie Classique des Perisse Frères.
- Czvittinger Dávid 1711. *Specimen Hungariae Literatae*. Frankfurt–Lipcese, typ. et sumpt. Jod. Guil. Kohlesii.
- Gregoric, Pavel 2007. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford, Oxford University Press.
- Handerla, Franciscus 1782. *Historia critica literaria philosophiae*. Buda, Typis Regiae Universitatis. (Modern hasonmás kiadása: Budapest, Pytheas Kiadó és Könyvmanufaktúra, 2021.)
- Hutcheson, Francis 1769. *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections and Illustrations upon the Moral Sense*. Glasgow, Robert and Andrew Foulis.
- Laskai János 1970. Justus Lipsiusnak az álhatatosságról írt két könyve. In Tarnóc Márton (szerk.) *Laskai János válogatott művei*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lemos, Noah 2004. *Common Sense – A Contemporary Defence*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lipsius, Justus 1691. *De Constantia Libri Duo*. Francofordi, Apud Johannem Wechelum & Petrum Fischerum & Consortes.
- Lipsius, Justus 1706. *Politicorum sive Civilis Doctrinae libri sex*. Vienna, Kaliwodiana
- Mester, Béla 2020. A Gap Between Public and Professional Philosophy – The Case of Sensus Communis (Common Sense) and its Enemies. In: Rozália Klára Bakó – Gizella Horváth (szerk.) *Mind the Gap! Proceedings of the Sixth Argumentor Conference*. Debrecen–Oradea: Debrecen University Press – Partium Press. 11–38.
- Moller, Daniel Wilhelm 1673. *Meditatio Stoica de Conditione Temporis Praesentis*. Francofurti ad Moenum, Apud Danielem Fievet.
- Oestreich, Gerhard 2008. *Neostoicism and the Early Modern State*. New York, Cambridge University Press.
- Platón 2001. *Theaitétosz*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Popkin, Richard 2003. *The History of Skepticism for Savonarola to Bayle*. Oxford, Oxford University Press.
- Reid, Thomas 1983. *Inquiry and Essays*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Rosenfeld, Sophia 2011. *Common Sense – A Political History*. Cambridge – London, Harvard University Press.
- Schofield, Malcolm 1999. *The Stoic Idea of the City*. Chicago, University of Chicago Press.
- Sellars, John 2016. Introduction. In *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. Szerk. John Sellars. London – New York, Routledge.
- Shaftesbury, Lord 2008. *Sensus communis – Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Simon József 2021. *Szégény és semmi – politikai pszichológia Bethlen Miklós filozófiájában*. Budapest, Typotex.
- Smrcz Ádám 2020. Adalékok a neosztoicizmus magyarországi recepciótörténetéhez. Moller Dániel Vilmos: *Meditatio Stoica de Conditione Temporis Praesentis*. *Többlét*, 12/2. 185–196.
- Smrcz Ádám 2022. *Ancilla Politicae Ecclesiasticae? Felekezeti és egyházpolitikai szempontok a neosztoicizmus magyarországi recepciótörténetében – Laskai János Lipsiusfordításáról*. (Megjelenés alatt.)

- Stewart, Dugald 1829. *Elements of the Philosophy of the Human Mind*. Cambridge, Hilliard and Brown.
- Stewart, Dugald 1829. *The Works of Dugald Stewart. Elements of the philosophy of the Human Mind*. London, Hilliard and Brown.
- Tarnóc Márton 1970. Bevezetés. In *Laskai János válogatott művei*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Zanta, Léontine 1975. *La Renaissance du Stoïcisme au XVIIe siècle*, Paris, Slatkine.

GUBA ÁGOSTON

Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Moravcsik Gyula Intézet

Magyar filozófiai torzó Közelítés Bayer János eklektikus természetfilozófiai rendszeréhez

1. Bevezetés: Bayer János rövid életrajza és két fő műve

A magyar¹ filozófia kora újkori történetében érdekes színfoltot jelent az eperjesi líceum, mindenekelőtt az 1660 és 1670 közötti gyors fellendülésének időszaka, amely filozófiatörténeti szempontból is figyelemre méltó. A líceum dinamikus fejlődésének a Felső-Magyarországon egyre növekvő Habsburg-protestánsüldözés vetett véget, amelynek eredményeképpen sok korábbi nagyformátumú tanár Erdélybe vagy külföldre menekült. A líceumnak az 1660-as évek eleji gyarapodásában vezető szerepet játszott Bayer János, aki nem pusztán iskolaszervező tevékenységével, hanem ennek az időszaknak két kiemelkedő magyar filozófiai művével is hozzájárult ehhez.

Bayer János² (latinosan Johannes Bayer[us], a szlovák irodalomban Ján Bayer) 1630-ban született Eperjesen; gimnáziumi tanulmányait követően 1653 szeptemberében iratkozik be a wittenbergi egyetemre. Itt nemcsak a magiszteri fokozatot szerezte meg, hanem rendkívüli tanárnak is kinevezték. 1658 és 1659 között 16 disputációt ismerünk ebből az időszakból, amelyeken Bayer elnökölt, az egyiknél későbbi tanártársa, a Wittenbergben ugyancsak magiszteri fokozatot szerző Czabán Izsák volt a *respondens*. Ezeknek a disputáknak túlnyomó többsége metafizikai témájú, amelyek a klasszikus egyetemi oktatásba illeszkednek.³

¹ A „magyar” jelzőt a „magyarországi” vagy konkrétan a „felső-magyarországi” rövidítésként kezelem, tehát sohasem nemzetiségre, hanem egyedül helyre utal. Ha már a megnevezéseknél tartunk: a tanulmányban szinonimaként használom a „természettudomány”, a „természetfilozófia” és a „fizika” kifejezéseket; mivel Bayer működése arra a hosszabb időszakra esik, amikor a filozófia és a megszületőben lévő fizika mint önálló természettudomány még nem vált szét egymástól, nem láttam értelmét a megkülönböztetésnek.

² Tudomásom szerint Bayerről a legrészletesebb életrajzot Hörk közli, a legtöbben (pl. Felber, Zemplén) is erre építenek, lásd Hörk (I) 1896. 66–73.

³ A disputációk részletes felsorolásához lásd Felber 1953. 14–17. Érdekes megemlíteni, hogy éppen annak a disputációnak nem metafizikai a témája, amelyiknél Czabán Izsák volt a vizsgázó (*De gnomone sciatherico*. Wittenberg, Typis Michaelis Wendt. 1658 [RMK III 2035]).

A kollégium diákjainak folyamatosan gyarapodó száma miatt a városi tanács támogatásával Horváth János rektor visszahívja Eperjesre Bayert tanárnak, később pedig konrektornak is kinevezi. Egykori wittenbergi társát, Czabán Izsákot Bayer hívja meg a kollégiumba 1661-ben. A rendkívül ambíciózus Bayer azonban nem elégedett meg ennyivel, hanem – a durva intrikáktól sem visszariadva – elérte, hogy lemondjon a problémákkal küzdő kollégium éléről Horváth, így 1662-ben őt választják meg rektornak, Czabán pedig konrektor lesz. Bayer egyik fő célja volt, hogy kijátszva az akkori császári rendeletet, az eperjesi líceumot akadémiai szintre emelje, ha hivatalosan nem is, legalább a tananyagot illetően; mivel azonban kollégái nagy részével és a líceum támogatóival is nagyon rossz volt a viszonya, 1664-ben felmentették a rektorság alól (ezenfelül tanári állásából is elbocsátották), helyére pedig Pongrácz Mihályt nevezték ki. Besztercebányára hívják lelkésznek, ahonnan a jezsuiták elleni élehangú prédikációi miatt távozni kényszerül. Ezt követően 1668-tól Szepesváralján lelkész. Az 1671-től megkezdődő protestánsüldözésnél a szepesi papok az 1674. április 13-ai perükre védőjüknek kérik föl; a perben őt is száműzésre ítélik, de az ítéletet végrehajtani már nem tudják: 1674. május 14-én meghal.

Eperjesi rektorsága első felében jelenik meg két fő műve, mindkettő Kassán, Marcus Severinus nyomdájában: az *Ostium vel atrium naturae ichnographice delineatum* (A természet alaprajzszerűen felvázolt torkolata avagy előcsarnoka, röviden: *Ostium* [RMK II 984, RMNy 3028])⁴ 1662-es megjelenési dátummal, illetve a *Filum labyrinthi vel cynosura seu lux mentium universalis* (Labirintusi fonál vagy sarkcsillag, avagy az elmék egyetemes fénye; Bayer saját rövidítését követve: *Lux mentium* [RMK II 1003, RMNy 3078 és 3079]) 1663-as megjelenési dátummal. A két könyv gyökeres intellektuális változásként értékelhető az életműben az addigi wittenbergi disputációkhoz képest, hiszen – eltekintve a szerzőjüknek attól a lehetséges igényétől, hogy hosszú távon tankönyvekként legyenek használatosak – nem tagozódnak be a korabeli iskolafilozófiába, hanem önálló filozófiai művekként kívánnak fellépni, témájuk pedig nem metafizikai, hanem episztemológiai és természetfilozófiai. Az episztemológiai és módszertani témájú *Lux mentium* felépítése kissé bonyolult, ráadásul két kiadását is ismerjük.⁵ A B-kiadásban az ajánlást, az üdvözlőverseket, a tartalomjegyzéket

⁴ Az *Ostiumot* a magyar szakirodalomban eddig úgy fordították (pl. Waczulik 1984; Mészáros 2000; Mészáros 2003), hogy *A természet pitvara vagy előcsarnoka*, azonban később az allegóriák bemutatásánál látni fogjuk, hogy Bayer az *ostiumon* „torkolat”-ot vagy „kikötő”-t ért. Nem sikerült azonosítanom, hogy kitől eredhet ez a fordítás, de feltevélesem szerint Zemplén Jolántól: Zemplén könyve és Mátrai antológiája az első általam ismert előfordulása ennek a fordításnak, lásd Zemplén 1961. 265; Mátrai 1961. 111.

⁵ A két változatot Ján Čaplovič írta le, aki még csak két különböző verziót említ; az RMNy szerint a jelentős eltérések miatt érdemes azonban két kiadásról beszélni. Az A-kiadás (RMNy 3078) nem tartalmazza a címlapján a kiadás évét, ez azonban 1663, ami a címben szereplő khronosztikonból is kiolvasható; a könyvet továbbá egy 1662.

és a sajtóhibákra való felhívást követi filozófiatörténeti szempontból már jóval érdekesebb, igen terjedelmes *Praefatio isagogica*, amelyben Bayer a tizenkét *phaenomenon*-ban fejti ki saját filozófiai felfogását és más filozófiai iskolákhoz való viszonyát. A könyv fő része három nagyobb részre van fölosztva, ezek pedig – csökkenő sorrendben – *caputokra*, *sectiókra*, *partitiókra*, *articulusokra*, végül pedig bekezdésekre (§) bomlanak, de az egyszerűség és a rendszeresség kedvéért a *caputok* elején lévő *Oeconomianak* nevezett rövid összefoglalóknál *membrumok* találhatóak, a fő rész egy (elemzésre is kerülő) helyén pedig *tabulák*, illetve *classisok*. A természetfilozófiai témájú *Ostium* felosztása ennél jóval követhetőbb: a *Dedicatiót* és a *Praefatiót* már a főszöveg követi. Ennek első része a fizika célját és módszereit tárgyaló általános bevezetés (*In physicam universam prooemium generale*), amelyet tíz fejezet követ. A fejezetek előbb definíciókként megfogalmazott fogalmakra (*notiones*), majd tételmondatokként előadott axiómákra (*axiomata*) vannak felosztva; ez utóbbiakat általában hosszabb-rövidebb magyarázat követi. A főszöveget három disputáció egészíti ki.⁶

Tanulmányomban a fenti két filozófiai értekezéssel, a *Lux mentiummal* és az *Ostiummal* foglalkozom. Céloom annak a bemutatása, hogy Bayer egy természetfilozófiai rendszert szeretett volna kidolgozni, amely azonban – egyelőre számomra ismeretlen okokból – végül torzóban maradt. A következő fejezetben a *Lux mentium* és az *Ostium* egymáshoz való viszonyát vizsgálom. Egyrészt azt igyekszem megmutatni, hogy a két mű kiadási éve félrevezető, ugyanis számos ok miatt a *Lux mentiumot* kell a korábbinak tartanunk (sőt, akár már egy nem hozzáférhető, 1662-es kiadást is feltételeznünk). Másrészt pedig amellet érvelek majd a művek alapján, hogy Bayer tervei között egy átfogó természetfilozófiai rendszer szerepelt, amelyet további kötetekben akart volna kibontani.

december 31-ei keltezésű ajánlás vezeti be. A B-kiadásnál (RMNy 3079) már olvasható a címlapon az 1663-as kiadási év, de a legjelentősebb különbséget az A-hoz képest a 159 oldalas *Praefatio isagogica* jelenti. Bár a fő szöveget illetően a két kiadás között nincs különbség, a jelen tanulmányban a hivatkozások mindig erre a hosszabb, B-kiadásra történik majd, aminek gyakorlati oka is van: ez a kiadás több helyen – köztük külföldi könyvtárakban is – hozzáférhető, míg az A tudomásom szerint csak az Országos Széchényi Könyvtárban. Az *Ostiumnál* egyetlen, 1662-es évszámmal ellátott kiadás ismeretes (RMNy 3028), amelyben egy 1662. szeptember 1-jei keltezésű ajánlást találunk. Az RMNy-ben a kötetek pontos könyvészeti leírása is megtalálható.

⁶ Mivel a *Lux mentium Praefatio isagogicájánál* a szöveghelyek lényegében nem azonosíthatók az oldalszámolás alapján, ezért észszerűbbnek láttam ezeket teljesen elhagyni, és csak a *phaenomenonra*, azon belül pedig a bekezdésre hivatkozni; a főszövegnél megadom a tagolás szerinti helyet, de ugyanakkor zárójelben közlöm utána az egyszerűbben megtalálható oldalszámot is. Az *Ostiumnál* egyszerre tüntetem föl a tagolásnak megfelelő helyet és zárójelben az oldalszámot. A latin idézeteknél a kurzív és kapitális kiemeléseken kívül a szöveg központozását, illetve a kis- és nagybetűk váltakozását nem vettem át. Az összes tanulmányban szereplő fordítás a sajátom; az idézett szövegekben lévő szögletes zárójel pedig a saját kiegészitésem.

Mindebből viszont az is következik, hogy a két művet nem egymástól függetlenül, hanem együtt kell olvasni és értelmezni. A harmadik fejezetben a bayeri rendszer filozófiai eklekticizmusát és a benne rejlő (potenciális) szellemi feszültségeket vizsgálom. Bayer ugyanis Comeniust nem csupán tartalmi kérdésekben tartja követendőnek, hanem módszerében is – amely viszont a legélesebben szemben áll a másik nagy példaképének, Baconnek a *Novum organum*ban lefektetett elképzeléseivel. Arra szeretnék egy értelmezést adni, hogy Bayer miképpen próbálja meg saját distinkciója révén összeegyeztetni a két gondolkodó látásmódját írásaiban. A címben szereplő „közelítés”-t talán még pontosabb lett volna „első közelítés”-nek neveznem, mivel a jelen írás a kutatás első fázisát foglalja össze – nyitva hagyva annak a lehetőségét, hogy az itt leírtak a későbbiekben módosulhatnak.

2. A *Lux mentium* és az *Ostium* kapcsolata: a bayeri projekt

Ahogy láthattuk a *Bevezetés*ben, Bayer eperjesi rektorsága legelején rövid idő leforgása alatt két terjedelmes filozófiai művet jelentetett meg. Mivel a Bayerrel foglalkozó gyér magyar nyelvű szakirodalom a két értekezést általában külön kezeli,⁷ ezért nem tulajdonítanak különösebb jelentőséget kronológiai sorrendjüknek: a címlapokon lévő évszámokból kiindulva – amit racionális eljárásnak tarthatunk – az *Ostiumot* 1662-re, a *Lux mentiumot* pedig 1663-ra datálják. Az előbbinél szükséges ismét megemlíteni, hogy a *Lux mentium*nál két különböző típusú példánnyal rendelkezünk, amelyeket érdemes két önálló kiadásnak tekinteni. Csakhogy a több okunk is van arra, hogy a műveknek ezt az egyértelműnek tűnő sorrendjét ne fogadjuk el:

(1) Ha a kiadási év alapján korábbi *Ostium*mal kezdjük az olvasást, hamar láthatjuk, hogy számos alkalommal, pontos helyet megadva hivatkozik a *Lux mentium*ra.⁸ Ezek a hivatkozások az általános bevezetés utolsó, *Kérdések és*

⁷ Bayer egyik legrészletesebb tárgyalásánál, Zemplénnél is ez a sorrend, Zemplén 1961. 265–275. Mészáros korábbi munkájában elsőként az *Ostiumot* mutatja be, majd (talán a szlovák szakirodalom hatására) a későbbiben megcseréli a sorrendet, lásd Mészáros 2000. 54–55; Mészáros 2003. 47–49. Erdélyi saját bevallása szerint, bár ismeri a *Lux mentiumot*, csak az *Ostium*hoz volt hozzáférése, lásd Erdélyi 1981. 171. Ahogy látni fogjuk, a szlovák szakirodalom körültekintőbb a kérdésben.

⁸ Felber az *Ostium*ban említett utalások alapján fogadja el Červenka nézetét, aki szerint a *Lux mentium* előbb íródott, és aztán ebben a sorrendben is tárgyalja a két művet könyvében. Ugyancsak idézi Červenka további megfigyelését, hogy az eperjesi liceum könyvtárában a két művet egybekötve tartalmazó kötetben is a *Lux mentium* van előbb. Lásd Felber 1953. 17. (Červenka hivatkozott művéhez egyelőre nem volt hozzáférésem.) Ez utóbbit nem fogom külön érvként kezelni, mindenesetre jegyezzük meg, hogy az Országos Széchényi Könyvtárnak a két művet egybekötve tartalmazó példányánál is a

problémák, melyek a lehető legrövidebben megmutatják a Lux mentium alkalmazását és gyakorlatát a természetet és a természetfilozófiát illetően című fejezetében találhatók leginkább.⁹

(2) Ugyancsak sokatmondó a két mű címlapján szereplő bemutatkozás is: míg az *Ostium* elején Bayer titulusa röviden csak annyi, hogy „az eperjesi líceum rektora” (*Lycei Eperiensis rector*), addig a *Lux mentium* címlapján az szerepel, hogy „korábban a wittenbergi akadémia filozófiai fakultásának az ülnöke, ez időben a hazai líceumnak az első rektora” (*antehac facultat[is] philos[ophiae] Academiae Wittenbergensis adessore, h[oc] t[empore] Lycei Patrii rectore primario*). Erre a különbségre az adhat magyarázatot, hogy a *Lux mentium* „affiliációja” a nemrég kinevezett rektor egyfajta bemutatkozása a hazai – pontosabban: az eperjesi – közönség számára.

(3) Bár a *Lux mentium* mindkét kiadásának az előszava 1662. december 31-ei keltezésű, ugyanúgy ebben az előszóban Bayer úgy nyilatkozik a könyvről, mint amely „elsőként született Eperjesetek ege alatt”.¹⁰ Ebből a megjegyzésből természetesen még nem lehet arra következtetni, hogy a *Lux mentium* korábban is jelent meg a másik műnél, azonban az *Ostium* beszédesebb bizonyítékokkal szolgál. A könyv *Dedicatió*jában Bayer azt írja, hogy

erre [ti. a természet mélyebb megismerésére és használatára irányuló törekvés útjára] tettem már kísérletet kétféleképpen, egyrészt a már közreadott *Az elmék fényében*, másrészt a jelenleg felvázolt *A természet torkolata avagy előcsarnokában*,¹¹

később pedig a *Praefatió*ban:

[E]ffélére [ti. a természet és az Írás értelmezésének és használatának valódi módjára] próbálkoztunk vázlatosan a kiadott *Az elmék fényében*; arról viszont, hogy elértük-e célunkat, hozzanak mások ítéletet.¹²

Ezek a megfogalmazások már sokkal egyértelműbben számolnak be a *Lux mentium* egy korábbi, az *Ostium*ot megelőző kiadásáról. A helyzet egyfelől egyszerűsödik, másfelől még tovább bonyolódik, ha megnézzük a két könyv

Lux mentium van előbb. Felber szerint azonban ez csak a megírásuk sorrendjét mutatja; az *Ostium*ot ettől még előbb adták ki, lásd Felber 1953. 54.

⁹ *Ostium, Prooemium generale, Questa et problemata ostendentia usum et praxin lucis mentium circa naturam et naturalem philosophiam quam brevissime* (14–32).

¹⁰ „Eam igitur *Mentium lucem* seu *Cynosuram* in coelo vestro *Fragario* enatam [sc. accipite]...” *Lux mentium, Dedicatio* ([::]11).

¹¹ „Id iam tentatum a nobis est modo duplici, tum ostensa *Mentium luce*, tum delineato praesenti *Naturae ostio seu atrio*.” *Ostium, Dedicatio* (A5a).

¹² „Quale quidem delineate conati sumus nos edita *Mentium luce*: num vero assequuti scopum fuerimus, aliorum esto iudicium.” *Ostium, Praefatio* (B2b–B3a).

címlapjának, illetve a lezárásának a kronosztikonjait. A *Lux mentium* lezárásának a kronosztikonjából ugyanis 1662 olvasható ki,¹³ ami még jól magyarázható egyszerűen azzal, hogy Bayer akkor fejezte be a munkáját, azonban a címlapon – mindkét kiadásnál! – szereplő is 1662-t ad ki.¹⁴ Az *Ostium* címlapján a kronosztikon a közölt kiadási évnek megfelelően 1662,¹⁵ gondot jelent viszont a lezárás, amelyből 1663-at lehet kiolvasni.¹⁶

Ezen a ponton – egyelőre legalábbis – semmi biztosat nem lehet mondani, de nekem a következő a feltételezésem. Bayer a *Lux mentium* B-kiadásának hosszú előszavában azt írja, hogy amikor befejezte a művét, akkor akadt a kezébe Comenius *Panaugiája* és más, rövidebb kéziratos művekkel együtt a *Synopsis physicae* 1643-ban Amszterdamban kiadott példánya. Bayer arról számol be, hogy a *Panaugia* hatására átdolgozta a már kész *Lux mentiumot*, mindenekelőtt az első rész második fejezetét.¹⁷ Ha viszont megnézzük a hivatkozott részt a mű A- és B-kiadásában, azt látjuk, hogy a kettő tartalmilag azonos, tehát feltételezhetően a mi birtokunkban már az átdolgozott változat van. Bayer műve tehát már az *Ostium* előtt nyomdában lehetett, de az újabb átdolgozás miatt visszavonhatta azt; a nyomdász viszont már nem javította ki a szedésnél elkészült címlapot, így az változatlanul az 1662-es kronosztikkal és a hosszabb bemutatkozással jelent meg. A frissen kinevezett rektor ekkorra azonban már publikálni akart valamit, így megjelentette a – nagyjából – kész *Ostiumot*, melyet eredetileg a következő évre szánhatott (vö. a művet lezáró kronosztikkal). (A létezők felesleges szaporítása lenne egy még korábbi, 1662-es kiadását feltételezni a *Lux mentiumnak*.) De ismét hangsúlyozom: a fent leírtak csupán egy hipotézis a ré-

¹³ „JesV, MentIs LUCI, Date honores.” *Lux mentium*, Pars III., Cap. II., Membr. II. (407, vastagon szedés tőlem, G. Á.). Felber – ismét Červenka nyomán – erre külön felhívja a figyelmet, lásd Felber 1953. 53–54.

¹⁴ „Anno quo CynosVra MentIs PaLestreae FragarIae ostenDebatVr...” (Vastagon szedés tőlem, G. Á.) Az RMNy 3079 (tévesen) csak ennyit közöl: „A kiadás éve nemesak a kronosztichonból olvasható ki, hanem szerepel az impressumadatok között is.” Azonban láthatjuk, hogy a kronosztikon a kiadást megelőző évre utal.

¹⁵ „Anno quo AtrIVM natVrae LyCeo FragarIo...” (Vastagon szedés tőlem, G. Á.)

¹⁶ „Dicimus OstIo VItae, ChrIsto LaVDeM.” *Ostium*, Cap. X. (343, vastagon szedés tőlem, G. Á.) Ezt viszont Felber nagyvonalúan mellőzi.

¹⁷ „Cum iam perfecissemus opus, oblata nobis est viri maximi et de juventute studiosa praeclarissime meriti Ioh[annis] Amosi Comenii Panaugia scripta, cum aliis opusculis m[anuscriptis] ac demum Synopsis physicae Amstelodami Anno 1643 impressa. Recrearunt nos magnopere scripta summi istius viri, praesertim cum videremus et scopum nobis cum eo, quem iam dudum posuerat ille sibi, eundem propemodum esse, et media haud absimilia. Unde Organum nostrum resumsimus denuo perlustrandum, ac per ea, quae *Panargia [sic!] Comeniana* exhibet, maxime Caput 2. Partis Lucis mentium prima quod de *Ingressu in res* agit, interpolavimus ac quantum licuit, perfecimus.” *Lux mentium, Praefatio isagogica*, Phaen. XI., §10. A *Panaugia* 1660-ban jelent meg a comeniusi *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* második részeként.

szemről, kizárólag annyit mondhatunk biztosan, hogy a *Lux mentium*ot mindenképp korábban íródott műnek kell tartanunk, mint az *Ostium*ot, még akkor is, ha a kiadási évszámok mást sugallanak.

Az az olvasó, akit a filozófiatörténetből inkább a filozófia, mint a történet érdekel, úgy találhatja, hogy egy kicsit hosszúra nyúlt a fenti filológiai áttekintés, ennek ellenére még ő se tartsa feleslegesnek. Amikor ugyanis azzal foglalkozunk, hogy miként viszonyul egymáshoz a *Lux mentium* és az *Ostium*, a kérdés egyszerre két síkon mozog. Az egyik az előbb látott filológiai: melyik értekezés íródott előbb, melyik jelent meg előbb, és milyen okok állhattak annak a háttérében, hogy a kiadás sorrendje nem követi az írárok megszületésének sorrendjét. A két mű egymáshoz való viszonyának a másik oldala viszont tartalmi. A *Lux mentium* és az *Ostium* ugyanis nem tekinthető két, egymástól tematikailag független műnek, melyek között legfeljebb írójuk gondolkodásmódja és érdeklődése teremt közös pontokat, hanem a szerző észrevehető intenciója szerint egy nagyobb vállalkozás részei, amelyben a *Lux mentium* hivatott lefektetni a módszertant, az *Ostium* pedig ennek a módszertannak az alapján felépülő természetfilozófiát kívánja kifejteni. (Bayer módszertanáról a következő fejezetben még lesz szó.)

Azt gondolom viszont, hogy többet mondhatunk annál, mint hogy a *Lux mentium* és az *Ostium* összefügg egymással: ha ugyanis megvizsgáljuk a két értekezés bizonyos részeit, egy még nagyobb ívű terv nyomaira bukkanunk. Ennek a belátásához induljunk el az *Ostium* bevezetőjében olvasható allegóriától, amely a mű címét is magyarázza.¹⁸ A természet torkolata (*ostium*) vagy a természet előcsarnoka (*atrium*) két különbözőképpen megfogalmazott, de ugyanarra utaló allegóriába illeszkedik. Az első szerint a pogányok – minden bizonnyal a pogány filozófusok – a legüresebb fogalmak örvényébe (*in abyssum vanissimarum notionum*) taszítottak minket, és bár közel voltunk a hajótöréshez, végül megmenekültünk néhány igencsak kiváló előttünk lévő férfiú segítségével (*ope ac subsidio praeclarissimorum ante nos philosophorum*), akik a természet kikötőjébe (*ad portum naturae*) vezettek minket. (Valószínűnek tarthatjuk, hogy Baconre és Comeniusra, esetleg – mivel az allegória előtt közvetlenül Sperlinget és egykori wittenbergi kollégáit említi – a wittenbergi atomistákra gondol Bayer ezen a helyen.) A természet torkolatánál (*ostium naturae*) kell elkezdenünk az utunkat, ahonnan a szárazföld belseje felé továbbhaladva képesek leszünk elérni a természet szárazföldjeit (*continentes naturae*), azután pedig a természet királyságaiba (*regna*) érünk el: innen kell áttekintenünk az egész földkerekséget (*orbis universus*). A másik allegória szerint a természet közterén voltunk mind ez idáig (*in foro naturae publico*), ahol különböző piaci vitákban, veszekedésekben kellett részt vennünk; de miután már néhány nagy ember meg-

¹⁸ *Ostium, Praefatio* (b7a–b8a).

szüntette ezeket a perlekedéseket, a természet előcsarnokától (*naturae atrium*) kell elindulnunk a természet palotáiba (*palatia naturae*), ahol végezetül a paloták legszebb részét, a művészi festményeket, táblaképeket is megcsodálhatjuk (*tabulata palatiorum*).

Mindkét allegória értelmezését maga Bayer adja meg a *Praefatiót* követő *Prooemiumban*, ahol a fizika általánosságban vett feladatait, módszertani kérdéseit kívánja tisztázni. A fogalmak (*notiones*) megfogalmazása során elkülöníti a fizika különböző részeit. Az elsőnek ezek közül, melyet Bayer torkolatnak vagy előcsarnoknak hív, annak a megismerésével és irányításával kell foglalkoznia, ami minden testben közös, más szóval a fizikai világ princípiumaival (ez lesz az anyag – szellem – fény hármassága).¹⁹ Ez vezet át a fizika második részéhez, amelyet a természet szárazföldjei vagy palotái képviselnek: ennek a feladata a princípiumokból összeálló elsődleges testek (*primordalia corpora*) tulajdonságainak vizsgálata és irányítása.²⁰ Innen jutunk el a fizika utolsó, harmadik részéhez – ez a természet királyságai vagy képei –, amelynek a tárgya a magként szolgáló testek (*seminalia corpora*).²¹ A fizika negyedik részét a mindezen testekből összeálló világ szolgáltatja: ezt nevezzük majd a természet rendszerének (*systema naturae*).²² Ahogy az a megfogalmazásból is kitűnik, a természetfilozófiai területek beosztása – az allegóriákat követve – nem egymástól független területek, hanem egymásra épülnek, így vizsgálatuk sorrendje is meghatározott. De nem mindkét allegória illeszkedik „zökkenőmentesen” ehhez a beosztáshoz: a negyedik részt nem találjuk a második allegóriában, csupán az elsőben lelhető fel – ahogy azt rövidesen láthatjuk, amúgy is ez a rész a legkérdésesebb a bayeri felosztásban. (Mindkét allegória legelső része, a tengeri vihar, illetve a civakodó piactér érthető módon nem alkot külön részt a fizikán belül, és nem sorolható be egyikbe sem: Bayer ezt az első lépést befejezettnek gondolja, ráadásul nem tekinthetjük a fizika részének, hanem csak annak a szükséges előfeltételének, hogy a tudást gazdagító – és keresztény! – természettudományos kutatást tudjunk végezni.)

Noha a fizika felsorolt területei az allegóriát hivatottak magyarázni, maguk is magyarázatra szorulnak, a legelsőt kivéve ugyanis – mely éppen az *Ostium* témája – nem teljesen világos, hogy Bayer mi mindent sorol az egyes területekhez. Szerencsénkre a *Lux mentiumban* is érintette a természetfilozófia felosztását, ami egyszerre segít minket az értelmezésben, és vet föl további kérdéseket. Az első releváns helyen az allegorikus címekkel együtt lényegében ugyanazt találjuk; még ha a két allegória kissé zavarosan egymásra is vetül, szemmel lát-

¹⁹ *Ostium, Prooemium generale*, Not. XI. (4–5).

²⁰ *Ostium, Prooemium generale*, Not. XII. (5–6).

²¹ *Ostium, Prooemium generale*, Not. XIII. (6–7).

²² *Ostium, Prooemium generale*, Not. XIV. (7).

hatólag ugyanarról van szó.²³ Itt már olvashatunk kifejtettebb tartalmi meghatározásokat az egyes területek témáját illetően, azonban még részletesebb leírással találkozunk egy kicsit később a *II. Articulusb*ban, amely a természet- és tapasztalati kutatásban vizsgálandó dolgok listáját tartalmazza. Az ebben előadottak a *Lux mentium* egyébként is sokszor csak felsorolásokkal, meghatározásokkal dolgozó szövegéhez képest is jóval vázlatosabbak, valószínűleg ezért is nevezi őket Bayer egyszerűen hirdetőtábláknak vagy jegyzékeknek (*tabulae*), amelyeket általában további osztályokra (*classis*) bont. Az első *tabula* a természet minden test számára közös princípiumaival, vagyis az anyag – szellem – fény hármasságával foglalkozó területet mutatja.²⁴ A második, az elsődleges testeket (*primordialia corpora*) megjelenítő *tabula* megvilágítja számunkra az *Ostium* leírását: idetartozik az ég alatti és az ég fölötti vizek vizsgálata, a csillagászat, a meteorológia, a természetföldrajz, de idetartozik a három paracelsusi alkímiai elem (só, kén, higany) hatásainak tanulmányozása is.²⁵ Ugyancsak segít a beosztás megértésében a magszerű testeket (*seminalia corpora*) prezentáló harmadik *tabula*, pontosabban annak három osztálya, melyeket Bayer három országnak is hív: az első – igen tágan értve – az ásványokat öleli fel (*regnum minerale*), a második a növényeket (*regnum vegetabile*), a harmadik pedig az állatokat (*regnum animale*).²⁶

Ami viszont fejtörést okozhat az értelmezésben, az a negyedik *tabula*, amelynek a témája: az ember (anatómiai és pszichológiai szempontból), továbbá a legkülönfélébb mesterségek és alkalmazott tudományok.²⁷ A probléma az eddigiek alapján nyilvánvaló. A természettudományok negyedik részét Bayer nemcsak az *Ostium*ban, hanem korábban a *Lux mentium*ban is a „természet rendszerének” nevezte, amely az addigi területek valamiféle szinoptikus szemléletére épül – ezt azonban aligha lehet az antropológiát és mesterségeket mutató negyedik *tabulá*val azonosítani, ráadásul a korábban idézett helyeken semmiféle nyoma nincs az itteni univerzális antropológiának. Ez az ellentmondás egyúttal szépen rámutat arra is, hogy a többihez képest mennyire nehezen megragadható a bayeri felosztás negyedik területe. Az egyik allegória tartalmazza, a másik nem; hol a természet rendszerének nevezi, hol az emberrel összefüggő tudományok és mesterségek csoportjának. A továbbiakban viszont ezeknek a kérdéseknek nem lesz komolyabb szerepük: a negyedik terület ellentmondásossága (vagy kifejtetlensége?), mint azt igyekszem majd bemutatni, a bayeri projekt sietség miatti vázlatossága

²³ *Lux mentium*, Pars. II., Cap. I., Sect. I. Partitio I., Art. VI., §17–§22. (224–226).

²⁴ *Lux mentium*, Pars. II., Cap. I., Sect. I. Partitio II., Art. II., Tab. I. (264–271).

²⁵ *Lux mentium*, Pars. II., Cap. I., Sect. I. Partitio II., Art. II., Tab. II. (272–275).

²⁶ *Lux mentium*, Pars. II., Cap. I., Sect. I. Partitio II., Art. II., Tab. III. (275–282). A korban az ásványtan – növénytan – állattan e hármas tagolása és megnevezése általánosan elterjedt volt, pl. lásd Zemplén 1961. 87.

²⁷ *Lux mentium*, Pars. II., Cap. I., Sect. I. Partitio II., Art. II., Tab. IV. (283–289).

is könnyen magyarázhatja. A *tabulák* tematikailag a comeniusi természetfilozófiai könyvet, a később még részletesebben bemutatandó *Synopsis*t követi, tagolásuk azonban – nem utolsósorban a Comeniusnál hiányzó allegóriának köszönhetően – annál jóval rendszeresebb; emellett Bayer a *Synopsis*tól eltérően²⁸ nem veszi föl természetfilozófiája tárgykörei közé az angyalok vizsgálatát, ehelyett viszont szerepelteti a különböző mesterségeket és alkalmazott tudományokat.²⁹

De vajon a fentieket figyelembe véve csupán arról lenne-e szó, hogy Bayer baconi szellemben programszerűen *in abstracto* különböző részekre osztotta a természet kutatását, és mindezt egy allegóriával fejezte volna ki? Úgy gondolom, hogy nem: tervét nagyon is *in concreto* gondolhatta el, amelynek a *Lux mentium* módszertani bevezetőjéül, a hozzá szorosan kapcsolódó *Ostium* pedig első darabjával szolgálhatott. Véleményem szerint Bayer az előbb részletesen bemutatott kutatási területeknek megfelelően a két művében elkezdett természetfilozófiát hosszú távon egy könyvsorozattá akarta bővíteni – igaz, komoly kétségünk lehet afelől, hogy mennyi anyagot gyűjthetett hozzá, mennyire lehetett meg mindehhez a fölkészültsége. Sokatmondó az *Ostium* egyik megjegyzése, amely közvetlenül az allegóriák után áll:

Ezúttal úgy látszott jónak számunkra, hogy erre a dologra [ti. hogy eljussunk a természet palotájába, és megcsodáljuk a természet festményeit] egyfajta kísérletet tegyünk a következőkben felvázolt *A természet torkolata vagy előcsarnokában*. Amely kísérlet bizony csekély és ígéretünknel is kevesebb – amilyen kétségkívül szokott [az] lenni a dolgok kezdeténél; ebben [a fenn említett műben] kiváltképp az utolsó fő részek csupán címekezt kínálnak, amelyeket *Az elmék fénye* vezetése szerint kell kidolgozni. Ám ez legyen elég jelenleg: ha Isten is úgy akarja, később többet.³⁰

Álláspontom alátámasztására ugyancsak érdemes idézni a *Lux mentium Praefatio isagogicá*jának két passzusát, amelyek már egyértelműen az *Ostium* után íródtak. Az első annak a résznek a folytatása, ahol Bayer arról számolt be, hogy Comenius mely művei kerültek a kezébe; ezt követően ír arról, hogy a *Lux mentium*ban lefektetett módszernek megfelelően fogja kidolgozni a comeniusi elképzeléseket:

²⁸ *Synopsis*, Cap. XI. *De angelis*, 176–184.

²⁹ A comeniusi beosztással való hasonlóságokat, igaz elég pontatlanul fogalmazva, Zemplén is kiemeli, a különbségeket viszont nem, lásd Zemplén 1961. 265–266.

³⁰ „Nobis hac vice placuit aliquod hujus rei facere experimentum in delineato hocce *Naturae ostio seu atrio*. Quod tenue quidem est et voto etiam nostro minus, quale nempe initiis rerum solet; utpote in quo postrema prasertim capita titulos exhibent meros iuxta ductum *Lucis mentium* elaborandos. Ast sufficiat hoc in praesens: plura, si Deus volet, in posterum.” *Ostium, Praefatio* (b7b).

...sőt, saját kísérletünk révén megmutattuk [ti a comenius elképzelést a három princípiumról] *A természet torkolata avagy előcsarnoka* [című könyvünkben]; ennek bemutatása továbbra is szándékunk, ha életet és eszközöket biztosít Isten számunkra, amikor [ezt] más művekben, a természet értelmezésének és irányításának megfelelően kivitelezük.³¹

Az idézetben arról olvashatunk, most kiemelten Comenius *Synopsis*ának további kifejtése kapcsán, hogy Bayer feltett szándéka folytatni, ami korábbi írásaiban megkezdett; a legérdekesebb, hogy ki is emeli, hogy ezt „más művekben” (*in aliis opusculis*) kívánja megtenni. Valamivel később a *Praefatio isagogica*ban mindez még határozottabb körvonalakat nyer:

Hogy ha pedig valaki, aki a tudományok előmozdítására adta magát, további figyelmére fogja méltani e műveinket [ti. az *Ostiumot* és a *Lux mentiumot*], annak szándékát készségesen nem hagyjuk cserben – amennyiben erről biztos jellel meggyőződünk – és gondot fogunk arra fordítani, hogy részint *Az elmék fényét* teljesebb és gazdagabb formában, részint a fizika többi részét, úgymint *A természet szárazföldjei avagy palotáit*, *A természet országai avagy táblaképeit* és *A természet világa avagy rendszerét* – a módszerünk által részletesebben kifejtett *A természet torkolatával* együtt – nyilvánosságra hozzuk.³²

Bayer előbbi kijelentései könnyen értelmezhetőek úgy, hogy saját allegorikus fizikabeosztását követve addigi műveit további kötetekkel akarta folytatni, vagy legalábbis úgy érezte, hogy lerakta annak a természetfilozófiának az alapját, amelyet a kortársai immár tovább bővíthetnek.³³ Mégis azért látom valószínűbbnek, hogy

³¹ „...imo vero experimento nostro proprio in OSTIO seu ATRIO NATURAE demonstravimus; demonstraturi porro, si vitam et media concesserit Deus in aliis opusculis ad naturae interpretationem et administrationem facientibus.” *Lux mentium, Praefatio isagogica*, Phaen. XI. §10.

³² „Quod si vero quispiam rei literariae promovendae studiosus dignatus fuerit haecce nostra ulteriores cura sua, hujus instituto, si modo certo indicio constiterit nobis, promptitudine nostra haud deerimus dabimusque operam, ut et hanc Mentium lucem pleniorem ac nitidiorem, et reliquas physicae partes utpote CONTINENTES sive PALATIA NATURAE, item REGNA seu TABULATA NATURAE, necnon ORBEM seu SYSTEMA NATURAE, cum ATRIO NATURAE plenius depicto, methodo nostra publicae exponamus luci.” *Lux mentium, Praefatio isagogica*, Phaen. XII. §5.

³³ Felber megjegyzi, hogy Bayer nem váltja be az *Ostium* címéhez fűzött ígéretét, de – Felber figyelemre méltó értelmezése szerint – nem is kellett, hiszen Bayer úgy gondolhatta, hogy ehhez több kutató ember együttműködése szükséges (Felber itt a *Lux mentium*nak pusztán a címére hivatkozik), lásd Felber 1958. 75. Másfelől – ismét csak Červenka nyomán – azt feltételezi, hogy Bayer tervei között szerepelt munkásságának a pszichológiára, metafizikára, etikára, politikára és gazdaságtanra is kiterjedő folytatása, lásd Felber 1958. 87. Felber (és Červenka) a véleményét valószínűleg a *Lux mentium*

Bayer saját megírandó és összefüggő tervezetével állunk szemben, mert máskülönben nehezen magyarázható a körülményes allegória bevezetése; ráadásul az allegória különböző részei a napvilágot látott két értekezéshez hasonlóan mindig kapitálissal (esetleg kurzívval) vannak szedve, könnyen érthetjük tehát őket megírásra váró könyvek címeiként.

A *Lux mentium*ból vett előbbi idézet ezenfelül rávilágít arra is, hogy miként viszonyult a két műhöz szerzőjük. Az *Ostium*nak már a címe is hangsúlyozza, hogy alaprajzszerűen, előrajzszerűen felvázolt (*ichnographice delineatum*) írás: ennek ígéri Bayer egy részletesebben előadott (*plenius depicto*) változatát. (Azt se feledjük, hogy Bayer a *Lux mentium*ot is rövid időn belül legalább egyszer kibővítette!) Ezek a megfogalmazások nem magyarázhatók a kor nyomtatványainak szokott szerénykedésével: ahogy haladunk előre az *Ostium*ban, úgy lesz egyre vázlatosabb. A könyvben az általános bevezetés és a princípiumokat önmagában tárgyaló első három fejezet alapos kifejtést kapott, ha pedig – általában a fejezet vége felé – az axiómáknál el is maradnak a kifejtések, arra egyszerű magyarázattal szolgálhat, hogy azok beláthatóak a korábbi axiómák kifejtései alapján. Ezzel szemben a nyolcadik fejezettől a kifejtés nélküli axiómák száma folyamatosan növekszik, ezzel párhuzamosan pedig lényegesen lerövidülnek a fejezetek is.

Összefoglalva a fentieket: a *Lux mentium* és az *Ostium* két egymáshoz szorosan kapcsolódó mű, melyek közül – a későbbi kiadása ellenére – egész biztosan az előbbi íródott korábban. Emellett mindkét könyvben találunk arra utaló megjegyzéseket, hogy Bayer egy teljes természetfilozófiai rendszer kifejtését tűzte célul maga elé. A következő részben azt vizsgálom meg, hogy Bayer miként viszonyul Baconhoz és Comeniushoz, és miként egyezteteti össze a természettudományos kutatásban lévő eltérő módszertanukat.

3. Bayer eklekticizmusa: Bacon és Comenius között

Bármelyik Bayer filozófiai értekezéseit akár csak érintő magyar nyelvű könyvet is ütjük föl, egészen biztos, hogy meg fogja nevezni azt a két gondolkodót, akiknek a legnagyobb hatását fellelhetjük bennük: Francis Baconot és Iohannes Amos Comeniust (Jan Amos Komenský). Ez már a hivatkozásoknál is világossá válik. Szerzők említésével ugyanis leginkább a *Lux mentium Praefatio isagogicájában* találkozunk, a művek fő részében csak elvétve, a konkrét művek említésénél, szövegszerű idézésénél pedig még rosszabb a helyzet, Comenius és még inkább Bacon viszont kivételt jelentenek ez alól. Érdekes – és hálás – téma lenne annak

tabuláira alapozza, mindenekelőtt a negyedikre, felvetésüket azonban nem tartom valószínűnek: szemben ugyanis a természetfilozófia további bővítésének az emlegetésével, semmilyen konkrét nyomát nem találhatjuk a művekben egy ilyen, más filozófiai diszciplínákra is kiterjedő konkrétabb tervezetnek.

a historiográfiai elemzése, hogyan mutatják be és miként értékelik a két példakép jelenlétét a bayeri életműben, ettől azonban most eltekintek, csupán néhány rövid, de lényegi észrevételt tennék. Ahogy azt az előző fejezetben igyekeztem részletesebben bemutatni, a bayeri művek szerves egységet alkotnak, aminek le kell csapódnia filozófia(történet)i interpretációjukban is. Óvakodni kell például olyan leegyszerűsítő megközelítéstől, hogy a *Lux mentium*ban Bacont, az *Ostium*ban pedig Comeniust követi, ennek megfelelően úgy képzelve el Bayer rendszerét, hogy a módszertan Bacontól, a természetfilozófiai tartalma pedig Comeniustól származik. Mivel Bacon legfontosabb elgondolásai, amelyeket Bayer elfogad és alaposabban kifejti,³⁴ eleve a metodológiára irányulnak, így nem meglepő, hogy ezekkel elsősorban a módszertani tematikájú *Lux mentium*ban találkozunk. Comenius hatása azonban jóval túlmutat a fizika mint tudományterület felosztásának vagy egyes természetfilozófiai gondolatoknak az átvételénél, Bayer ugyanis a szemléletmódját is magáévá teszi – és semmi másban nem lappang nagyobb filozófiai veszély rendszere számára, mint hogy ezt a baconi elgondolásokkal együtt teszi meg. Ahhoz viszont, hogy ez érthetővé váljon, röviden ismertetnem kell Comenius fizikájának módszertanát, illetve azt a tágabb szellemi környezetet, amelybe vállalkozása elhelyezhető.

Bár Comenius elsősorban pedagógiai elképzeléseinek köszönhetően ismert, termékeny munkássága magában foglal egy szorosabban vett természetfilozófiai értekezést: ez a *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis* (Az isteni fény szerint megújított fizika szinopszisa), amely először 1633-ban jelent meg Lipcsében, Gotofredus Grossius nyomdájában.³⁵ A *Synopsis* már a *Praefatió*ban világosan deklarálja a célját: a pogány arisztotelianus filozófiával – és így áttételesen a katolikus skolasztikával – szemben egy genuin keresztény természetfilozófiát kíván megalkotni. Ezzel a szándékával Comenius egy 16. századra visszanyúló, de igazi virágkorát a 17. században élő eszmei irányzathoz, a mozaizmushoz kapcsolódik. A mozaistákat már a 17–18. században olyan önálló csoportnak tekintették, akik nemcsak a klasszikus, antik eredetű filozófiai iskoláktól, hanem a moder-

³⁴ Itt mindenekelőtt a valódi indukció természetkutatásban betöltött nélkülözhetetlen szerepére (*Lux mentium*, Pars II., Cap. I. *De inductione Verulamiana* [138–330]), ehhez kapcsolódóan a ködképekre (*Lux mentium*, Pars II. Cap. I. Sect. I. Part. I. §2–§21 [140–150]), továbbá a természet értelmezésének és irányításának (*interpretatio et administratio naturae*) lényegi összetartozásának a programjára (*Lux mentium*, Pars II., Cap. I. Sect. III. Part. II. *De adjumentiis praxeos, pro futura problematum confectione et tractatione* [319–325]; *Ostium, Prooemium generale*, Not. I–X. [1–4]) kell gondolnunk.

³⁵ Ezt a kiadást számos másik, különböző helyeken kiadott követi, sőt 1651-ben még az angol fordítása is megjelenik (*Naturall Philosophie Reformed by Divine Light: Or, A Synopsis of Physicks*. London, Robert and William Laybourn, 1651); a mű kiadásaihoz részletesen lásd Blair 2000. 39, 14. l.j. Én az 1643-as amszterdami kiadást használtam (így erre is hivatkozom), amelynek kiadója Johannes és Jodocus Jansonius volt.

nektől (pl. Descartes), a kor szinkretistáitól és teozófusaitól is jól elkülöníthetők.³⁶ A mozaisták legfontosabb sajátossága a természetfilozófia és a kinyilatkoztatás összeegyeztetésére való őszinte törekvés, pontosabban fogalmazva az, hogy a Bibliát felhasználják a természettudományos kutatásban. Lényeges viszont, hogy a szent szöveg értelmezését nem szimbolikus úton gondolták véghezvinni, hanem éppen azzal szemben állva, a szó szerinti jelentéséből kiindulva³⁷ – mindezek után kevésbé meglepő, hogy a mozaizmus képviselői nagyobb részt protestánsok voltak, bár a jezsuita Benito Pereira személyében katolikus oldalról is volt támogatója.³⁸

Comenius tehát azzal az előfeltevéssel fogalmazza meg saját módszertanát, hogy a Biblia szó szerinti olvasata juttat el minket természetfilozófiai belátásokhoz. Ennek megfelelően írja azt, hogy természet kutatásának három forrása van: az érzékelés (*sensus*), az értelem (*ratio*) és a Szentírás (*Scriptura*). Az érzékelés juttat minket a legevidensebb igazságokhoz; nyilvánvaló tévedéseit – mint amilyenek például az optikai csalódások – az értelem segítségével tudjuk kiküszöbölni, a Szentírás pedig abban segít, ami az érzékelés és az értelem korlátain túl helyezkedik el.³⁹ Ebből adódóan a Bibliában foglaltak nem pusztán az üdvözülésünkre vonatkozóan látnak el fontos tudnivalókkal, hanem, ha értő módon olvassuk a teremtett világhoz kötődő leírásokat, akkor a természettudományos ismereteinket is gyarapítják, mindenekelőtt olyan területen, ahol sem az érzékelés, sem az értelem nem igazít el bennünket.⁴⁰ A *Synopsis*ban ez nem más, mint a végső alkotóelemek a megismerése: Comenius a *Genesis* első fejezetét kommentálva jut el az anyag (*materia*), szellem (*spiritus*) és fény (*lux*) triászához,⁴¹ hogy azután, olykor más bibliai szöveghelyeket is bevonva, számba vegye legfontosabb tulajdonságaikat.⁴²

³⁶ A mozaisták korai említéseinek részletes összegyűjtését lásd Ahrbeck 1958. 1047–1048.

³⁷ Lásd Blair 2000. 54.

³⁸ Lásd Blair 2000. 50. Blair fontos tanulmányában rámutat arra is, hogy a mozaisták két szélsőséges álláspontra – a filozófia teológiától való teljes függetlenségére (Pietro Pomponazzi), illetve a filozófiát megszüntetni akaró teológiára (Daniel Hofman) – akartak választ adni a genuin keresztény filozófia kidolgozásával, lásd Blair 2000. 47–50. Comeniusnál és Bayernél ez csap át már a (katolikus) skolasztikával és a pogány filozófusokkal szembeni ellenállásba.

³⁹ *Synopsis, Praefatio*, a5b–a8a.

⁴⁰ *Synopsis, Praefatio*, a8a–a10a.

⁴¹ *Synopsis, Cap. I. Idea mundi creandi et creati*, 7–14. Az alapelvek és azok legfontosabb tulajdonságai mellett Comenius a teremtés első napjánál az „In principio creavit Deus coelum” (*Gen* 1, 1) kijelentésben felfedezni véli a mennyek és az angyalok teremtését, a harmadik napjánál (*Gen*, 1, 6–10) pedig a négy elemét (*aether, aër, aqua, terra*). Az előbbi valószínűleg maga is vitathatónak érezhette, ugyanis a fejezet végén egy külön appendixben tér vissza az angyalok teremtésére.

⁴² *Synopsis, Cap. II. De visibilibus mundi principiis: materia, spiritus, et luce*, 16–29.

Mint az látható, a comeniusi keresztény filozófia – a princípiumok tekintetében mindenképp – egzegézissé vedlik át.⁴³

Visszatérve Bayer természetfilozófiájához: az *Ostium* alapvetően átveszi Comenius természetfilozófiájának beosztását, és ezzel együtt annak tartalmát is. Az viszont talán meglepő lehet, hogy ugyan (elszórtan) hivatkozik Comeniusra, de még csak nem is rekapitulálja röviden, hogy miként juthatunk el a princípiumok hármához a *Genesis* alapján. Ennek, úgy vélem, megvannak a maga okai. Az egyik, hogy Bayer tervezett fizikája, mint láhattuk, „földről” nyitott, azonban „alulról” zárt: az allegóriákat követve sem a tenger, sem a köztér nem része filozófiai projektjének, hiszen fölfogása szerint a régi, pogány kötődésű (mindenekelőtt: az arisztotelianus gyökerű skolasztikus) természetfilozófiát már legyőzték a megfelelő emberek, és – ha ezt Bayer nem is mondja ki nyíltan, de hallgatólagosan mindenképp bele kell értenünk – már lerakták az alapjait egy új, keresztény természetfilozófiának is. Nincs oka tehát annak, hogy akár a megújítást szolgáló módszertanon, akár az új fizikai alapelveken változtatni kellene. Az alapvető fogalmi keret elfogadása azonban nem másolást jelent: Bayer nem követi szolgáian Comeniumot minden ponton, hanem miközben kibontja a *Synopsist*, kreatívan átdolgozza, módosítja azt.⁴⁴ Csak részletekbe menő összehasonlítás tudja feltárni a két gondolkodó elképzelései közötti eltéréseket – erre azonban most nincs lehetőségem. Ezek meglétét csupán egy apró terminológiai különbségen szemléltetném, amely mögött mégis komoly filozófiai megfontolás húzódik meg.

Bayer a három princípium közül az elsőre sehol sem a comeniusi *materiát* használja, hanem következetesen a saját *massa* („tömeg”) kifejezését, amire az *Ostium* egy passzusa adja meg a választ véleményem szerint.⁴⁵ Itt először is azzal a központi gondolattal találkozhatunk, hogy a *massa* alapul szolgál minden természeti dolognak, amelyek a szellem és a fény hozzákeveredése révén jönnek létre. A természeti világban ez alól egyedül az ember jelent kivételt, akinek a három előbbi komponens mellett van egy negyedik sajátos privilégiuma (*privilegium speciale*): az értelmes lélek, amely közös bennünk az angyalokkal. Bayer úgy folytatja, hogy az embernél viszont – és ezt valószínűleg kiterjeszthetjük minden

⁴³ Blair éppen a *Synopsis* bevezetőjében megnevezett példaképeket vizsgálva vonja le azt a következtetést, amelyet mi is megtehetünk a fentiekből: a mozaista fizika komoly hasonlóságot mutat a reneszánsz Biblia-kommentárokkal; a legfőbb különbséget Blair abban látja, hogy a mozaisták célja, hogy a Bibliából filozófiai igazságokhoz jussanak inkább, mint történeti tudáshoz vagy vallási interpretációknál használható szövegösszefüggésekhez, lásd Blair 2000. 53–54.

⁴⁴ Ebből a szempontból a véleményem azonos Bruckerével, aki szerint Bayer követte Comeniumot a természet alapelveinek a kibontásánál, mégis úgy, hogy sok dolgot megújított, és a természettudomány rá jellemző építményét alkotta meg. („Secutus autem et in principis rerum naturalium explicandis Comenium, ita tamen, ut multa innovaret, et proprium sibi doctrinae naturalis aedificium construeret.”) Lásd Brucker (IV) 1743. 633.

⁴⁵ *Ostium*, Cap. I., Ax. VI. (42–51).

más élőlényre – nincs esszenciális rész, emberi mivolt. Szerinte az esszencia (etimologikusan: „valaminek lenni”, „mivolt”) a természetben pusztán egy akcicens, egyfajta adott minőség, de a három komponensből álló testen és az értelmes lelken kívül nem tekinthető önálló szubsztanciának. Az előbbi kettőt ugyanis a természet és a Szentírás megerősíti, de – a latin szavakat idézve – a *materiát* és a *forma substantialist* nem: ezek feltételezése már nem szükséges a természeti jelenségek magyarázatához, a létezőket pedig a szükségesen túl nem kell szaporítani. Bayer ugyan nem reflektál rá, a leírásából viszont kiderül, hogy miért nevezi az anyagot *materia* helyett *massának*. Az eredeti comeniusi terminus ugyanis azt a veszélyt rejti magában, hogy visszacempészi a fizikába az arisztotelianus *materia – forma substantialis*-megkülönböztetést: ahhoz viszont, hogy a pogány tévelygésektől megszabaduljunk, még a terminológiát is meg kell tisztítani az erre utaló elnevezésektől.⁴⁶ A teljesség kedvéért ugyanakkor meg kell említeni azt is, amit az *Ostium* ebben a szövegrészben még hozzátesz: a *materia* korábbi fölfogása egyedül a fizika területén tartható károsnak, de a neki megfelelő helyen, vagyis a logikában (mint a kijelentés alanya) és a metafizikában (mint az a dolog, ami minden számára közös) továbbra is használható.

A tartalmi összehasonlításnál érdekesebb most számunkra, ha a *Lux mentiumot* és az *Ostiumot* módszertani szempontból vetjük össze a *Synopsisszal*, hiszen – mint azt már többször említettem – Bayer nemcsak Comenius természetfilozófiai tanítását veszi át, hanem az ahhoz kapcsolódó módszertant is, amely a természet és a Biblia együttes vizsgálatán, a Bibliának a természetkutatás releváns forrásaként való használatán alapul. Pontosabban mondva: a mozaista megközelítést is átveszi, ugyanis nagyon fontos ismét hangsúlyoznunk, hogy Bayer Bacon és Comenius metodológiai gondolataira – az előbbinek a *Lux mentiumban* meglévő kétségtelenül nagyobb szerepe mellett – *egyszerre* akar építeni. Csakhogy így első ránézésre kibékíthetetlen ellentét kerül filozófiai rendszerébe. Bacon, amikor a Bayer által alaposan olvasott *Novum Organum* első részében végigveszi a ködképeket (*idola*), a legutolsónak tárgyalja a színház ködképeit (*idola theatri*).⁴⁷ A ködképek e fajtája a törzs, a barlang és a piac ködképeihez képest eltérő, ugyanis szemben a másik hárommal nem az emberi értelemmel együtt születtek és nem is a szocializáció eredményeként gyökereztek meg benne, „hanem teljes egészében elméletek meséiből és bizonyítások fonák törvényeiből támadtak és jutottak be-

⁴⁶ Igaz, magyarázat nélkül, de hasonlóképpen értelmezi Brucker a terminológiai váltást („Et materiam quidem, ut Peripateticum vocabulum vitaret, massam Mosaicam vocavit...”), lásd Brucker (IV) 1743. 633. Felber magyarázata eltér ettől, azonban kevésbé tartom valószínűnek. Szerinte, mivel mind a szellem, mind a fény anyagi természetű, így – Istenen és az emberen kívül – az egész világ materiális: ezért nevezi az anyagot *massának*, lásd Felber 1953. 121, 408. vj.

⁴⁷ *Novum organum* I, LXI–LXVII.

lénk”.⁴⁸ A színház ködképei lényegében azok a filozófiai elméletek, amelyek már egy megcsontosodott módszertannal dolgoznak, és ez a módszertan – a felülvizsgálat hiányában – eltéríti az embert a megismeréstől. Bacon a színház ködképeinél a hamis filozófia három csoportját különíti el, a szofisztikus (Arisztotelész), az empirikus (alkimisták, esetleg William Gilbert) és a babonás filozófiát (Püthagoras, Platón).⁴⁹ Ezek közül a harmadik csoportba sorolja Bacon azokat a – pontosan meg nem nevezett – kortársait is, akik a hit és az Isten iránti tiszteletük miatt a tudományos kutatásba belekeverték a teológiát és a hagyományokat:

Legnagyobb könnyelműséggel erre a hiábavalóságra adták magukat néhányan a modernek közül azzal, hogy a *Genesis* első könyvében, Jób könyvében és a Szentírás más részeiben próbálták megalapozni a természetfilozófiát „az élők között holtakat keresve” [Lk 24,5]. Ezt a hiábavalóságot annál is inkább szükséges megakadályozni és megzabolázni, mert az isteni és emberi dolgok összevegyítéséből nemcsak képzelődéseken alapuló filozófia, hanem eretnek vallás is származik. Ekképp mindössze annyi az üdvös, ha józan ésszel csak azt adjuk a hitnek, ami az övé.⁵⁰

Bacon tehát a mozaista vállalkozásról is lesújtó kritikát fogalmaz meg, de Bayer mentségére legyen mondva, nem egyedül neki nem tűnt föl ez a *Novum organum* olvasása közben. Comenius a *Synopsis* előszavában, amikor fősorolja, hogy kik gyakoroltak rá nagy hatást, külön elismeri Bacon *Instauratio magná*ját, de felpanaszolja, hogy hiába kínálta Bacon „valóban igaz kulcsát a természetnek” (*clavem quidem naturae veram exhibere*), legfeljebb néhány példával mutatta meg, hogy miként lehetne feltárni a titkait.⁵¹ Ahogy Blair is kiemeli, Comenius elhatárolja magát Bacontól, mindenekelőtt ama véleménye miatt, hogy le kell mondani addig az axiómákról és a módszerről (*qui ab axiomatibus et methodo ... abstinendum esse censet*), amíg minden természeti dologról nincs teljes indukció, szerinte ugyanis a kinyilatkoztatás gyorsabb megismeréshez vezet.⁵² Ugyanakkor Comenius nem reflektál külön arra, hogy Bacon határozottan elutasítja a Szentírásnak a természetkutatásban történő bármilyen hasznosítását.

⁴⁸ „... ex fabulis theoriarum et perversis legibus demonstrationum plane indita et recepta.” *Novum organum* I, LXI.

⁴⁹ „... philosophia falsa, genere triplex sit: sophistica, empirica et superstitiosa.” *Novum organum* I, LXII.

⁵⁰ *Novum organum* I, LXV.

⁵¹ *Synopsis, Praefatio*, a4b.

⁵² *Synopsis, Praefatio*, b4a. Lásd Blair 2000. 41–42. Blair ugyan idézi a fenti szöveg-helyet a *Novum organum*-ból, de csak annak a szemléltetésére, hogy Comenius és Bacon a hasonló céljaik ellenére szellemileg mennyire külön utakon jártak. Ezzel szemben annak, hogy Comenius nem tér ki külön a baconi *philosophia superstitiosa*sára, Bayer szempontjából én sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonítok.

Bayer tulajdonképpen elfogadta Bacon felhívását, hogy új, a dolgok valódi természetét leíró fogalmakat és axiómákat kell keresni, és teljesíteni is vélhető, amikor az *Ostiumot* új természetfilozófiai fogalmak és axiómák szerint építette föl. Ennek a fogalmi-axiomatikus kifejtésnek az elméleti alapjait a *Lux mentiumban* rakta le; ehhez nézzük meg az axiomatikus módszer következő rövid összefoglalását:

Akármi is lett idáig előadva, [...] az mind arra mutat, hogy az értelmet a dolgok valódi [i] fogalmaival, avagy felfogásaival és meghatározásaival töltjük meg és lássuk el, amelyekből valódi [ii] axiómák, avagy teoreémák képesek származni, továbbá gyakorlatban használható [iii] problémák.⁵³

A szövegrészlet három központi fogalmát a *Lux mentium* a második részében külön *partitió*kon belül tárgyalja,⁵⁴ de az értekezés első részében is találunk ezekhez kapcsolódó szöveghelyeket. Bayer külön kiemeli, hogy a fogalmakat nem logikai, hanem elmefilozófiai értelemben kell venni: ezek azok, amelyeket a logikusok elsőnek neveznek, azaz a dolgok valódi felfogásai (*eas notiones, quas logici vocant primas, id est, ipsos rerum conceptus reales*). A fogalmak szolgálnak kiindulópontul az axiómáknak, amelyek hitelre méltó nézetek (*sententiae fide dignae*), és ezek pedig lehetőséget teremtenek arra, hogy a gyakorlat szempontjából is használható problémákat fogalmazzunk meg. A mozaista természetfilozófiát illetően a dolog azon fordul meg, hogy miben gyökerezik a *fides*. Az embertől származó nézeteknek csak emberi hitelt, megbízhatóságot (*fides humana*) tulajdoníthatunk, és ezeket csak abban az esetben fogadhatjuk el, amennyiben azok magának az adott dolognak a természetén alapulnak (*in quantum in ipsa rei natura fundantur*) – ennek a bizonyításához van szükségünk a „verulami indukcióra”. Isten kijelentéseivel viszont isteni hitelt, megbízhatóságot (*fides divina*) jár együtt, vagyis elegendő pusztán az autoritás, hogy elfogadjuk azokat a nézeteket, amelyek a Szentírásban lelhetők fel.⁵⁵ Bayer számára ez a distinkció teremt meg az alapot, hogy Bacon szellemében fogalmak és axiómák

⁵³ „Quaecumque tradita sunt hactenus, ... eo tendunt omnia, ut intellectum veris rerum notitionibus seu conceptibus ac definitionibus inbuamus ac instruamus, ex quibus fieri queant axiomata seu theoremata vera, necnon problemata practibilia.” *Lux mentium*, Pars II., Cap. I., Sectio IV., Part. I. *De modo eruendi et conficiendi veras rerum notiones seu conceptus ac definitiones* §1. (326).

⁵⁴ (i) *Lux mentium*, Pars II., Cap. I., Sectio IV., Part. I. *De modo eruendi et conficiendi veras rerum notiones seu conceptus ac definitiones* (326–331); (ii) *Lux mentium*, Pars II., Cap. I., Sectio IV., Part. II. *De modo conficiendi axiomata seu theoremata seu canones* (331–333); (iii) *Lux mentium*, Pars II., Cap. I., Sectio IV., Part. III. *De modo formandi et pretractandi problemata practibilia* (333).

⁵⁵ Vö. *Lux mentium*, Pars I, Cap II., *Oeconomia*, Membr. III. *De via cognitionis*, §47–53. (99–100).

formájában bontsa ki Comenius vázlatos keresztény filozófiáját. Véleményem szerint pontosan az isteni autoritás megbízhatóságával magyarázható az is, hogy az *Ostiumban* egyedül az általános bevezetőben találunk a fogalmak és az axiómák után külön a problémáknak szentelt részt, míg ez a továbbiakban elmarad: a *fides divina* a Bibliában csak a végső anyagi princípiumokra vonatkozó fogalmakat és a belőlük levonható axiómákat teszi lehetővé, de bizonyossága kizárja, hogy ezeken fölül bármilyen gyakorlati problémát megfogalmazhassunk. Bayer Comeniustól eltérően tehát nem kommentárt ír a *Genesishez*, hogy az alapján vezesse le az alapelveket, de nem is parafrázeálja azt (továbbá az értekezés terjedelméhez képest meglepően kevésszer idéz a Bibliából); ehelyett – igaz, a már mások által levezetett – mózesi princípiumok tárgyalásának olyan fogalmi-axiomatikus módját választja, amely a szemében a saját *Lux mentiuma* – és így közvetve a *Novum organum* – módszertani elvárásainak felel meg.⁵⁶ Így válik Bayernél a comeniusi *philosophia superstitiosa* baconi *philosophia Christianává*.

Irodalom

- Ahrbeck, Hans 1958. Einige Bemerkungen über „Mosaische Philosophen“ des 17. Jahrhunderts. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, 7/5. 1047–1050.
- Blair, Ann 2000. Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance. *Isis*, 91/1. 32–58.
- Brucker, Jacob 1743. *Historia critica philosophiae (Tomus IV)*. Lipsiae, apud Bernh. Christoph. Breitkopf.
- Erdélyi János 1981. *Filozófiai és esztétikai írások*. Sajtó alá rendezte: T. Erdélyi Ilona; a jegyzeteket írta: T. Erdélyi Ilona és Horkay László. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Felber, Stanislav 1953. *Ján Bayer, slovenský baconista XVII. storočia*. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie Vied.
- Hörk József 1896–1887. *Az eperjesi ev. ref. collegium története I–III*. Kassa, Bernovits Nyomda.
- Mátrai László (vál., bevezetés és jegyzetek) 1961. *Régi magyar filozófusok (XV–XVII. század)*. Budapest, Gondolat.
- Mészáros András 2000. *A filozófia Magyarországon*. Pozsony, Kalligram.
- Mészáros András 2003. *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*. Pozsony, Kalligram.
- Waczulik Margit (szerk.) 1984. *A táguló világ magyarországi hírmondói (XV–XVII. század)*. Budapest, Gondolat.
- Zemplén Jolán, M. 1961. *A magyarországi fizika története 1711-ig*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

⁵⁶ Azt, hogy Comenius gondolatait, bár elfogadja, mégis a saját *Lux mentiumát* közvetve mutatja be, maga Bayer is kiemeli a már többször hivatkozott részben, lásd *Lux mentium, Praefatio isagogica*, Phaen. XI. §10.

SIMON JÓZSEF

Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar Filozófia Tanszék
Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet

Kartezianizmus és természetjog

Két filozófiai paradigma viszonya a kora újkori magyar filozófia történetében*

1. Bevezetés

Jelen tanulmány Apáti Miklós (1662–1724) és Bethlen Miklós (1642–1716) egy-egy művének bemutatása alapján tesz kísérletet annak felvázolására, hogy milyen formában jelentkeznek a természetjogi tradíció és a kartezianizmus témáinak összefonódása a magyar filozófia történetében a 17–18. század fordulóján.¹ Apáti Amszterdamban 1688-ban publikálja *Vita Triumphans civilis* című művét (Apáti 1688), míg az 1704 nyarán felségárulás vádjával bebörtönzött Bethlen Miklós 1708 májusában, az eszéki vár rabjaként veti papírra a később 1708 és 1710 között bécsi fogsága alatt született *Önéletírásának Előljáró beszédét*. Az utóbbi mű a 18–19. század folyamán főúri, majd irodalomkedvelői és -szervezői körökben hagyományozódott kéziratos formában (részletek: Tóth 2016 és Simon 2016), mígnem Szalai László 1858-ban és 1860-ban kiadja nyomtatva is (Bethlen 1858/1860).

Két előzetes megjegyzést kell tennünk a források analízise és kontextusba helyezése előtt. Egyfelől: a nemzetközi kora újkori filozófiatörténet-írás számára sem létezik a természetjogi gondolkodás és a kartezianizmus közötti viszony elfogadott értelmezése – nincs kanonikus nézet a két tradíció egymáshoz való viszonyáról. Részletesebb elemzések nélkül annyit mondhatunk, hogy Hugo Grotius (1583–1645) a kései reneszánsz szkepticizmusának és pusztán komparatív társadalomleírásának kontextusában alkotja meg elméletét az önérdekkövetés és a szociabilitás antropológiai mozzanatairól, mely elmélet képes volt alternatívát nyújtani a kései reneszánsz relativizmusával szemben (Tuck 1983); 1625-ben, amikor Grotius Párizsban publikálja *De jure belli ac pacis* című korszaknyitó művét, Descartes még első jelentős munkáját sem fejezte be: a *Regulae* 1629 körülre tehető végleges szövegét egyébként is a szerző halála után

* A tanulmány elkészítését *A magyar filozófia története a korai újkorban (1570–1710)* című OTKA-projekt támogatta (NKFIH-OTKA 137963).

¹ A tanulmány keretein belül csak a két szerző néhány gondolatmenetének rövid összefoglalására vállalkozhatom, részletesebb elemzésekhez lásd Simon 2022a és Simon 2022b.

publikálják (Descartes 1629/1701). Thomas Hobbes ismeret- és nyelvelmélete szorosan összefonódik a természetjogi elmélet nyelvén megírt szerződéselméleti koncepciójával (Pettit 2008), ám a teoretikus alapok karteziánus volta meglehetősen vitatott. A természetjogi tradíció harmadik nagy alakja, Samuel Pufendorf (1632–1694) kifejezetten érzékeli e tradíció és a karteziánus gondolkodás egymásra vonatkoztatásának hiányát. Az 1672-es fő mű éppen ezért az „első filozófia” kortárs művelőire utal (Pufendorf 1998. 13), akik jelentős eredményeik mellett elhanyagolták a társadalmi – civil-morális – entitások értelmezését; ám a német gondolkodó gyorsan maga mögött is hagyja a karteziánus gondolkodás problémáit. Bár a több mint ezeroldalas *De jure naturae et gentium* néhol ugyan utal Descartes-ra – főként *A lélek szenvedélyeire* (Descartes 1651) –, ám e pillanatnyi hivatkozások eltűnnek a monumentális elméletben működő hallatlan gazdag eszmetörténeti hatásmechanizmusok között (Grotius–Hobbes, epikureizmus, római–germán jog, neoplatonizmus stb.).

Másfelől arra kell felhívnom a figyelmet, hogy Apáti és Bethlen számára mindkét tradíció problematikus. Apáti Descartes filozófiájának azt a formáját tartja szem előtt, melyet a szakirodalomban misztikus karteziánusnak elkönyvelt Pierre Poiret (1646–1719) fejt ki részint eltávolodva mesterétől. Bethlen kiindulópontja a társadalmi-nyilvános nyelvhasználat kérdésében a nyelvi megnyilvánulások tudatos-transzparens voltáról alkotott descartes-i tézis – a korban már széles körben osztott – kritikája (Simon 2017). Másfelől: Apáti Pufendorf-értelmezése olyan forrásokra támaszkodik, melyek arra tesznek kísérletet, hogy áthangolják a *De jure naturae et gentium*ban a német gondolkodó által a grotiusi elmélettel szemben megfogalmazott kritikai attitűdöt. E szempontból Bethlen ismét nagyobb távolságot tart a szóban forgó gondolkodói hagyománytól: annak ellenére, hogy az 1708-ban keletkezett *Előljáró beszédben* pufendorfi terminológiát fedezhetünk fel, Bethlen teljesen lemond arról, hogy a társadalmi érdek követésére vonatkozó normativitást természetjogi alapon közelítse meg. Ez ismét csak összhangban van azzal a nyugat-európai tendenciával, mely a kezdődő ipari forradalom társadalmát az egyéni cselekvők dinamikus önértékesítésének tereként értelmezi, elveszítvén a bizalmat a normakövetés bármely természetes-morális alapjával szemben.

Bethlen 1642-ben születik Nagybúnon a Bethlenek ősi nemesi birtokán, jól ismert és nagy politikai hatalommal rendelkező *főnemesi* családban. Amikor Apáti 1662-ben megszületik Debrecenben egy felső-középosztálybeli *polgári* család sarjaként² – édesapja néhány évig még városi főbíró is volt –, akkor Bethlen már a németalföldi Leiden város egyetemének hallgatója – ugyanezen évben jelenik meg itt Leidenben posztumusz Descartes *L'Homme* című, az emberi test mechanikus működését leíró kéziratban maradt művének latin verziója

² Az életrajzi adatokra lásd Bán 1958, további források ugyanitt.

(Descartes 1662). Apáti 1685-ben iratkozik be a leideni egyetemre, majd 1689 őszéig marad Hollandiában – az 1688-as év nagy részét Amszterdamban töltve. Bethlen ez idő szerint Erdély török uralom utáni jogi-politikai-gazdasági helyzetének rendezésével van elfoglalva – politikai célkitűzése szerint a Habsburg Birodalmon belül megvalósítható egy gazdaságilag prosperáló és jogilag rendezett erdélyi tartomány. Bethlen ebbéli reménye 1704-re szertefoszlik, politikai orientációjában Bécs mellett megjelenik Berlin. Amikor Bethlent egy politikai röpirat (Bethlen 1704, modern fordítása: Bethlen 1924, értelmezése legújabbban: Gebei 2020) miatt felség sértés vádjával letartóztatják 1704 kora nyarán Nagyszébenben, akkor Apáti már Felső-Magyarország kisebb-nagyobb településeinek végzi prédikatori hivatását – elszakadva a hazai kulturális és politikai élettől. 1708-ban Bethlent Nagyszébenből Bécsbe szállítják, május-június hónapok öt hetét Eszéken tölti: itt írja meg az *Előljáró beszédet*. Bethlen 1716-ban Bécsben bekövetkezett halálát Apáti nyolc évvel éli túl: Debrecenben hunyt el 1724-ben.

2. Apáti

A *Vita triumphans civilis* első látásra más művekből vett szövegrészletek kompilációja. Apáti műve 29 szekciót tartalmaz, ezek mindegyike vagy forrásaik szó szerinti átvétele, vagy azok szoros parafrázisa – még ha időnként változtatásokat is eszközöl a magyar szerző az eredeti argumentációk struktúráján. Az első, a harmadik és a negyedik szekciók forrása Poiret *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo* (Amsterdam 1685) című műve *Libertas*-fejezetének ama jegyzetei (Poiret 1685. 454–472), melyeket a szerző az első 1677-es kiadás szövegéhez fűz a mű második kiadásában.³ A 6–29. szekciók nagyrészt Antoine Le Grand karteziánus összefoglalását követik: *Institutio philosophiae secundum principia D. Renati Descartes*, melyet először Londonban 1672-ben nyomtattak ki. Poiret-hez hasonlóan Le Grand esetében is pontosan azonosíthatjuk az Apáti által használt kiadást, az *Institutio* 1683-as nürnbergi kiadását (Le Grand 1683), melynek szövegalakja az 1675-ös második londoni publikációját reprodukálja. Mindkét forrás esetében fontos hangsúlyoznunk, hogy az első kiadásokhoz képest lényeges változtatásokat tartalmaznak az 1680-as években kiadott szövegvariánsok.

Ha fent Apátit mintegy kompilációval vádoltuk, akkor arra is fel kell hívni a figyelmet, hogy nemcsak ő, hanem egyik forrása, jelesül Antoine Le Grand sem mentesülhet e vád alól. Thomas Mautner egy 2000-ben publikált tanulmányában arra mutat rá, hogy az *Institutio* második, londoni kiadásának végén je-

³ Az 1677-es kiadás tehát még nem tartalmazta Poiret azon jegyzeteit, melyek parafrázisait olvashatjuk Apáti művében. A Poiret művének két kiadását jellemző különbségekről lásd Krieg 1979. 87–102.

lentős változtatásokkal szembesülünk az első kiadáshoz képest (Mautner 2000). A karteziánus filozófia összefoglalója utolsó, 10. könyvének (*De Vita hominis recte instituenda*) 22–37. fejezetei ugyanis pontosan megfeleltethetők Samuel Pufendorf (1632–1694) *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*⁴ (első kiadás: Pufendorf 1673) című műve bizonyos részleteinek; Le Grand voltaképpen átveszi Pufendorf kézikönyvének nagyjából kétharmadát anélkül, hogy felüntetné a német természetjogi gondolkodó nevét vagy művének címét.

A *Vita triumphans civilis* 13–29. szekcióinak címei viszont Le Grand azon fejezetcímeinek felelnek meg, melyek alatt Le Grand Pufendorf *De officio*-ját kompilálja. Terjedelmi okok miatt nem követjük végig, hogy az Angliában tevékenykedő francia ferences rendi szerzetes miként kísérli meg a természetjogi gondolkodásnak a karteziánus etika keretei közé történő bevonását – csak utalunk arra, hogy úgy tűnik, Le Grand számára nem tudatosultak a két paradigma között felmerülő elméleti feszültségek. Terjedelmi szempontból Le Grand Pufendorf-parafrázisainak Apáti-féle parafrázisai a *Vita triumphans civilis* kétharmadát teszik ki, kiterjedve a mű 113–344. oldalaira. Jelen írás tézise szerint e mennyiségi szempont figyelembevételével egyben meghatározhatjuk Apáti művének fő célját is: a poiret-i (karteziánus-misztikus) szabadságkoncepció összeegyeztetését a pufendorfi természetjog koncepciójával. Itt előzetesen felfigyelhetünk tehát egy fontos különbségre: Le Grand ugyanilyen irányú kísérletében a természetjogi kötelezettség oly módon találja magát szembe a karteziánus szabadságeszmével, hogy ez utóbbi *nem* a poiret-i újraértelmezést mutatja.

Apáti Poiret-parafrázisai a spinozai determinizmus kritikájának formájában fejtik ki az emberi szabadság eszméjét. A gondolatmenetet összefoglalhatjuk abban, hogy az emberi szabadság lényegileg indifferens az előtte álló választási opciókra nézvést (Apáti 1688. 1–3; vö. Poiret 1685. 463). Bár Descartes a szabadság indifferenciakonceptióját pusztán „a szabadság legalsó fokának” (Apáti 1688. 20; vö. Descartes 1904. 58 [AT VII, 58]; magyarul: Descartes 1994. 73) tekintette, mellyel szemben az ellenállhatatlanul evidens mentális belátás utólagos akarati afirmációja egy magasabb szintű szabadságeszmét képvisel,⁵ Poiret szerint ez utóbbi esetben is megmarad teljesen indifferensnek az akarat. Nyilvánvalóan mindig azt fogja akaratom megerősíteni, hogy a háromszög belső szögeinek összege megegyezik két derékszög összegével, és soha nem az ellentétét, azonban az értelmi belátás nem garantálhatja azt, hogy ne állna fenn az ellentétes választás lehetősége is. Descartes szerint az isteni akarat teljes indifferenciája nem ismételhető meg az emberben, míg Poiret szerint igen – ezt a tézist persze ki kell dolgozni a racionális teológia területén (Apáti 1688. 6–31; vö. Poiret 1685. 455–466).

⁴ Pufendorf műveire a modern kritikai kiadás alapján hivatkozom, Pufendorf 1997 és 1998.

⁵ A problémához magyarul vö. Boros 2012 és Schmal 2012.

Nézzük a Le Grand-parafrázisokat! Először is: Le Grand intertextuális eljárása – nevezzük így – elméleti szempontból nagyon súlyos problémákat vet fel. Le Grand számára egyáltalán nem tudatosult az, hogy a karteziánus etika és a természetjogi normativitás koncepcióinak egymáshoz való viszonya legalábbis értelmezésre szorul – ha nem éppen összeegyeztethetetlen egymással a két felfogás.⁶ Ahol a karteziánus etika az ellenállhatatlan mentális tartalom értelmi megragadását írja elő a szabad akarat kötelezettségeként, ott Pufendorf egy minden tartalomtól mentes természetes kötelezettség által határolja be az emberi szabadság önkényét.

Apáti félreérthetetlen diagnózissal indítja 14., *A kötelezettségről vagy az engedelmességről általában* (Apáti 1688. 120–130) című szekcióját: a *kötelezettség* eszméjében foglalt *szükségyszerűség* ellentmond a szabadság *indifferenciaelméletének*. Az indifferens szabadságot nem determinálhatja a szükségyszerűség: nem szenvedhet el egyáltalán semmiféle kényszeret. A meghatározott akarat megszűnik az elme helyes diszpozícióját garantáló mozzanatnak lenni, amennyiben a „jól elrendezett emberi elme” épp az akarat feltétlen szabadsága miatt rendelkezik helyes diszpozíciójával.⁷ Apáti szerint a szabad akarat kényszerítésének lehetetlensége az etikai szerzők közös meggyőződése. Jogfilozófiai szempontból azonban további vizsgálat tárgyát kell képeznie a kötelezettség eszméjének.

A morális indifferencia és a természetjogi kötelezettség összeegyeztetésének kísérletét Apáti a természetjog metafizikai státuszának vizsgálatával, pontosabban a természetjog metafizikai státuszának lazításával hajtja végre. Eközben olyan szerzőkre támaszkodik, akik a természetjogi gondolkodás mikrovilágában a grotiusi és pufendorfi álláspontok közötti közvetítésre tesznek kísérletet. A természettörvény metafizikai státuszára vonatkozó spekulációk ismertetése helyett vegyük szemügyre az emberi szabadság szféráját.

Isten olyan természettel ruházta fel az embereket, hogy ne legyenek képesek nem rendelkezni morális *szükségyszerűséggel* bizonyos természettől fogva jó vagy rossz cselekedeteik kivitelezése vagy azok elhagyása szempontjából: a törvény ebben az értelemben örök az emberek számára. E szükségyszerűség azonban finomabbra hangolható az abszolút és hipotetikus szükségyszerűség megkülönböztetése által.⁸ Az, hogy egy cselekedet vajon megfelel-e a természete-

⁶ Ráadásul Le Grand sztoikus gondolkodóként indul, és a későbbi karteziánus korszakára jellemző karteziánus etikája a szenvedélyek kritikájaként erős sztoikus felhangokkal bír, vö. Le Grand 1662.

⁷ Úgy tűnik, hogy Apáti saját kifejezése a „szabad akarat által helyesen elrendezett emberi elme” (*Mens Humana Libero Arbitrio Bene Disposita*; több helyen rövidítve: *M.H.L.A.B.D.*).

⁸ A gondolatmenet hátterében itt természetesen Pufendorf, *De Jure naturae et gentium*, I, ii, 6 áll. Apáti itt bizonyos Pufendorf-kommentátorokat követ (Behrent 1686 és Kulpis 1682), filológiai részletek: Simon 2022b.

tes vagy örök törvénynek, az alapján bizonyítható be, hogy megfelel-e az ember racionális és társias természetének. Azonban a társias természet nem elkerülhetetlen és megváltoztathatatlan módon lett beültetve az emberbe, hanem az isteni akarat önkényéből fakadóan. Így az ember társias természete megalkotásának eredeti idejét tekintve nem volt örök, mintha nem lehetett volna másmilyenné az emberi természet. Amint azonban meg lett alkotva, örökké és megváltoztathatatlaná vált. Emiatt állítja azt Pufendorf a *De jure naturae et gentium* I, ii, 6. fejezetében – így a pontos referencia Apátnál –, hogy az emberek racionális és társias természettel történő felruházása nem abszolút, hanem csak hipotetikus szükségszerűséggel történt. Ám e hipotetikus szükségszerűség mégsem jelenti azt, hogy az ember szabadságánál fogva megváltoztathatná a természettörvényt.⁹ (E szakaszra lásd Apáti 1688. 126–128.)

Apáti tehát a morális természettörvény ama mozzanatában véli felfedezni megközelítése kulcsát, hogy az a poiret-i indifferens akaratot *hipotetikus* szükségszerűség alatt kötelezi. Filozófiai perspektívában persze nem teljesen meggyőző az érvelés: inkább csak tendenciaszerű érvénye lehet, amennyiben az indifferens akarat kompatibilisebbnek tűnik egy morális törvény hipotetikus szükségszerűségével, mintsem annak abszolút kötelező normatív erejével. Másfelől azonban Apáti problémafelvetése igencsak eredetinek tűnik: nem ismerünk más olyan szerzőt, aki Poiret akaratkonceptiója felől közelített volna a pufendorfi természetjoghoz.

3. Bethlen¹⁰

Bethlen meggyőződése szerint a társadalmi cselekvők magatartása a nyilvánosság szférájában döntő mértékben determinált affektív-pszichés állapotok által; másként fogalmazva: a társadalmi viselkedés paradigmaticusan a tudatosság igen alacsony fokát mutatja, és tendenciaszerűen leírható mechanikus jelleggel (Bethlen 1980. 434). Különösen igaz ez a társadalmi viselkedés ama szegmensére, melyet nyilvános nyelvhasználatnak nevezünk. Bethlen e tézisét Descartes jól ismert érvének explicit kritikájával fogalmazza meg. *Az értekezés a módszerről* 5. részének Descartes-ja szerint ugyanis jóval ökonomikusabban vagyunk képesek számot adni az emberi nyelvhasználatról akkor, ha a kiterjedés világában megvalósuló nyelvi jelsorozatok kialakításáért egy immateri-

⁹ Pufendorf 1998. 32 (*De jure* I, ii, 6): „Ut adeo ista his [...] competat non ex necessitate absoluta, sed hypothetica, posita ea conditione, quam homini prae reliquis animantibus DEUS libere assignavit.”

¹⁰ Az *Elöljáró beszédre* a Windisch-kiadás (Bethlen 1980) lapszámain túl a Bethlen által részeknek nevezett fejezetbeosztás alapján is hivatkozom, így az EB 2 rövidítés az *Elöljáró beszéd* második részére vonatkozik.

ális, az extenzió világából kiemelkedő elmét teszünk felelőssé, szemben azzal, hogy a vak természettörvények véletlenszerű instanciációiként tekintenénk a valóban mechanikus jellegű nyelvi jelsorozatokra (*locus classicus*: Descartes 1637/1992. 64). Bethlen ezzel szemben az imádkozó automata példájával él:

Inkább hihető, hogy az csak úgy mégyen végbe, mint a cimbalom vagy virgina húrját ha megütöd a végén, elfut rajta az ütés végig s megpendül; vagy az orgonában, ha a szél a sípba elmégyen, szól. Úgy a pap szájából a szó hangja füledbe és onnét bizonyos húrokon a nyelvredre elhat, és kimondod, kivált, ha a szokás által már az olyan munka végbevitelére igen elkészítettek azok a testi tagok, mint az oktalan állatokban értő lélek nélkül mennek végbe az olyan munkák, mint hallás, látás, szólás, stb. (Bethlen 1980. 434).

Bethlennél mindez nem jelenti a lélek halhatatlanságának tagadását: a filozófiai probléma pontosan abban áll, hogy az immateriális elme képes „másutt járni”, figyelmét valamely más tárgyra vonatkoztatni, miközben teste ezzel egyidejűleg, szimultán módon mechanikus jelleggel végzi rutinszerű társadalmi viselkedését.

A társadalmi nyelvhasználat legfontosabb alapjelensége a hírnév (Bethlen 1980. 410–411). Bethlen hírnévelemzése egészen biztosan eredeti, amennyiben első lépésben kettéválasztja e szóösszetételt, és külön-külön elemzi a hír és név kifejezéseket – utóbbit jóval nagyobb teoretikus súllyal, és talán a hobbesi nyelvelmélet háttere előtt (vö. Simon 2022a, 86–91). E gondolatmenet eredetiségét az bizonyíthatja, hogy a szerző számára hozzáférhető nyelvek egyike sem nyújtott lehetőséget arra, hogy a *fama*, *existimatio*, *nomen* latin kifejezésekben vagy azok modern nyelvi változataiban fellelje a magyar szóösszetételt, és azt elemeire bontva vizsgálhassa.

Visszatérve a hírnévhez, annak társadalmi hatásmechanizmusát a következő sorokkal jellemzi:

De mikor osztán azon túl mégyen a nyelv, amint Jakab apostol szépen leírja *capite* 3. bezzeg már akkor kezd szenvedni, megilletetni az, akiről a szó vagyon, amint a szólók őróla jól avagy rosszul szólnak, és ő azáltal az ő Istentől adatott állapotjában vagy segítetik, vagy akadályoztatik. És így innét jöttek már a világba bé ezek a szók és az embereknek morális vagy civilis qualitasi: jó vagy rossz hírnév, gyalázat, rágalmazás, szidás, vádlás vagy dicséret, becsület, méltóság, és éltekben is, holtok után is jó vagy rossz emlékezet. Melyek mikor osztán olyan valósággá és az embert megillető cselekedetté válnak, hogy az embernek azáltal élete, jószága, szabadsága, békessége s egészsége, vagy akármijében, akár maga a szoló által, akár akiknek szól, azok által, vagy előmenetele vagy akadály, romlása légyen: már az a jó vagy rossz hírnév, amelyet embernek kívánni vagy távoztatni kell (Bethlen 1980. 410–411).

A hírnév tárgyát képező személy fizikai állapotváltozásának befolyásolására képes jelentések létmódját pontosan megadja Bethlen, ezek „*az embereknek morális vagy civilis qualitas*”, melyeket mindig társadalmi kommunikatív aktusok hordoznak, úgymint: „*jó vagy rossz hírnév, gyalázat, rágalmazás, szidás, vádlás vagy dicséret, becsület, méltóság, és éltekben is, holtok után is jó vagy rossz emlékezet*”. Jóllehet e civil és morális minőségek nem fizikai entitások, mégis képesek cselekedetökként valósággá manifesztálódni a fizikai világban. E kauzális hatás kifejezetten a hírnév tárgyaként szereplő személyek fizikai állapotát változtatja meg: tulajdonukat (*jószága*) vagy testi épségüket (*egészsége*) érinti – és Bethlen valószínűleg ilyen értelemben beszél arról, hogy *szabadságukat* vagy *békességüket* is gátolja vagy elősegíti. A civil és morális minőségek e hatásmechanizmusa sokrétűen függ a kommunikáció szereplőitől: a pozitív vagy negatív hatás függhet ugyanúgy a nyelvi performatív aktus kivitelezőjétől, mint ahogyan a *message* befogadójától. Sőt, ezen obskurus lételméletű minőségeknek a fizikai világra vonatkozó kauzális képessége alakítja ki a nyelvi aktusok tárgyát képező személy társadalmi stratégiáját is: „[ez] *már az a jó vagy rossz hírnév, amelyet embernek kívánni vagy távoztatni kell*”.

Az *Elöljáró beszéd* e részének kulcsfogalma, vagyis „*az embereknek morális vagy civilis qualitas*” itt félreérthetetlenül Samuel Pufendorfra vezethető vissza.¹¹ Bethlen 1661 nyarán hallgatja Heidelbergben az „*akkori igen ifjú, de azután nagy híres tudós juris doctor*” előadásait, aki „*de jure belli et pacis Hugo Grotiust tanította*” (Bethlen 1980. 573). Azonban Bethlen egyáltalán nem fogadja el a pufendorfi természetes kötelezettség téziséét. Pufendorf filozófiájának részletes ismertetése helyett vessünk egy pillantást a következő részletre:

¹¹ A *qualitas moralis* kifejezést már Grotius is használta, vö. Grotius 1625. 1.4.1; 4 (a magyar verziók forrása, némi változtatásokkal: Grotius 1999. 1. kötet, 31): *Ab hac iuris significatione diuersa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur; quo sensu ius est Qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum* (A jognak ettől a jelentésétől eltér az ebből származó másik jelentése, amely a személlyel kapcsolatos. Ebben az értelemben a jog a személy *morális minősége*, amely lehetővé teszi a jogos birtoklást vagy cselekvést), valamint uo.: *Qualitas autem moralis perfecta, Facultas nobis dicitur; minus perfecta, aptitudo: quibus respondent in naturalibus, illiquidem actus, huic autem potentia.* (Ha a morális minőség teljes, azt képességnek, ha pedig nem teljes, alkalmasságnak nevezzük. A természeti dolgok terén az előbbinek a ténylegesség, az utóbbinak a lehetőség felel meg.)

[...] még ha semmiféle természetes törvény sem kényszerítene bennünket a közösség tisztelőben tartására, [a *conditio humana*]¹² akkor is annak spontán megalapítására ösztönözne, mégpedig az abból folyó előnyök miatt, valamint azért, hogy el lehessen kerülni azokat a hátrányokat, melyek a nem társias élet velejárói.¹³

Az individuumok önérdékérvényesítő stratégiáinak eredőjeként felfogott társadalom eszméjéből Pufendorf számára még hiányzik egy fontos elméleti motívum: az önérdékek eredőjeként mintegy mechanikusan adódó közjó nem ad magyarázatot a közösségalkotás *normatív* mozzanatára (Carr-Seidler 1999). Pufendorf szerint nem csak arról van szó, hogy az emberek önérdék-érvényesítése *de facto* közösséget hoz létre, hanem arról is, hogy közösséget *kell* létrehozni. Másként fogalmazva: az önérdékkövetés természetes törvénye és az ebből fakadó természetes jog nem ad kielégítő magyarázatot arra, hogy miért *kell* szociábilisnak lennie az embernek; nem magyarázza a természettörvény normativitását. Önérdékkövetésünk alapján *de facto* kooperálunk másokkal, szociabilitásunknál fogva polgári közösséget *kell* létrehoznunk embertársainkkal.

E normatív mozzanat biztosítása érdekében vezet elő Pufendorf a morális entitásokról szóló tanítását (Pufendorf 1998. 13–25, vö. Haakonssen 1996. 37–43). Ezek a morális létezők egyfajta móduszok, melyeket az értelmes létezők adnak a fizikai dolgok és mozgások fölé, hogy ezáltal az ember akaratlagos cselekvéseit hathatólagosan irányítsák. A természetes szubsztanciák móduszaival szemben, melyeket Isten a teremtéssel ró a mechanikus világ dolgaira, a morális entításokat az elme helyezi rá a fizikai dolgokra. Az elme *impositió*jának eredményeképp létrejövő morális entítások célja – a fizikai létezőktől eltérően nem az univerzum, hanem – az emberi élet tökéletessége.

A morális létezők klasszifikációját a fizikai dolgok analógiájára végezhetjük el. Jóllehet nem a szubsztanciák, hanem a móduszok osztályába tartoznak, fel lehet őket fogni a szubsztanciák szerint, mert egyes morális entítások alapul szolgálnak más morális dolgok fennállásához, méghozzá ugyanolyan elv alapján, mint ahogy a testi szubsztanciákban fennáll a mennyiség és a minőség. Az elmélet sok fontos elemét elhagyva ezúttal koncentráljunk arra, hogy Pufendorf elsősorban a hatalom (*potestas*), a jog (*ius*) és a kötelezettség (*obligatio*) jelenségeit érti a civil-morális minőségeken (Pufendorf 1998. 23–25). Így ér össze a morális minőségek és a természetes kötelezettség témája (Seidler 2002).

Annak ellenére, hogy Bethlen az *Előljáró beszéd* második részében bizonyosan Pufendorftól veszi át a „*morális vagy civilis qualitas*”-ok terminusát, egyértelmű, hogy egészen mást ért morális vagy civil minőségeken, mint német

¹² Kiegészítés a passzust megelőző mondatrészéből – S. J.

¹³ Pufendorf 1999. 136 (II, Obs. IV, 5): [...] etiamsi nulla naturae lege ad colendam societatem adstringeremur, sponte eam instituendam suaderet, ob commoda ex eadem fluentia, & effugiendis incommodis, quae vitam non-sociali comitantur.

mestere. A legfontosabb és az egész *Elöljáró beszéd* társadalomképét alapjaiban meghatározó eltérés, hogy Bethlen teljesen mellőzi a kötelezettség pufendorfi eszméjét. A morális természet törvény ugyanúgy, mint a „közönséges békesség” (Bethlen 1980. 427) pozitív társadalmi állapota is, híján van ama kötelezettség morális minőségének, mely vagy pozitív jogi keretek között rendezi az állam összetett morális személye és az egyes ember morális személye közötti viszonyt, vagy melyet a természetes állapotban az ember értelmes lényként ismer fel önfenntartásából következő kooperációja normativitás mozzanataként. Az *Elöljáró beszéd* negyedik részének gondolatmenete szerint a politikai autoritás sem feltételezi a kötelezettség *a priori* elméletét, annak sem hobbesi, sem pufendorfi formájában. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy Bethlen politikai gondolkodása ne számolna a természetjogi tradíció szerződéselméleti modelljével; másként fogalmazva nem jelenti azt, hogy Bethlen a politikai filozófia valamely a grotiusi paradigma előtti tradicionális felfogását vallaná. A pufendorfi terminológia átvétele pontosan arról árulkodik, hogy Bethlen számára tudatosulnia kellett annak, hogy az önérdékkövetés – általa is elismert – antropológiai állandójára Pufendorf (és Hobbes) a társadalmi együttműködés objektív – kvázi matematikai – modelljét építette fel. Bethlent azonban valami visszatartotta attól, hogy megbizson a politika ilyen elméleti konstrukciójában. Fenntartásainak e mozzanatai talán nem pusztán elméleti jellegűek – kezdeti külpolitikai francia orientációja után nyíltan vállalt Habsburg-pártisága ellenére sem volt talán meggyőződve arról, hogy saját morális személyében vagy erdélyi jogi identitásában fellelhető egy olyan természetjogi normativitás eszméje, mely a Habsburgok 1690 után következő politikai uralmát legitimálhatná. 1708 körül talán már úgy vélte, hogy a Béccsel történő *de facto* kooperációra, erre a történetileg szükségszerű és morálisan valószínűleg igazolhatatlan együttműködésre nem húzható fel a természetjogi kötelezettség morális minősége.¹⁴

Mindezen gyakorlati – és a politikai realitás vérbő talaján álló – mozzanatokon túl vannak olyan kifejezetten elméleti motívumok is, melyek a pufendorfi koncepciótól való távolságtartást a teória szintjén implikálják Bethlennél. Voltaképpen két ilyen egymással szorosan összefüggő teoretikus motívumról beszélhetünk. Az egyik a jelen tanulmány fenti passzusaiiban ismertetett redukzív elmefilozófiai álláspont (*Elöljáró beszéd*, kilencedik rész), a másik a nyelvhasználat központi szerepe az *Elöljáró beszéd* második részében. Ami az első szempontot illeti, Bethlen elmefilozófiai álláspontja nem engedi meg az értelemnek a pufendorfi elméletben betöltött szerepét. A bethleni individuum elméje sokkal jobban kötődik az érzéki megismeréshez, és ezáltal az interperszonális viszonyokban kialakuló pszichés állapotokhoz. Ez utóbbiakat Pufendorf az önérdékkövetés természetes állapotbeli szabadosságához utalja: az emberi ösztönöknek

¹⁴ E probléma részletesebb elemzése: Simon 2022a. 246–264.

a természetjogi kötelezettséget felismerő értelem nélküli kielégítése – az ember természetes szabadossága – kifejezetten destruktív az emberi természet számára.¹⁵ A természetes kooperáció normatív mozzanatát csak egy olyan értelem képes garantálni, mely azáltal, hogy reflexió alá helyezi a tényszerű együttműködést, egyúttal ki is vonja magát a pszichés alapú önérdékvényesítés területéről. Másfelől – és talán még erősebb mozzanatként – implikálja az értelemnek a szenvedélyektől való függetlenségét a morális létezők impozíciója. Amikor Pufendorf a DJN 1,1,2-ben (Pufendorf 1998. 13) bevezeti az *entia moralia* klasszikus definícióját, akkor e meghatározást az emberi értelemre történő utalással vezeti be, amikor arról ír, hogy „*az ember számára annak különös testi alkatán túl az elme egyedülálló fénye is megadatott*”. Az értelem a világ elméleti elsajátításában és az ember gyakorlati életben történő orientációjában játszott szerepén túl „*képes az ember javára bizonyos segédeszközöket is feltalálni vagy felmutatni, melyekkel mindkét képességének működését támogatja és irányítja*”. E gondolatmenetet koronázza meg az *entia moralia* impozíciójának tézise, melynek során az elme „*az akarat aktusainak irányítása céljából az attribútum bizonyos neme[it helyezi] a természetes dolgok és mozgások fölé [...], melyből az emberi cselekedetek különös megegyezése ered. [...] Az ilyen attribútumokat nevezzük morális létezőknek (entia moralia)*” [...].¹⁶

Mindez – a természetes normativitás felismerése és a morális entitások impozíciója – lehetetlen feladatként tornyosul Bethlen individuumának reflektálatlan elméje elé. Ahogy az *Elöljáró beszéd* második részének fenti passzusában a morális minőségek a tudatos reflexió impozíciójának teljes hiányában jönnek létre a hírnév nyilvános szférában megvalósuló hatásmechanizmusában, úgy az *Elöljáró beszédnek* a harmadiktól a hetedik részig tartó passzusaiban (Bethlen 1980. 411–426) az válik nyilvánvalóvá, hogy a megbecsülés bethleni értelemben vett morális minősége éppen hogy nélkülöz minden normatív jelleget.

4. Konklúzió

Jelen tanulmány bevezetőjében némileg provokatív módon azt állítottam, hogy a karteziánus filozófiai paradigma és a természetjogi tradíció egymáshoz való viszonya nem tisztázott a szakirodalmi reflexiókban. Talán az individuális

¹⁵ Pufendorf 1998. 107 (DJN II,1,2): [...] omnimodam libertatem humanae naturae esse inutilem, ac perniciosam [...].

¹⁶ Pufendorf 1998. 14 (DJN 1,1,2): Nobis illud jam est dispiciendum, quomodo ad dirigendos voluntatis potissimum actus certum attributi genus & motibus naturalibus sit superimpositum, ex quo peculiaris quaedam convenientia in actionibus humanis resultaret, & insignis quidam decor atque ordo vitam hominum exornaret. Et ista attributa vocantur entia moralia [...].

szubsztancia leibnizi dinamikus koncepciója képes áthidalni a két irányzat közötti távolságot (Soto-Bruna 2008. 107), talán még ez sem, hanem tovább tart a civil filozófia és a karteizianizmust is önmagába korpóraló iskolai metafizika közötti intellektuális polgárháború, ahogy arról Ian Hunter ír nagyszerű monográfiájában (Hunter 2001). Úgy tűnik azonban, hogy a fent elemzett forrásokban a Descartes által kezdeményezett elméleti filozófia és a modern természetjogi gondolkodás termékeny szimbiózisáról beszélhetünk. Persze e termékeny együttlétet azt feltételezi, hogy mind Apáti, mind Bethlen bizonyos értelemben posztkarteziánus alapállást foglalnak el, amennyiben Apátinál a poiret-i szabadságfogalom, míg Bethlennél a nyelvhasználat mentális transzparenciáját tagadó álláspont képviseli az elméleti filozófia kapcsolódási pontját a politikai filozófiához. Ráadásul Bethlen kifejezetten szembehelyezkedik a pufendorfi kötelezettségeszme tézisével, és az individuális szenvedélyek pusztá társadalmi aggregátumát ruhazza fel a közösségben jelentkező normatív elvárások kialakításának képességével. E tudatosan vállalt distanciák ellenére a két paradigma nemcsak hogy jelen van a két magyar gondolkodó műveiben, hanem kifejezetten reflektált módon van jelen. Arra a kérdésre, hogy a természetjogi tradíció és a karteizianizmus ezen együttes jelenlétére esetleg tekinthetünk-e úgy, mint ami sajátos jellemzője a kor magyar filozófiatörténetének, csak bizonytalan választ adhatunk. Bethlen esetében talán németalföldi párhuzamra utalhatunk: a de la Court fivérek társadalom-képe (Weststeijn 2012. 141–204) hasonló módon ötvözi a karteziánus szenvedélyelméletet a hobbesi természetjoggal, mint Bethlen – és az itt felmerülő problémák is közel állnak egymáshoz. Olyan műről azonban nem tudunk a 17. század végi filozófia színterén, mely egymásra vonatkoztatva tárgyalná a poiret-i akaratkonceptió és a pufendorfi–grotiusi természetjog kérdéseit, ahogy azt Apáti Miklós teszi.

Irodalom

- Apáti, Miklós 1688. *Vita triumphans civilis sive universa vitae humanae peripheria, ad mentem illustris herois et philosophi, D. Renati Des Cartes, ex unico centro deducta*. Amsterdam, Someren.
- Bán Imre 1958. Adatok Apáti Miklós életrajzához. *Filológiai Közölny*, 4/3–4. 433–39.
- Behrent, Johannes 1686. *Disputatio inauguralis De prima inter homines lege, ex jure mundi*. Leiden, Elzevier.
- Bethlen, Miklós 1704. *Columba Noe cum ramo olivae* [...] (kézirat). Bécs, Haus-, Hof-, und Staatsarchiv, Hungarica Specialia, Fasc. 365., 56–65 f.
- Bethlen Miklós 1858/1860. *Gróf Bethlen Miklós Önéletírása*. Kiad. Szalay László, I–II. kötet. Pest, Heckenast.
- Bethlen Miklós 1924. Olajágat viselő Noe galambja, avagy a magyarországi és erdélyi gyuladásnak leírása [...]. In Gyárfás Elemér: *Bethlen Miklós kancellár*. Dicsőszentmárton, Erzsébet Könyvnyomda. 193–205.

- Bethlen Miklós 1980. Élete leírása magától. In *Kemény János és Bethlen Miklós művei*. Sajtó alá rendezte V. Windisch Éva. Budapest, Szépirodalmi. 399–981.
- Boros Gábor 2021. A cogito-tól a génésitig: a descartes-i fa organikus egysége. In *René Descartes: A lélek szenvedélyei és más írások*. Budapest, L'Harmattan. 14–65.
- Carr, Craig L. – Michael J. Seidler 1999. Pufendorf, Sociality and the Modern State. In Haakonssen, Knud (szerk.): *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*. Dartmouth, Ashgate. 133–157.
- Descartes, René 1629/1701. *Regulae ad Directionem Ingenii, ut & Inquisitio Veritatis per Lumen Naturale*. In R. Des-Cartes: *Opuscula posthuma, Physica et Mathematica*. Amsterdam, Blaeu.
- Descartes, René 1637/1992. *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest, Ikon.
- Descartes, René 1651. *Passiones Animae per Renatum Des Cartes*. Gallice ab ipso conscripta, nunc autem in exterorum gratiam Latina civitate donatae Ab H.D.M [Henri Desmaret]. In *Renati Des-Cartes Opera Philosophica*. Amsterdam, Elzevirius.
- Descartes, René 1662. *De Homine*. Figvris Et Latinitate Donatus A Florentio Schuyt. Leiden, Moyardus.
- Descartes, René 1904. *Meditationes de prima philosophia (Œuvre de Descartes, vol. VII.)*. Publ. par Charles Adam, Paul Tannery. Paris, Cerf.
- Gebei Sándor 2020. Bethlen Miklós az Erdélyi Fejedelemség jövőjéről, 1704. In Horn Ildikó – Laczházi Gyula (szerk.): *Reformer vagy lázadó. Bethlen Miklós és kora*. Budapest, L'Harmattan. 63–72.
- Grotius, Hugo 1625. *De iure belli ac pacis*. Paris, Buon.
- Grotius, Hugo 1999. *A háború és béke jogáról*. I–II. kötet. Ford. Haraszi György, Brósz Róbert és Diósdí György. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor.
- Haakonssen, Knud 1996. *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hunter, Ian 2001. *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Krieg, Gustav A. 1979. *Der mystische Kreis. Wesen und Werden der Theologie Pierre Poirets*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kulpis, Johann Georg von 1682. *Collegium Grotianum, Super Iure Belli Ac Pacis In Academia Giessensi XV. Exercitationibus Institutum*. Frankfurt am Main, Faber.
- Le Grand, Antoine 1662. *Le sage des Stoïques, ou l'homme sans passions*. La Haye, Broune & L'Escluse.
- Le Grand, Antoine 1683. *Institutio philosophiae secundum principia D. Renati Descartes: Nova Methodo Adornata, & Explicata*. Nürnberg, Zieger.
- Mautner, Thomas 2000. From Virtue to Morality: Antoine Le Grand (1629–1699) and the New Moral Philosophy. *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 8. 209–232.
- Pettit, Philip 2008. *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton, Princeton University Press.
- Poiret, Pierre 1685. *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor*. Amsterdam, Blaeu.
- Pufendorf, Samuel 1673. *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*. Lund, Junghans.
- Pufendorf, Samuel 1997. *De officio hominis et civis juxta legem naturalem (Pufendorfs Gesammelte Werke, Band 2)*. Hrsg. v. Gerald Hartung. Berlin, Akademie Verlag.

- Pufendorf, Samuel 1998. *De jure naturae et gentium* (Pufendorfs *Gesammelte Werke*, Band 4.1–2). Hrsg. v. Frank Böhling. Berlin, Akademie Verlag.
- Pufendorf, Samuel 1999. *Elementa jurisprudentiae universalis*. Hrsg. v. Thomas Behme. Berlin, Akademie Verlag.
- Schmal Dániel 2012. Descartes platonizmusa és a szenvedélyek. *BUKSZ*, 24/1. 9–16.
- Seidler, Michael J. 2002. Pufendorf and the Politics of Recognition. In Ian Hunter-David Saunders (szerk.) *Natural law and civil sovereignty*. London, Palgrave Macmillan. 235–251.
- Simon József 2016. Filológiai és filozófiatörténeti megjegyzések Bethlen Miklós Önéletrészésének Elöljáró beszédéhez. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 120/3. 299–314.
- Simon József 2017. Bethlen Miklós és az imádkozó automata. *Magyar Filozófiai Szemle*, 61/4. 147–167.
- Simon József 2022a. *Szégyen és semmi. Politikai pszichológia Bethlen Miklós filozófiájában*. Budapest, Typotex.
- Simon József 2022b. Morális indifferencia és természetjogi kötelezettség Apáti Miklós 'Vita Triumphans civilis' (Amsterdam 1688) című művében. *Magyar Filozófiai Szemle*, 66/2. 285–312.
- Soto-Bruna, María Jesús 2008. Spontaneity and the Law of Nature: Leibniz and Pre-critical Kant. In Ana Marta Gonzáles (ed.): *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*. Aldershot, Ashgate. 105–119.
- Tóth Zsombor 2016. *Bethlen Miklós válogatott bibliográfia*. Budapest, reciti.
- Tuck, Richard 1983. Grotius, Carneades and Hobbes. *Grotiana*. 4/1. 43–62.
- Weststeijn, Arthur 2012. *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age: The Political Thought of Johan & Pieter de la Court*. Leiden–Boston, Brill.

GÁNGÓ GÁBOR

Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet

A természetjog oktatása a Sárospataki Református Kollégiumban*

A jelen írás tárgya a természetjogi tantárgy oktatása a Sárospataki Református Kollégiumban, amely e tekintetben a leggazdagabb hagyományokkal és oktatási erőforrásokkal rendelkezett a magyarországi és erdélyi intézmények között. A tanulmány a modern természetjog mint akadémiai diszciplína történetének összeurópai feldolgozásához kapcsolódik. (Mindenekelőtt: Grunert–Haakonssen–Klippel 2018; Klippel–Müller-Luckner 2006; Schröder–Pielemer 1995; Hammerstein 1998; Recknagel–Wöller 2013.) E kutatási terület módszertanának megfelelően forrásbázisát az oktatás fennmaradt dokumentumai és kísérszövegei képezik. Az irodalomjegyzékben és a függelékben e szövegeknek a későbbi kutatás számára való összegyűjtésére és hozzáférhetővé tételére vállalkozik, míg a kifejtésben egy elsődleges, kronológiai elvű, tematikus áttekintést ad az oktatásról a feltárt források alapján és a kollégium történetének szakirodalmába ágyazottan.

A fontosabb hazai református főiskolák Debrecen, Sárospatak, Gyulafehérvár és Nagyvárad voltak, mielőtt a váradi főiskola a 17. század közepén beleolvadt a debrecenibe (Nagy 2008. II. 189). Ezek mellett további tucatnyi hasonló, csekélyebb jelentőségű intézmény működött Magyarországon és Erdélyben, közte a pápai kollégium, amely nem volt teljes kollégium, amennyiben a tanrendből kimaradt a filozófia oktatása: a grammatika, poétika, retorika és logika után a teológia következett (Hudi 2006. 35). Ezek az intézmények nem relevánsak a természetjog recepciója szempontjából, mivel azt a filozófiai osztályokban tanították.

I. Rákóczi György erdélyi fejedelem és felesége, Lorántffy Zsuzsanna fél évszázadig patronálták a sárospataki kollégiumot. Ez az időszak volt az intézmény első virágkora. Kialakították a szervezeti és működési rendet, oktatói létszámot, fizették a tanárokat, valamint a szegény diákok ellátását (Ködöböcz 1986. 34). Lorántffy Zsuzsanna hívta Sárospatakra Comeniust. Comenius tanterve,

* A Sárospataki Református Kollégium Nagykönyvtárában folytatott kutatásokhoz ezúton köszönöm Dr. Dienes Dénes igazgató és valamennyi munkatársra szívélyes és messzemenő segítségét.

az *Illustris Patakinæ scholæ idea* (1650) adta meg először Sárospataknak az „illustris” titulust (Nagy 2008. I. 345). A Comenius-tanítvány Pósházi János hozta be Sárospatakra az új tudományos irányokat (Nagy 2008. II. 219; Pósházi-életrajz és rövid értékelés: Nagy 2008. II. 220–221).

Egységes tanrend a gimnáziumok számára nem volt, így Sárospatakon sem. Általában latint, görögöt, bölcsezetet, teológiát tanítottak (Ködöböcz 1986. 58). Ehhez járultak a természettudományos ismeretek. Lorántffy Zsuzsanna idejéből maradt fenn a rendelkezés, hogy a hittudományból és bölcslethez annyiit kell tanítani, amennyi hitülethez és állami élethez kell („*ad usum necessarium in ecclesia et politia*”) (Ködöböcz 1986. 59; Nagy 2008. I. 325). A református kollégiumi oktatás a teológiát tekintette fő tárgynak, a világi tudományok a teológiai oktatást segítő eszközök („*instrumentales disciplinae*”) voltak.

Valószínűleg a 18. század legelején kezdődött meg a természetjog oktatása Sárospatakon. A 17. század végétől ugyanis a teológiai oktatás világi tartalommal telítődött, és a társadalom szolgálata vált az oktatás céljává (Ködöböcz 1986. 61). Ehhez a célhoz nyújtott kiválóan megfelelő anyagot a természetjog mint akadémiai tárgy európai szakirodalma, amelyet a világosan kitűzött célhoz lehetett Sárospatakon formálni. Ifj. Csécsy János feljegyzései szerint a 17. század végén tanított tárgyak a politika, erkölcsstan, egyháztörténet, magyar nyelvtan voltak, míg 1709-ben ezek mellé csatlakozott a természetjog, a népjog és a kísérleti fizika (Ködöböcz 1986. 60).

A 17. század utolsó harmada és a 18. század első évtizedei üldöztetést, száműzetést és a kollégium belső válságát hozták magukkal. Lorántffy Zsuzsanna halála után a katolikus Báthory Zsófia időszeke megvonta az iskolától a támogatását, és 1671-ben elvette az épületét is (Nagy 2008. II. 197; Ködöböcz 1986. 28, 35). A török háborúk és a vallásháborúk időszakát a kollégium száműzetésben töltötte Erdély és Felső-Magyarország városaiban. 1703-ban tértek vissza a tanárok és a diákok, miután II. Rákóczi Ferenc elfoglalta Sárospatakot (Nagy 2008. II. 198; Ködöböcz 1986. 29).

Az 1713-ban Európa egyetemeiről visszaérkezett, ambiciózus ifj. Csécsi János volt az első, aki Christian Thomasius-féle felvilágosodott kritikával illette a szellemi állapotokat. Descartes-ot és természetes teológiát tanított, amivel ellenségeket szerzett magának (Benda 1981. 90; Nagy 2008. II. 185–187; Ködöböcz 1986. 43). A természetjog oktatására vonatkozó források 1734-től, Csécsy utódjának, Sárkány Dávidnak a professzorsága idejétől kezdve maradtak fenn.

A gimnáziumokban folyó természetjogi oktatás fő kísérőszövegei Nyugat-Európában, vagy akár Lengyelország lutheránus iskoláiban is, jellemzően kisnyomtatványok voltak. A gimnáziumok nyomdájában előállított tanrendek, kurzusleírások, az oktatói munka során használt primér szövegek (akár fél-, egyíves tanórai anyagok formájában kiosztva), valamint a vizsgáztatás folyamatához tartozó gyakorlatok (*exercitatio*), disputációk és disszertációk képezik a történeti kutatás forrásait. Ezzel szemben a sárospataki kollégiumnak nem volt nyomdája a 17. század

közepétől a 19. század elejéig, vagyis a tárgyalt korszak túlnyomó részében (Takács 1981. 306; Ködöböcz 1986. 61; Román 1956. 28). Ebből következően nem maradtak fenn nyomtatott tanrendek, sem pedig disputációk. A helyileg keletkező tudás egyetlen disszeminációs formája az oktatás során a kéziratok előadás-jegyzet volt, amelyet a hallgatók diktálás útján tovább másoltak. A számonkérés folyamatából egyes tanárok tételjegyzékei maradtak fent. Egy harmadik kézirat műfaj a természetjog terén a tanárok kutatásairól számot adó kéziratok könyv volt: azaz egy nem oktatási célokat, hanem új eredmények rögzítésére szolgáló, kézirat formájában a tanári kar nyilvánosságának összeállított tiszttázat.

A természetjogi tankönyveket, kézikönyveket külföldről, jellemzően Hollandiából és Németországból szerezték be az oktatók, illetve szerezte be a könyvtár (Ködöböcz 1986. 61). E könyvek nagyszámú beszerzése a 18. század utolsó harmadában mutatja azoknak a tanításban betöltött fontos szerepét. Kutatáshoz azonban a könyvtár állománya elégtelen volt: a kéziratok értekezések jellemzően hosszú külföldi tartózkodásból hazatérő professzorokhoz köthetők. A könyvtár állománya 1766 után kezdett el nagyobb ütemben gyarapodni, 2500-ról 3500 címre 1785-ig (Szentimrei 1981. 279). A természetjogi könyvek számának emelkedése egybeesett a könyvtári állomány általában vett gyarapodásával.¹ Ugyanez idő tájt duplázódott meg az egyes osztályokba járó diákok száma ötvenről százra (Hörcsik 1998. 36–38; Román 1956. 18; a 18. század második felének diáklétszámához lásd Benda 1981. 96).

Az oktatás egyetlen, szűk előadóteremben zajlott Sárospatakon. Kézikönyv hiányában a diktálás és jegyzetelés lassította az oktatást (Bajkó 1976. 66). Ehhez járult disputáció teológiából és filozófiából, havonta váltakozva, illetve a barátságos diáki vitatkozás, önképzőkör (*collatio*) (Bajkó 1976. 67).

Hasonlóan szerény volt a tanári kar. A sárospataki kollégiumban 1713–1742 között két tanár, 1742–1771 között három, 1771–1796 között négy, 1796–1810 között hat, 1810–1857 között hét-tíz tanár volt a felsőbb évfolyamok számára (Ködöböcz 1986. 41–42). Kazinczy Ferenc *Pályám emlékezete* című művében képet fest a sárospataki oktatás, közte a filozófia- és természetjog-oktatás körülményeiről, négy professzorának felidézésével:

A Philosophia professzora halálos betegségben fekvék midőn keze alá jutottam, és néhány hónapokig sínlett, a históriákat s természeti törvényt tanító félesztendeig sem tartott leczkét, szemeinek csaknem teljes elsötétedések miatt, az *ki teológiát* tanított, őt esztendő alatt mene végig tudományán, pedig keze alá minden hatodik hónapban új hallgatók jövének által; a negyediket, *ki Phisicát és Mathesist* tanított senki sem akará hallgatni, képzelhetetlen nyerségei miatt (idézi Bajkó 1991. 13).

¹ Lásd a tanulmány függelékét a Sárospataki Református Kollégium Nagykönyvtárában őrzött természetjogi könyvekről, a beszerzés valószínű évével.

Mindebből következik, hogy a megírt, fennmaradt előadásszövegek alapján képet alkothatunk ugyan a tananyagról, de azok korántsem elegendő bizonyítékok a tananyag széles körű, hatékony átadására is.

A természetjog oktatása a gyakorlati filozófia és a morálteológia keretei közé illeszkedett Sárospatakon. Az újonnan létesített jogi katedrát Kövy Sándor (1793–1829) és Gortvay János (1829–1853) professzúrája alatt nem érintette a természetjog (Bolvári-Takács 2007. 93). A képzés inkább tehermentesítette a filozófiát, amennyiben a filozófiai képzésen belül nem kellett jogot tanítani. Végző soron hozzájárult a természetjog kivezetéséhez, hiszen a természetjogtól nem befolyásolt magyar jog képezte a jogi oktatás gerincét.

A filozófia tanárai Sárospatakon a következők voltak: Buzinkai Mihály (1656–1683), Pósházi János (1657–1686), ifj. Csécsi János (1686–1708, 1713–1734), Sárkány Dávid (1734–1758), Szathmári Paksi Pál (1759–1766), Szentgyörgyi István (1767–1791), Tóth-Pápai Mihály (1791–1805), Rozgonyi József (1797–1823); Nyíri István (1824–1838), Milotai József (1839–1846), valamint Szeremley Gábor (1841–1851). 1743-tól újonnan létesített tanszéket kapott a természetjog és történelem, amelyet Bányai István (1743–1767), Szentesi János (1767–1781) és Szombathy János (1783–1823) foglaltak el.

Sárkány Dávid (1700–1762) Sárospatakon, majd Marosvásárhelyen tanult, 1729-ben Utrechtben, 1730-ban Franekerben iratkozott be egyetemre. *Philosophia moralis* című kéziratos könyve 1754-ből feltárja a szerző széles és mély ismereteit a filozófiai iskolákat illetően általában és különösen a modern természetjog vonatkozásában Hugo Grotiustól Jean Barbeyracig. Könyvében Sárkány az emberiség történetét három állapotra osztja: paradicsomi, bukott és helyreállított (*status institutus*, *status destitutus*, *status restitutus*).² Részletes Hobbes-kritikáján keresztül Sárkány mellett érvelt, hogy az ember integer, nem pedig korrump állapotba kerül, hogy kiindulópontjául szolgáljon bármiféle természetjognak. Sárkány könyve a magyar protestáns skolasztika kiemelkedő alkotása, amely érdekes összehasonlító vizsgálatok felé nyithat utat a skót protestáns morálteológiával, különösen James Dundas *Idea philosophiae moralis* (1679) című művével (vö. Broadie 2019. 259; Gellera 2020).

Hasonlóan sárospataki kötődésű az *Institutionum juris naturae et gentium libri 2* ismeretlen szerzőségű és keletkezésű kézirat. Ugyanaz a szerkezet, ugyanaz a problematika jellemzi, mint Sárkány Dávid *Theologia moralis*-át, csak itt egy természetjogi kurzus keretei között. Különlegessége, hogy tekintettel van a természetjog tudománytörténetére, és megindokolja, hogy miért kell vele Sárospatakon is foglalkozni, jelesül a nyugati oktatási trendekhez való alkalmazkodás miatt, mondván, „minden egyetemen Grotius visszhangzik” (*in omnibus*

²”Index Generalis / Conspectus brevis operis / In hoc opere Cl. Auctor tradit Ethicam secundum triplicem respectum, triplicis status hominis nempe 1. Ad statum institutum, 2. ad statum Destitutum, 3. Ad statum Restitutum” (Sárkány, *Philosophia moralis*, [361]).

Academiis Grotius resonat).³ Sárkány művéhez hasonlóan Barbeyrac 1724-es munkájával, Hugo Grotius *De jure belli ac pacis* című művének annotált francia nyelvű kiadásával fejezi be a természetjog tudománytörténetét.

Bányai István (1711–1767) Pozsonyban, Franekerben és Harderwijkben tanult. Két előadásszövege maradt fenn *Jus naturae et gentium secundum Auctorem Clar[issimum] Vitriarium* (1765) és *Quaestiones Juris Naturalis* címmel. Leidenben Bányai valószínűleg látogatta Johann Jacob Vitriarius (1679–1745) előadásait. Johann Jacob fia volt az *Institutiones Juris Naturae et Gentium, ... ad methodum Hugonis Grotii conscriptae* (Halle 1701) című tankönyv szerzőjének, Philipp Reinhard Vitriariusnak (1647–1720). Bányai előadás-kézirata, a *Jus naturae et gentium...* válogatott téziseket tartalmaz Vitriarius *Institutiones*éből, valamint egy önálló bevezetést, amely a természetjog létének kérdését tárgyalja (Dienes–Ugrai 2013. 69).

Bányai István Leidenben 1742-ben szerezte be magának Hugo Grotius *De jure belli ac pacis* című művét. A legelemibb ismereteket írta ki magának az első kötetből, valószínűleg előadás céljára. Továbbá a II. könyv 1. és 12. fejezetét látta el széljegyzetekkel, amelyek kivétel nélkül a kifejtés menetét, az argumentációt érintik, a fő érveket és ellenvetéseket emelik ki.⁴ Az 1. fejezet tárgya a háborúk okai, a 12.-é a szerződés: két olyan téma, amely egyrészt a *jus gentium*, másrészt a magánjog oktatásának a gerincét adta.

Szathmári Paksi Pál (1733–1766) 1759 és 1766 között működött Sárospatakon filozófiatanárként. Orvostudományt hallgatott a Franeker Egyetemen, és kizárólag e téren publikált. Természetjogot Johann Gottlieb Heineccius és Christian Wolff alapján tanított. Egy diák előadásjegyzete tanárságának idejéből, *Mándy Sámuel pataki diák erkölcs-filozófiai studiuma 1763-ból*, gyakran említ természetjogi szerzőket és érveket.

Szentesi János (1735–1781) Sárospatakon tanult, azután Franekerben. 1767 tavaszán ment Sárospatakra tanítani. Két értekezést jelentetett meg bibliai teológia tárgyában Franekerben 1761 és 1762-ben. Előadásának szövege *Syncope Juridica Seu Compendium Juris Naturae & Gentium* (1776) címmel maradt fenn. Két vizsgakérdés-sorozatát ismerjük 1777-ből és 1781-ből *Magis momentosa univ[er]si Juris Naturae seu Gentium capita*, illetve *Asserta e Jure Naturae, seu Gentium, recollecta* címmel. Kazinczy Ferenc és testvére az előbbiből vizsgáztak. Szentesi látóköre Grotiusig, Hobbesig és Pufendorfig terjedt,

³ *Institutionum juris naturae et gentium libri duo* (Kt. 580), 7.

⁴ Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis libri tres* (Utrecht: Guilielmus vande Water, 1696, jelzete: DD 167); Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis libri tres*. Tomus secundus (Utrecht, Guilielmus vande Water – Guilielmus Broedelet. 1700, jelzete: DD 168, olvasásnyomokkal a 21–41. és 406–444. oldalakon). Bányai possesszorságához lásd: *Catalogus Librorum, e Bibliotheca Clariss. D. Professoris Stephani Bányai in Bibliothecam publicam Ill. Collegii S. Patekiensis translatorum* (Kt. 1110).

akikre a *Syncope* szülői jogokról szóló fejezetében hivatkozott.⁵ 1777-es vizsgakérdései főleg a királyi előjogokkal, szülői jogokkal és a szerződésekkel foglalkoznak, amelyekhez egy-két kérdés járul a háború jogára vonatkozóan. 1781-es kérdései hasonlóképpen a magánjog terén maradnak. Szentesi nézetei a gyereknevelésről felvilágosodottak: az apai hatalmat a gyerek jólléte és „tökéletesedése” érdekében engedné csak felhasználni.⁶ A szolgaságot természetjog elleninek tartotta. A társadalom oka előadása szerint a nem a vérségi vagy ismeretségi kötelék, sem más törekvés a társiasságra, hanem a nélkülözés és félelem, és a biztonság keresése.⁷

Szombathy János (1749–1823) Rimaszombatban, Patakon, Zürichben, Franekerben és Párizsban tanult. Utrechtben doktorált karteziánus–coccejánus témával, ami egyben antiszociniánus vitairat is volt: *Dissertatio de praescientia futurorum contingentium* (Utrecht, Abr. Paddenburg. 1778). Vizsgatételei az 1783 és 1792 közötti időszakból maradtak fenn.

A karteziánus–coccejánusokkal (Bányai, Szentesi, Szombathy) ellentétben a „pozitív racionalisták” a teológia önállóságát védelmezték a filozófiával való összefonódása helyett. Ezek elsője, Szentgyörgyi István, nem járt külföldön. Sárospatakon tanult, kedves tanára Sárkány Dávid volt. Onnan rövid időre Rimaszombatba ment, majd visszatért, hogy Szathmári Paksi Pál utóda legyen a filozófiai katedrán. Szentgyörgyi Christian Wolffra alapozta az oktatást. 1784-ben Pozsonyban kiadott kézikönyvét, a *Theologia naturalist* utódai is használták Sárospatakon. Kéziratok művei teszik teljessé egy harmincévnyi tanári pálya képét. Ahogyan 1770-ből származó tézisei *Scholia ad Heineccii Philosophiam Moralem* címmel mutatják, pályája korai szakaszában Johann Gottlieb Heineccius alapján tanította az erkölcsfilozófiát. A rákövetkező évből *De Philosophiae moralis natura et constitutione* című előadászövege maradt fenn egy alsóbb osztályos diák megbízhatatlan lejegyzésében. A szöveg azokkal az előadásjegyzetekkel mutat rokonságot, amelyet Szathmári Paksi Páltól ismerünk. Vizsgakérdései 1781 és 1792 között nem relevánsak a természetjog szempontjából. E kérdésekhez köthető egy másik anonim kézirat *Dissertatio ex Jure Naturae et Gentium de Poenis* címmel. Egy még további név nélküli kéz-

⁵ Szentesi, *Syncope*, 58–59.

⁶ „XI. Post mutua conjugium officia & Iura, ex hac coniugali societate, nova sequitur obligatio: generandi nimirum, & rite educandi liberos. / XII. Quae obligatio Jus dat Parentibus in Liberos, quod Paternae potestatis nomine Bene venire potest. / XIII. Effectus hujus potestatis non sunt majores in Liberos, quam eorundem salutis, conservationis, & perfectionis ratio exigat” (Szentesi, *Asserta*, 12v).

⁷ „XIX. Societatem civilem, quam Civitatem, seu Rempublicam vocamus primam, potius ex integris familiis, quam singulis hominum individuis, quae perpetuitatem non promittunt, coaluisse censendum. / XX. Nec eandem sanguinis, cognationisque vinculo, aut aliquo socialitatis studio, sed indigentiae & metus stimulus, hisque oppositorum commodorum, et securitatis spe convocata fuisse” (Szentesi, *Asserta*, 12v).

irat (*Jurisprudentia naturalis*) azt bizonyítja, hogy Szentgyörgyit természetjogi szerzőként tartották számon Sárospatakon.⁸

A filozófia legjelentősebb sárospataki professzorának Rozgonyi Józsefet (1756–1823) tekinthetjük, aki Sárospatakon tanult, itt egyik jelentős tanára volt Szentgyörgyi István, majd Bécs, Utrecht, Oxford és Göttingen egyetemén. Szemléletváltás következett be Rozgonyi fellépésével a sárospataki természetjog-oktatásban annyiban, hogy elődeivel ellentétben tudományként oktatta, amelynek van története, alapozása, egymással adott esetben konfrontálódó alapelv és tantételei; azaz mint filozófiai tudást, nem pedig gyakorlati társadalomismeretet. Rozgonyi széles és naprakész természetjogi ismeretekkel rendelkezett olyan szerzők tekintetében, mint Grotius, Puffendorf és Christian Thomasius, Heinrich és Samuel Cocceji, Holmann, Feder, Johann August Heinrich Ulrich, Achenwall, valamint Burlamaqui, Kant, Jacob, Fichte, és Hufeland.⁹

Rozgonyi korában már működött nyomda Sárospatakon (nem utolsósorban az ő erőfeszítéseinek köszönhetően), így előadásait megalapozó vagy kísérő *Aphorismi* műfajú filozófiai munkái nyomtatásban megjelenhettek. Ezeknek segítségével tartalmi jegyek alapján azonosíthatók Rozgonyi kéziratos előadásszövegei. Így a már azonosított *Breves quaestiones a philosophia* (1817) című kézirat mellett a *Prolegomena Philosophiae* (1808), az *Introductio ad Philosophiam* (1808/9) és a *Brevis conspectus philosophiae* (1819) ugyancsak Rozgonyi művének tekinthető. A *Prolegomena philosophiae* című szövegben ugyanaz a felépítése a természetjog tárgyalásának, mint *Aphorismi Juris naturae* című könyvében (Rozgonyi 1822). Mindkét szövegben Kant erkölcsfilozófiája volt Rozgonyi kiindulópontja. Mindjárt előadásának elején rögzíti az alapvető különbséget, jelesen Kanttal ellentétben a természetjognak a legalitás szférájából a moralitás szférájába való visszavezetését.¹⁰ A sárospataki hagyományok-

⁸ „Qs. An moralitas autem sit Objectiva sive Intrinseca vel Subjectiva sive Extrinseca? Rs. Intrinsecam docuerunt Stoici, Cicero, Scholastici antiqui, et recentioribus autem H Grotius, Pet Baelius, Leibnitzius, Wolfius, Canzius & Ills Martini Cl. Steph. SzGyörgyi &c. Extrinsecam Academici; Pirhonic, Puffendorf, Henr. & Sam. L. B. de Coccei, Joh. Franc. Buddeus, Achenwall & Auctor Noster Cl. Joh. Szentesi” (*Jurisprudentia naturalis* [Kt. 558], §. 11, oldalszámozás nélkül).

⁹ „Pro primo Juris Naturae principio posuit [*scil.* Hugo Grotius] *appetitum socialitatis tranquillae*. Tamen inquit: homo natus est ad socialitatem quare illam cole, atque custodi. Hinc ipse Grotius et omnes qui illum sequebantur dicti sunt *Socialistae* ut Sam: Puffendorfius, Christianus Thomasius; sed qui divinae voluntatis principium assumsit pro fundamento Juris Naturae. Praeter hos, auctores Juris Naturae celebrantur Henricus et Sam: Coccei plurimum meriti de codice Borussico; Holmann, Feder professor uterque Göttingensis, Ulric professor Jenensis, Achenwallius, Bürlamacki, Kant, Jacob, Fichte, Hufeland” (József Rozgonyi, *Prolegomena Philosophiae*, 1808 [Kt. 3401], § 4, számozatlan oldal).

¹⁰ „Vox Moralis ambiguum habet sensum v. sumitur *lato* sensu et tam Philosophia moralis continet Jus Naturae et Ethicam; si *stricto* sensu sumitur tum solum Ethicam.

nak is megfelelően a természetes ésszel megragadható, ám az erkölcsi érzület forradalmát nem megkövetelő gyakorlati filozófiát oktató Rozgonyi. Nem arról van szó elgondolásában, hogy a természetjog és az etika szférája újra tartozzon össze (hiszen éppen azért tartja Rozgonyi Grotiust a politika tudománya megújítójának, mert véghezvitte e két terület elválasztását), hanem arról, hogy mindkét egymástól elválasztott tudomány, az etika is és a természetjog is morálisan releváns ismeretet nyújtanak.¹¹

A természetjog sárospataki professzorai közül Rozgonyinál jelenik meg a leginkább kifejtett formában a gondolat, hogy természetjogi érvekkel hathatósan támogathatók a protestánsoknak a szabad vallásgyakorlásra vonatkozó követelései. Előadásaiiban előkerülnek a vallásügyi törvénykezés (mint az uralkodó írásos ígéretei a protestánsok számára) és a *jus gentium* felekezeti tétjei.¹² A protestánsok vallásgyakorlása, így Rozgonyi, a szerződések megtartásán múlik, míg Carneades igazságosságfelfogása megsemmisítené a protestantizmust Magyarországon. A magyarországi protestantizmus alapvető identitásképző történeti eseményeit, Bocskai István, Thököly Imre és II. Rákóczi Ferenc szabadságharcait a grotiusi *jus gentium* terminológiáját használva kevert háborúknak tartja, nem pedig lázadásnak, ahogy a Habsburg Birodalom hivatalos történet-szemlélete szerint klasszifikálták őket.¹³

A természetjog egyik legrészletesebben kifejtett tétele Rozgonyinál a tulajdon eredetének kérdésköre. A tulajdon eredetéhez adott kommentárja végén kifejtette saját véleményét is, amely leginkább Rousseau-éra hasonlít.¹⁴ E magyarázatai egész természetjog-felfogására nézve megvilágító erejűek. Miután

et hoc posteriori sensu sumant Kantiani, penitus avellent Jus Naturae a morali Philosophia. – Aliquas actiones illi dicunt esse *Legales*; quae pertinent v. ad Jus Naturae; v. ad Jus positivum: aliquas esse *morales*, quas producit reverentia honestatis, has retulerunt ad Ethicam. Kantianis ergo qui justus est i. e. legi conformiter agit, necdum est honestus. Nos lato sensu sumimus Moralitatem” (Rozgonyi, *Prolegomena*, §. 1, számozatlan oldal).

¹¹ Rozgonyi, *Prolegomena*, §. 2, számozatlan oldal.

¹² „Liberum nostrae religionis exercitium insistit pacificationibus Niccolburgensi, Viennensi, et Lincensi, cum Bethlenio, Botskaio, Rákózio, de aula triumpharunt initis. Hi itaque quaedam articulos praescripserunt, quos aula de Jure gentium debet servari quamvis Jesuitae non deberi servari ex eo quod metu injusto et vi extorti sint, dixerint. – At hinc conclusio esset nullos articulos pacis esse servandos, quod non consistit cum prudentia politica, et Jure Gentium” (Rozgonyi, *Prolegomena*, §. 36, számozatlan oldal).

¹³ „*Mixtum* [scil. bellum] quod ab usu parte a privata, ab altera a summa Majestate geritur, – v. quod geritur ab Imperante et Subditis e. gr. Bellum Botskaianum, Bethlenianum et Rákóztianum cum Imperatoribus Austriacis gestum” (Rozgonyi, *Prolegomena*, Caput VII, §. Bellum varia ratione dividitur, számozatlan oldal).

¹⁴ „Nos dicimus nunquam fuisse communionem primaevam; necunquam futuram; quia non est possibilis. Inter paucos et desides fors posset subsistere ut fuit inter Apostolos. Sed jam inter plures subsistere non potest, si sc: illi sint laboriosi; unus enim in laborando

Rozgonyi ismertette az alapfogalmakat a római jog alapján, elemzésében filozófiai problémákra, mint például a tulajdon eredetének igazolása, terjeszkedik ki. E helyütt a természetjogi hagyományt tekinti a kérdés tulajdonképpeni filozófiai megközelítésének: azaz Rozgonyi számára a természetjog nem egyéb, mint a *jog filozófiája*, a tételes jog alaptudománya.

Előadásaiban Rozgonyi a Grotiustól Kantig terjedő természetjogi irodalmat egyetlen hagyománynak tekinti. Így az előadásszövegek összekötik a Kant transzcendentálfilozófiáját bíráló 1792-es *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani*t a harminc évvel későbbi, *Aphorismi Juris Naturae, perpetua Juris Romani, Hungarici, Juris Naturae Kantiani ratione habita* című 1822-es művével. Előadásszövegeiből rekonstruálni lehet a Kant gyakorlati filozófiájával szembeni polemikus álláspontját.

Nyíri István (1776–1838) Sárospatakon, Lőcsén, Kassán és Bécsben tanult. Sárospatakon tanára Szentgyörgyi István volt (Bajkó 1963. 15). 1797–1838 között tanár, polihistor: rajzot, nevelést, mennyiségtant, statisztikát, bölcsészetet tanított. Sőt, Nyíri az új kollégiumi épület munkálataiban is nagy részt vállalt (Román 1956. 32). A filozófia, és közte a természetjog tanítását Rozgonyi halála után vette át: amint az 1825–1826-i tanévről fennmaradt tantestületi kimutatás mondja, „Docet nunc Philosophiam Theoreticam, et practicam, Jus Naturae publicum item Universale, et Gentium”.¹⁵ Amint 1835-ből fennmaradt előadásszövege *Philosophia practica* címmel mutatja, a bibliás referenciákkal gazdagított antik erényetikaként felfogott gyakorlati filozófián belül tanította a természetjogot, amely viszont társadalomismeretként működött. Nyíri láthatóan nem törekedett rá, hogy az etikai és természetjogi tanítását összhangba hozza. Egy kantianus, perfekcionista emberkép híve volt, vallotta a személyes felvilágosodást, tanította a szerződéselméletet, ugyanakkor elutasította azok politikai következményeit, amint erről a francia forradalom értékelése tanúskodik tudománytörténeti enciklopédikus munkájában (Nyíri 1831. 266).

A politikai konzervativizmus csak egy aspektusa volt az általános visszalépésnek a pedagógiai célok és módszerek terén. A protestáns ortodox skolasztikát a 17. században Keckermann, Alsted, Bisterfeld és Voetius határozták meg (Nagy 2008. I. 364). A 17. század végén valamennyi magyar és erdélyi református kollégiumban megújult a tanrend: természettudományos, történeti, földrajzi tárgyakat vezettek be (Nagy 2008. II. 184). E laikus fordulat része volt a

alium minus diligentem superat; consequenter abundantius etiam vult participari” (Rozgonyi, *Prolegomena*, §. 36, számozatlan oldal).

¹⁵ Kimutatás az 1825/26-ik évi tantestületről, Nyíri István tanította abban az évben a természetjogot stb. Alexander Kövy: „tradit Jus Hungaricum privatum”; Josephus Szabó Lácay: „Theologiam Moralem, ac Pastoralem tradit”; Stephanus Nyiry: „Docet nunc Philosophiam Theoreticam, et practicam, Jus Naturae publicum item Universale, et Gentium.” Theológiai Akadémiai Igazgatói Irattár (K. K. III. 6).

természetjog tanrendbe illesztése (Bajkó 1963. 7). A folyamat azonban megfordult. A 19. század elején a reál és humán súlypontú nevelés rivalizációja zajlott Sárospatakon, és Vay József halála után 1821-től a latin központú humanista képzés újra felülkerekedett, és ez határozta meg az 1828-as tantervet. Ebben sok természettudományos és matematikai anyag csökkent a latinoktatás erősítése végett (Bajkó 1963. 21). Nyíri István latin nyelvű természetjoga 1828-ban ebbe a konzervatív fordulatba illeszkedik bele. Ezzel egyidejűleg oktatási módszerben is visszaléptek, amennyiben nem körkörösén haladtak, hanem egy tárgyat egy évfolyamban intéztek el (Bajkó 1963. 22).

Összegzés

Nemcsak sárospataki, hanem általános kelet-közép-európai sajátosság, hogy a természetjog recepciója nem volt teljes spektrumú, azaz egyes szerzők ember-, társadalom- és államképeinek nem minden elemét vették át, használták fel az oktatásban; továbbá hogy nem *mint* természetjogot használták, hanem mint filozófia- vagy jogtörténeti tankönyvet, illetve morálfilozófiát, vegyítve más elemekkel, illetve Christian Wolff esetében matematikai tan- és segédkönyvekként.

Tendenciaként jelentkezett Sárospatakon a magánjog túlsúlya vagy kizárólagossága a természetjogi oktatásban. Hiányzik az uralkodó és alattvalók viszonyára vonatkozó tanítás, a közjog és a *jus gentium*. A *jus publicum* teljesen hiányzik, a *jus gentium* jelzésszerűen van tárgyalva a háború okainak, fajtáinak említésével. Hiába vannak meg a könyvek a könyvtárban, a természetjog antropológiája és politikai hatalomelmélete teljesen hiányzik, az állam mint szerződés tárgyalása nincs jelen, az uralkodó és az alattvalók kötelességeiről nem esik szó, még Rozgonyinál sem. A 18. század közepén továbbra is Arisztotelész *Politikájának* kormányformákról szóló részét oktatták politika gyanánt. A közjog természetjogi alapozású tanítására a katolikusok vállalkoztak a Habsburg-uralom realitásával konform, sőt azt megalapozó Martini-féle természetjog alapján. A protestáns oktatásügynek nem a politikáról, hanem a társadalomról volt víziója, amelyet a természetjogi kurzusok közvetítettek. Ennek alapértékei voltak a tolerancia, a személyes és közösségi autonómia a politikum szférája alatt, amely autonómián belül a természetjog elvei a személyes életvezetés, családi kapcsolatok és kisebb közösségi viszonyokban elgondolásuk szerint érvényesülhettek. Ez a program a *Vita triumphans civilis* író Apáti Miklóstól Nyíri Istvánig állandó. Vannak konzervatívabb felfogások, és vannak radikálisabbak is, mint például Rozgonyi Józsefé. Emellett különbözhetett az egyes professzoroknál a filozófiai alapozás, a természetjog eredetére, mibenlétére és hasznára vonatkozó tanítás, valamint az idővel változó, felhasznált forrásanyag, szemben a (másutt tárgyalandó) debreceni természetjogi oktatással, ahol a tanárok szigorúan előírt tankönyvekből tanítottak.

A háborús idők és vele a protestánsok üldöztetése azt eredményezték, hogy a sárospataki református kollégium a természetjog elterjedésének első évszázadát (lényegében az Európában legnépszerűbb és legtermékenyebb idejét) rossz anyagi és infrastrukturális viszonyok között, vagy egyenesen menekülés és számkivetés közepette töltötte. Ezért a könyvtár gyarapítására és a természetjogi kurzusok kiépítésére csak 1770-től került sor. Az aszinkronia 1770-ben Grotius és Pufendorf recepcióját tekintve másfél-egy évszázad, míg a 19. század elején Kant és a kantianizmus recepciója lényegében egyidejű a Németországban keletkező tudással. Tehát a sárospataki természetjogi oktatást végső soron az európai trendekhez való fokozatos felzárkózás jellemezte.

Irodalom

Kéziratos források a Sárospataki Református Kollégium Nagykönyvtárában
(Az egyes tételekhez, különös tekintettel a szerzőségi adatok bővülésére,
vö. Börzsönyi 1986.)

- Bányai, István, *Jus naturae et gentium secundum Auctorem Clar[issimum] Vitriarium per Clarissimum Dominum U[nive]rsalis H[isto]riae Juris prudentiae Professorem* – – *In Illustri Schola S. Patakiensi in publico Auditorio professum. In minus Systema contractum Scholae ejusdem S. Patakiensis pt. Contra Scriba H: D. Joh. Tsepel. ad calamum dictavit suis discipulis Auditoribus. Anno 1765* (Kt. 237)
- Bányai, István, *Quaestiones Juris Naturalis* (Kt. 404)
- Dissertatio ex Jure Naturae et Gentium de Poenis* (Kt. 551)
- Ercsey, Dániel, *Extractus Philosophia secundum quaestiones elaborata tradente* – – *descripsit Josephus Bonyhai anno 1811. die 3. Julii* (Kt. 3317a)
- Institutionum juris naturae et gentium libri duo* (Kt. 580)
- Juris prudentia naturalis* (Kt. 558)
- Mándy Sámuel pataki diák *erkölcs-filozófiai studiuma 1763-ból* (Kt. a.162)
- Nyíri, István, *Philosophia practica* (Kt. 85)
- Rozgonyi, József, *Breves quaestiones a philosophia*, 1817 (Kt. 2821)
- Rozgonyi, József, *Prolegomena Philosophiae*, 1808 (Kt. 3401)
- Rozgonyi, József, *Introductio ad Philosophiam*, 1808/9 (Kt. a. 360)
- Rozgonyi, József, *Brevis conspectus philosophiae*, 1819 (Kt. 677)
- Sárkány, Dávid, *Philosophia moralis, opera* – – *in Kolleg. Ref. S. Patak. Prof. Publ. concinnata*, 1745 (Kt. 195)
- Szentesi, János, *Syncope Juridica Seu Compendium Juris Naturae & Gentium*, 1776 (Kt. 397)
- Szentesi, János, 'Asserta e Jure Naturae, su Gentium, recollecta. Quae In Speciem Annuae Diligentiae ... Sub Praesidio – –, Juris Nat., Hist. & Eloqu. Profess. ... In Auditorio Maiori Disputationi Submissa sunt,' 1781, in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 12r–13v)
- Szentesi, János, *Magis momentosa universi Juris Naturae seu Gentium capita, LVI. assertis inclusa, quae ... sub praesidio ...* – –, *In Illustri Collegio Helv. Conf. addict. S. Patakiensi, Juris Naturae, Historiarum, & eloquentiae Professoris P. O. ... defendent*

- ... *Daniel Bártzay* ..., *Franciscus Kazinczy* ..., *Georgius Horváth de Pálotz*, *Dionysius Kazinczy* ..., *Albertus Szemere* (Cassovia, Landerer. 1777) (Kt. 3217, Fol. 74.)
- Szentgyörgyi, István, *Scholia ad Heineccii Philosophiam Moralem*. A Jove principium est Die 13^a 7bris Anno 1770. Sub Praesidio Celeberrimi ac Clarissimi Viri Stephani Sz. Györgyi (Kt. 428)
- Szentgyörgyi, István, *De Philosophiae moralis natura et constitutione*, 1771 (Kt. 1885)
- Szombathi, János, 'Theses e Jurisprudentiae Naturali depromptae, ac in Specimen Diligentiae semestris, sub Praesidio -- ... publice disputandae,' 1783, in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 13v–14r)
- Szombathi, János, *Theses e Juris Prudentia Naturali juxta primas lineas Sam. Christ. Holmanni pertractata, recollectae, ac in Specimen diligentiae annuae sub Praesidio -- ... publice disputandae*, 1784 in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 14v–15r)
- Szombathi, János, *Positiones e Jure Publico Universali depromptae in specimen industriae et Profectus Studiosorum Jurisprudentiae ... Sub Praesidio -- ... publice ventilandae*, 1785, in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 15v–16v)
- Szombathi, János, *Positiones e Jure Naturae & Gentium item Publico Universali Seu Civitatis Depromptae ac in Specimen Diligentiae & Profectus Studiosorum Jurisprudentiae Praeside -- .. Publice disputandae*, 1786, in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 17v–18v)
- Szombathi, János, *Theses e Jure Naturae & Gentium Item Publico Universali depromptae ac in Specimen diligentiae & profectus Studiosorum Jurisprudentiae Praeside -- ... publice disputandae*, 1787, in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 19r–19v)
- Szombathi, János, *Positiones e Jure Naturae & Gentium Item Publico Universali depromptae quas Juris prudentiae Cultores diligentiae suae Specimen exhibituri sub Praesidio -- --- publice ventilabunt*, 1788, in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 20r–20v)
- [Szombathi, János,] *Theses Juridicae, Occasione Examinis Publici Ao. 1789. die 8a July disputandae*, in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 21r)
- [Szombathi, János,] *Theses Juridicae, pro Examine Publico Anni 1790*, in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 21v)
- [Szombathi, János,] *Theses Juridicae, pro Examine Publico Anni 1791*, in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 22r)
- [Szombathi, János,] *Theses Juridicae Pro examine Publico Anni 1792*, in *Liber Thesibus* (Kt. 1134, Fol. 22v)

Nyomatott források

- Nyíri, István 1831. *A' tudományok özsvességének III-dik kötetje a' tulajdon história tudományai*. Sárospatak, Nádaskay András.
- Rozgonyi, József 1792. *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani*. Pest, Trattner. [Modern bilingvis kiadása: Josephi Rozgonyi / Rozgonyi József 2017. *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani / Kétségek a kanti transzcendentális idealizmus alapvetéseivel kapcsolatban*. Fordította Guba Ágoston; a jegyzeteket összeállította Guba Ágoston – Mester Béla; a fordítást az eredetivel egybevetette Kondákor Szabolcs; a latin szöveg sajtó alá rendezésében részt vett Gángó Gábor. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó.]
- Rozgonyi, József 1822. *Aphorismi Juris Naturae, perpetua Juris Romani, Hungarici, Juris Naturae Kantiani ratione habita*. Sárospatak, Nádaskay András.

Szakirodalom

- Bajkó Mátyás 1963. A Sárospataki Kollégium a reformkorban. *Acta Paedagogica Debrecina*, 9/1. 5–31.
- Bajkó Mátyás 1976. *Kollégiumi iskolakultúránk a felvilágosodás idején és a reformkorban*. Budapest, Akadémiai.
- Bajkó Mátyás 1991. *A magyarországi és az erdélyi protestáns kollégiumok 1777 és 1848 között*. S. l., Kinizsi Mg. Szakszöv. Nyomdája.
- Benda Kálmán 1981. A Kollégium története 1703-tól 1849-ig. In *A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára*. Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 87–115.
- Bolvári-Takács Gábor 2007. Ballagi Géza és a pataki jogakadémia. *Zempléni Múza*, 7/ őszi. 92–94.
- Börzsönyi József 1986. *A Tiszánineni Református Egyházkerület Nagykönyvtárának (Sárospatak) kéziratkatalógusa: 1850 előtti kéziratok*. Budapest, Országos Széchényi Könyvtár.
- Broadie, Alexander 2019. The Reformed Scholasticism of James Dundas. In David Fergusson – Mark W. Elliott (szerk.) *The history of Scottish theology. Vol. 1: Celtic origins to reformed orthodoxy*. Oxford, Oxford University Press. 253–264.
- Dienes, Dénes – Ugrai, János 2013. *History of the Reformed Church College in Sárospatak*. Sárospatak, Hernád Kiadó.
- Gellera, Giovanni 2020. Christian tolerance and tolerance of the Christians: Natural law and conscience in James Dundas's *Idea Philosophiae Moralis* (1679). *Global Intellectual History*, 5/2. 171–190.
- Grunert, Frank – Knud Haakonssen – Diethelm Klippel 2018. Natural Law 1625–1850. An International Research Network. In Martin Mulsow, Gideon Stiening és Friedrich Vollhardt (szerk.) *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*. 30. kötet. Hamburg, Felix Meiner Verlag. 267–276.
- Hammerstein, Notker 1998. Die Naturrechtslehre an den deutschen, insbesondere den preußischen Universitäten. In Günter Birtsch és Dietmar Willoweit (szerk.) *Reformabsolutismus und ständische Gesellschaft. Zweihundert Jahre Preußisches Allgemeines Landrecht*. Berlin, Duncker und Humblot. 3–19.
- Hörcsik Richárd 1998. *A Sárospataki Református Kollégium diákjai 1617–1777*. Sárospatak, A Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei.
- Hudi József 2006. A Pápai Református Kollégium szervezete és működése a XVI–XIX. században. In *A Pápai Református Kollégium diákjai 1585–1861*. Pápa, Pápai Református Gyűjtemények. 7–111.
- Klippel, Diethelm – Elisabeth Müller-Luckner (szerk.) 2006. *Naturrecht und Staat. Politische Funktionen des europäischen Naturrechts (17.–19. Jahrhundert)*. München, Oldenbourg.
- Ködöböcz József 1986. *Tanítóképzés Sárospatakon: A kollégiumi és középfokú képzés négy évszázada*. Budapest, Tankönyvkiadó.
- Nagy Géza 2008. *A református egyház története 1608–1715. I–II*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Recknagel, Dominik – Sabine Wöller (szerk.) 2013. „Vernunft, du weißt allein, was meine Pflichten sind!” *Naturrechtslehre in Halle. Katalog zur Ausstellung im Interdiszi-*

- plinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung, Halle (Saale), 10. Oktober 2013 bis 6. Januar 2014.* Halle (Saale), Mitteldeutscher Verlag.
- Román János 1956. *A Sárospataki Kollégium.* Budapest, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata.
- Schröder, Jan – Ines Pielemeier 1995. Naturrecht als Lehrfach an den deutschen Universitäten des 18. Jahrhunderts. In Otto Dann – Diethelm Klippel (szerk.) *Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution.* Hamburg, Felix Meiner Verlag. 255–269.
- Szentimrei Mihály 1981. A kollégium tudományos gyűjteményei. In *A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára.* Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 275–299.
- Takács Béla 1981. A sárospataki nyomda. In *A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára.* Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 300–319.

*Függelék: természetjogi könyvek a Sárospataki Református Kollégium
Nagykönyvtárában a beszerzés évével*

1727 után

- L 433 Hugo Grotius, *A' keresztyén vallás' igasságáruul irott könyvei* (Marburg, Müller Filep. 1727)
- A 518 Hugo Grotius, *A' keresztyén vallás' igasságáruul irott könyvei* (Marburg, Müller Filep. 1727)

1742

- DD 167 Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis libri tres* (Utrecht, Guilielmus vande Water. 1696) (poszszeszor: Bányai István)
- DD 168 Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis libri tres. Tomus secundus* (Utrecht, Guilielmus vande Water – Guilielmus Broedelet. 1700) (poszszeszor: Bányai István)

1767

- E 199 Heinrich Henniges, *In Hugonis Grotii, De Jure Belli et Pacis, Libros III. Observationes politicae et morales* (Sulzbach, Johannes Andreas et Wolfgang Endter. 1673)
- E 283 Caspar Ziegler, *Ad Hugonis Grotii de Jure Belli ac Pacis Libros Quibus Naturae & Gentium Jus explicavit, Notae et Animadversiones Subitariae* (Strasbourg, Jo. Reinh. Dulssecker. 1706)
- DD 167 Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis libri tres* (Utrecht, Guilielmus vande Water. 1696)
- DD 168 Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis libri tres. Tomus secundus* (Utrecht, Guilielmus vande Water – Guilielmus Broedelet. 1700)
- CC 337 Johann Gottlieb Heineccius, *Antiquitatum Romanarum iurisprudentiam illustrantium Syntagma* (Strasbourg, Johann Reinhold Dulssecker. 1724)
- B 454 Hugo Grotius, *Appendix ad interpretationem locorum N. Testamenti quae de Antichristo agunt, aut agere putantur* (Amsterdam: Ioh. Cornelius Blaeu, 1641)
- HH 646 Hugo Grotius, *Epistolae ad Gallos* (Leiden, Elsevier. 1650)
- E 405 Johann Georg Kulpis, *Collegium Grotianum super jure belli ac pacis* (Gießen, Albert Otto Fabri. 1686) [0373]

- E 334 John Selden, *De Jure Naturali et Gentium, Juxta Disciplinam Ebraeorum*, Libri Septem (Leipzig–Frankfurt, Jeremias Schrey. 1695) (posszessor: Szentgyörgyi)
 HH 440 Johann Heinrich Boecler, *Orationes et programmata academica cum quibusdam ejus poematibus* (Strasbourg, Jo. Reinhold Dulssecker. 1705)

1770

- BB 521 (RMK III. 3491) Miklós Apáti, *Vita triumphans civilis, sive Universa Vitae Humanae Peripheria, Ad Mentem Illustris Herois & Philosophi, D. Renati Des Cartes: Ex unico Centro deducta* (Amsterdam, Abraham à Someren. 1688)

1774

- E 135 Philipp Reinhard Vitriarius, *Magnus Hugo Grotius in Vitriario parvus sive Institutiones juris naturae et gentium ad methodum Hugonis Grotii* (Nürnberg–Leipzig, Georg Lehmann. 1726)

1775

- E 692 Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*. Tomus primus (Leipzig, Johann Paul Krause. 1758)
 B 728 Samuel Pufendorf, *Jus feziale divinum* (Lübeck, s. d. 1695)
 E 522 Guilielmus Grotius, *De principiis juris naturalis enchiridion* (Den Haag, Petrus Tongerlo. 1667)
 E 200 Johann Franz Budde, *Selecta juris naturae et gentium* (Halle an der Saale, Sumptibus Orphanotrophii. 1717)

1776

- C 241 Hugo Grotius, *De veritate religionis Christianae* (Halle an der Saale, Typis et Impensis Orphanotrophei. 1734)
 C 242 Hugo Grotius, *De veritate religionis Christianae* (Halle an der Saale, Typis et Impensis Orphanotrophei. 1739)
 C 243 Hugo Grotius, *De veritate religionis Christianae* (Halle an der Saale, Impensis Orphanotrophei. 1740)

1777

- E 95 Johann Gottlieb Heineccius, *Elementa juris naturae et gentium* (Halle an der Saale, Impensis Orphanotrophei. 1753)
 E 205 Gottfried Achenwall, *Prolegomena iuris naturalis in usum auditorum* (Göttingen, Victorinus Bossiegel. 1763)

1780

- BB 172: Thomas Hobbes, *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Ecclesiasticae et Civilis* [1668?]
 E 328 Johann Heinrich Rother, *Commentatio historico theoretico practica in Sam. L. B. de Pufendorf De Officio Hominis et Civis* (Leipzig, Johann Samuel Heinse. 1748)

1781

- E 25 Heinrich Cocceji, *Hugonis Grotii de jure belli ac pacis libri tres, Cum ... Commentariis insuper locupletissimis* –. Tomus primus (Lausanne, Marcus-Michel Bousquet. 1751)

- E 26 Heinrich Cocceji, *Hugonis Grotii de jure belli ac pacis libri tres, Cum ... Commentariis insuper locupletissimis* –. Tomus secundus (Lausanne, Marcus-Michael Bousquet. 1751)
- E 27 Heinrich Cocceji, *Hugonis Grotii de jure belli ac pacis libri tres, Cum ... Commentariis insuper locupletissimis* –. Tomus tertius (Lausanne, Marcus-Michael Bousquet. 1752)
- E 28 Heinrich Cocceji, *Hugonis Grotii de jure belli ac pacis libri tres, Cum ... Commentariis insuper locupletissimis* –. Tomus quartus (Lausanne, Marcus-Michael Bousquet. 1752)
- E 29 Samuel Cocceji, *Introductio ad Henrici L. B. de Cocceii Grotium Illustratum* (Lausanne, Marcus-Michael Bousquet. 1751)

1782

- N 774 Heinrich Cocceji, *Grotius Illustratus*. Tomus IV (Wrocław, Johann Jakob Korn. 1703)
- CC 458 Samuel Christian Hollmann, *Jurisprudentiae naturalis primae lineae* (Göttingen, Abr. Vandenhoeck vidua. 1751) (sárospataki posszessor)

1784

- E 346 Christian Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica methodo scientifica pertractata*. Pars prima (Halle an der Saale, Renger. 1750)
- E 347 Christian Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica methodo scientifica pertractata*. Pars secunda (Halle an der Saale, Renger. 1751)
- E 348 Christian Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica methodo scientifica pertractata*. Pars tertia (Halle an der Saale, Renger. 1751)
- E 349 Christian Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica methodo scientifica pertractata*. Pars quarta (Halle an der Saale, Renger. 1752)
- E 350 Christian Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica methodo scientifica pertractata*. Pars quinta (Halle an der Saale, Renger. 1753)
- E 344 Christian Wolff, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*. Pars prior (Frankfurt–Leipzig, Renger. 1739)
- E 345 Christian Wolff, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*. Pars posterior (Frankfurt–Leipzig, Renger. 1741)

1786

- F 266 Robert Sharrock, *ὑποθεσις ηθικη de officiis, secundum Naturae Jus, seu De Moribus ad Rationis normam conformandis Doctrina* (Oxonia, Lichfield. 1660)

1788

- E 685 Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo* (Frankfurt am Main, Friedrich Knoch. 1716)
- E 222 Johann Gottlieb Heineccius, *Praelectiones academicae in Sam. Pufendorffii De officio hominis, et civis libros II.* (Venezia, Sumptibus Balleonianis. 1769)
- E 342 Christian Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*, pars prior (Halle an der Saale, Renger. 1744)
- E 343 Christian Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*, pars posterior (Halle an der Saale, Renger. 1750)
- E 334 John Selden, *De Jure Naturali et Gentium, Juxta Disciplinam Ebraeorum*, Libri Septem (Leipzig–Frankfurt, Jeremias Schrey. 1695)

1791

- E 18 Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*. Tome premier (Amsterdam, Pierre de Coup. 1724)
- E 669 Andreas Adam Hochstetter, *Collegium Pufendorfanum, super libris duobus De Officio Homini et Civis* (Stuttgart, Johann Benedikt Mezler – Christoph Erhard. 1726)
- E 887a Johann Gottlieb Heineccius, *Elementa Philosophiae rationalis et moralis* (Amsterdam, Johann Gottfried Conrad. 1733)
- E 138 Christian Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium* (Halle an der Saale, Renger. 1763)

1792

- E 71 Friedrich Wilhelm Pestel, *Fundamenta Jurisprudentialis naturalis* (Leyden, Sam. et Joh. Luchtmans. 1788)
- F 912 Diénes Sámuel, *A' báró Martini természet törvényéről való állatásainak magyarázatja, melyet német nyelvből magyarra fordított, és a' maga költségén ki-adott – –. Második darab* (Wien, 1792)
- BB 229 Karl Anton Martini, *Positiones de Iure civitatis* (Wien, Joseph Kurzbeek. 1780)

1793

- B 243 Iohannes Crell, *Ad librum Hugonis Grotii, Quem de Satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem scripsit, Responsio* (Rakow, Typis Sternacianis. 1623)
- B 31 Hugo Grotius, *De veritate religionis Christianae* (Paris, s. d. 1650)

1795

- E 360 Christian Wolff, *Jus Gentium methodo scientifica pertractatum* (Halle an der Saale, Renger. 1749)

1797

- I 354 Hugo Grotius, *Annales et historiae de rebus Belgicis* (Amsterdam, Joannes Blaeu. 1658)

1801

- EE 565 Johann Gottlieb Heineccius, *Pandectarum Pars V.* (a címlap hiányzik)
- CC 217 Johann Gottlieb Heineccius, *Elementa iuris civilis secundum ordinem Pandectarum* (Amsterdam, Apud Ianssonio-Waesbergios. 1731)
- E 894 Christian Friedrich Michaelis, *Philosophische Rechtslehre zur Erläuterung über J. G. Fichte's Grundlage des Naturrechts nebst einem Auszuge derselben. Mit Rücksicht auf J. Kant's Entwurf zum ewigen Frieden und Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.* Erster Theil (Leipzig, Reinicke und Hinrichs. 1797)
- E 895a–b Christian Friedrich Michaelis, *Philosophische Rechtslehre zur Erläuterung über J. G. Fichte's Grundlage des Naturrechts nebst einem Auszuge derselben. Mit Rücksicht auf J. Kant's Entwurf zum ewigen Frieden und Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.* Zweiter Theil (Leipzig, Reinicke und Hinrichs. 1798)

1804

- E 15 Samuel Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo.* Tomus primus (Frankfurt–Leipzig, Knoch-Eslinger. 1759)

E 16 Samuel Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo*. Tomus secundus (Frankfurt–Leipzig, Knoch-Eslinger. 1759)

1807

B 64 Hugo Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum*. Tomi II. Pars I. (Erlangen–Leipzig, Ioannes Carolus Tetzschner. 1756)

B 63 Hugo Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum*. Tomus I. (Erlangen–Leipzig, Ioannes Carolus Tetzschner. 1755)

1808

E 229 Thomas Paine, *Die Rechte des Menschen* (Berlin, Voss. 1792)

1810

E 261b Hugo Grotius, *Tragoedia Sophompaneas. Accesserunt ejusdem Christus Patiens, et Sacri Argumenti Alia* (Amsterdam, Guilielmus Blaeu. 1635)

1820

B 42 Hugo Grotius, *Annotationes in Vetus Testamentum*. Tomus I. (Halle, Iac. Curt. 1775)

B 43 Hugo Grotius, *Annotationes in Vetus Testamentum*. Tomus II. (Halle, Iac. Curt. 1776)

B 44 Hugo Grotius, *Annotationes in Vetus Testamentum*. Tomus III. (Halle, Iac. Curt. 1776)

B 45 Hugo Grotius, *Annotationes in Vetus Testamentum*. Actuarium. Tomus I. (Halle, Iac. Curt. 1779)

E 287 Jean-Jacques Rousseau, *Philosophische Werke*. Vierter Band (Reval und Leipzig, Albrecht und Compagnie. 1782)

CC 261 Karl Anton Martini, *De lege naturali exercitationes sex* (Wien, Joseph Kurzböck. 1780)

1824

F 283 Samuel Pufendorf, *De officio hominis et civis* (Leipzig–Wolfenbüttel, Gottfried Freytag. 1717)

1826

E 525 Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres* (Amsterdam, Apud Janssonio-Waesbergios. 1735)

1827

N 322 Wilhelm Traugott Krug, *Das Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christenthums* (Leipzig, Baumgärtner. 1826)

1829

E 764 Carl Rotteck, *Lehrbuch des Vernunftsrechts und dere Staatswissenschaften*. Erster Band (Stuttgart, Gebrüder Franckh. 1829) (posszessor: Milotay)

E 765 Carl Rotteck, *Lehrbuch des Vernunftsrechts und dere Staatswissenschaften*. Zweiter Band (Stuttgart, Gebrüder Franckh. 1830) (posszessor: Milotay)

1869

a.6587 Johann Gottlieb Heineccius, *Elementa Philosophiae rationalis et moralis* (Frankfurt an der Oder, Johann Christian Kleybe. 1745)

Év nélkül

- VI. 1627a Samuel Pufendorf, *De officio hominis et civis* (Utrecht, Johann Broedelet. 1728)
- E 351 Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. Pars prima (Frankfurt–Leipzig, Renger. 1741)
- E 352 Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. Pars secunda (Halle an der Saale, Renger. 1742)
- E 353 Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. Pars tertia (Halle an der Saale, Renger. 1743)
- E 354 Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. Pars quarta (Halle an der Saale, Renger. 1744)
- E 355 Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. Pars quinta (Halle an der Saale, Renger. 1745)
- E 356 Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. Pars sexta (Halle an der Saale, Renger. 1746)
- E 357 Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. Pars septima (Halle an der Saale, Renger. 1747)
- E 358 Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. Pars octava (Halle an der Saale, Renger. 1748)
- E 478 Thaddeus Werenkus, *Jus Naturae et Gentium commoda auditoribus methodo explanatum* (Dilingae, Joseph Anton Schnabel. 1763)
- F 159 Johann August Schlettwein, *Die Rechte der Menschheit, oder der einzige wahre Grund aller Gesetze, Ordnungen und Verfassungen* (Giessen, Justus Friedrich Krieger. 1787)
- F 551 Gottlieb Hufeland, *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen* (Jena, Christ. Heinr. Cuno's Erben. 1795)
- F 111 Heinrich Stephani, *Anmerkungen zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* (Erlangen, Johann Jakob Palm. 1797)
- A 37 Hugo Grotius, *Opera Omnia Theologica in quatuor tomos divisa* (Basel, Apud E. & J. R. Thurnisios, Fratres. 1732)
- A 38 Hugo Grotius, *Operum Theologicorum tomus secundus* (Basel, Apud E. & J. R. Thurnisios, Fratres. 1732)
- A 39 Hugo Grotius, *Operum Theologicorum tomus tertius* (Basel, Apud E. & J. R. Thurnisios, Fratres. 1732)
- A 40 Hugo Grotius, *Operum Theologicorum tomus quartus* (Basel, Apud E. & J. R. Thurnisios, Fratres. 1732)
- HH 432/c Theodor I. F. Graswinckel, *Stricturae ad censuram Joannis à Felden Ad Libros Hugonis Grotii de jure belli ac pacis* (Leipzig–Jena–Rudolstadt, Apud Joh. Theodorum, Christophorum, & David Fleischern. 1678)

A Sárospatai Református Kollégium kéziratok könyvtárjegyzékben említett további természetjogi munkák, illetve természetjogi szerzők munkái

Logika

Wolfii (Christ) *Philosophia rationalis s. logica*. Francfurt 1728

Ontologia

Wolfii (Christ) *Philosophia prima, sive Ontologia*. Frankfurt 1730

– *Philosophia prima sive Ontologia*. Frankfurt et Lips. 1736

Cosmologia

Wolfii (Christ) *Cosmologia Generalis*. Frankfurtum 1731

Wolfii (Chr.) *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis nec non systematis harmonia praestabilitae*. Halae Magd. 1724

Physica speculativa s. Philosophia naturae

Psychologia Rationalis

Wolfii (Christ) *Psychologia rationalis et Empirica Tom 8*. Frankfurtum 1746

Theologia Rationalis

Buddei (Joan Fr.) *Theses Theologicae, de Atheismo, et superstitione, variis observationibus illustratae*. Traj. ad Rhenum 1737

Wolfii (Christ) *Theologia Naturalis 2 Vol.* Frankfurt 1739

Philosophia Practica

Kant's (Imm) *Metaphysik der Sitten*. Königsberg 1797

– *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga 1792

Puffendorf (Sam. de) *De officio hominis et civis secundum legem naturalem*. Lipsiae 1717

Rois [Royz] (Fran. Xav) *Ethica et Jus Naturae*. Vienna Aust [1765]

Wolfii (Chr) *Philosophia Practica Universalis*. Halae Magd 1744

Dicaeologia

Achenwall's (Gottf) *Prolegomena Juris Naturalis*. Göttinga 1769

Ahrens (H.) *Das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie nach dem gegenwärtigen Zustande dieser Wissenschaft in Deutschland*. Aus der zweiten Ausgabe deutsch von Adolph Wirk. Braunschweig, 1846

Beneke's (Friedrich Eduard) *Grundlinien des Naturrechts der Politik, und des philosophischen Kriminalrechtes. Der Versuch eines natürlichen Systeme's ihrer Wissenschaften*. Berlin, Posen u. Bromberg. 1838

Bodini (Joan) *Juris Universi distributio*. Colon. Agripp. 1580

- Bockleri (Joan. Hen) *In Hugonis Grotii Jus belli et Pacis commentatio* Argentoratum 1704
- Buddei (Joan Fran) *Selecta Juris Naturae et Gentium*. Hala Saxon. 1717
- Cocceji (Henr. L. B. de) *Grotius illustratus, seu Commentarii, ad Hugonis Grotii de Jure Belli et Pacis Libros tres*. Wratislavia 1752
- Dresch (L. von) *Naturrecht*. Tübingen 1822
- Eggers (C. U. D) *Institutiones Juris Civitatis Publici, et Gentium Universalis in Usum Praelectionum*. Hassia 1796
- Fichte's (Joan Gottlieb) *Grundlage des Naturrechts, nach Principien der Wissenschaftslehre*. Jena–Leipzig 1796
- Fischer's *Stand des Naturrechts*. Basel 1837
- Graswinkelii (Theod. d. J.) *Stricturae ad Censuram Joannis a Felden ad Libros Hugonis Grotii de Jure Belli et Pacis*. Lipsia Jena 1678
- Grotii (Guil) *de Principiis Juris Naturalis enchiridion*. Haga Comitatum 1667
- Grotii (Hugonis) *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres. cum Commentariis Henr. L. B. Cocceji 5 Vol.* Lausanna 1751
- *De Jure Belli, ac Pacis cum commentariis Grot. van der Huelen, nec non Frid. Gronovii*. 3 Vol. Ultrajectum 1696
 - *De Jure Belli, ac Pacis ex editione Beckmanni*. Francfurtum 1699
 - *De Jure Belli, ac Pacis cum Notis Gronovii*. Lipsia 1758
 - *Le Droit de la guerre, et de la Paix*. Amstelodam 1724
 - *De jure belli ac pacis libri tres ex recensione Barbeyracii*. Amstelod 1735.
- Heineccii (Joan Gottf) *Praelectiones Academicae, in Sam. Puffendorffii, de Officio hominis, et Civis Libros II*. Venetiae 1769
- *Praelectiones Academicae in Hugonis Grotii, de Jure Belli, ac Pacis libros tres*. Venetiae 1771
 - *Elementa Juris Naturae, et Gentium*. Hala 1788
- Hennings (Hein) *In Hugonis Grotii, de Jure Belli ac Pacis libros 3. Observationes Politicae, et Morales*. Solisbachum 1673
- Höpfners (Lud. Jul. Fred.) *Naturrecht des einzelnen Menschen der Gesellschaften, und der Völker*. Giesen 1795
- Hufeland's (Gottlieb) *Lehrsätze des Naturrecht's*. Jena 1795
- Kant's (Imman) *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Königsberg 1797
- Krugs *Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft, und im Lichte des Christenthums*. Leipzig 1826
- Kulpis (Joan Georg) *Collegium Grotianum super jure Belli et Pacis 15 exercitationibus institutum*. Giessa 1686
- Lechleitner (G. J.) *philosophia practica jus naturae*. Oeniponte 1838
- Martini (Carl Ant. de) *Positiones de lege Naturali*. Viennae 1772
- Meyer (Geor. Frid.) *Recht der Natur*. Halle 1767
- Michaelis (Chr. Fred.) *Philosophische Rechtslehre 2 bände*. Leiptzig 1796
- Pestel (Fridr. God.) *Fundamenta Jurisprudentiae Naturalis*. Lugdunum 1788
- Pörschke's (Carl Ludv) *Vorbereitungen in einem populären Naturrechte*. Königsberg 1795
- Puffendorffii (Samu) *de Jure Naturae et Gentium cum Commentariis Joan. Mi. Hertii, atque Joannis Barbeiraci 2 Vol.* Frankfurt 1759
- *De Jure Naturae, et Gentium cum Commentationibus Joan. Mi. Hertii*. Fr. ad Moenum 1716

- Rothari (Joan Henr) *Commentatio Historico Theoretico Practica in Sam. Puffendorffii, de officio hominis, et Civis juxta legem naturalem libros duos*. Lipsia 1748
- Rottecks (Carl) *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften 2 Bde*. Stuttgart 1829
- Röder's (Karl D. A.) *Grundzüge des Naturrechts; oder der Rechtsphilosophie*. Heidelberg 1846
- Schletweini (Joh. Aug) *Die Rechte der Menschheit*. Giessen 1787
- Schmalz (Theod) *das reine Naturrecht*. Königsberg 1792
- *Annalen der Rechte des Menschen, des Bürgers, und der Völker 2 Häfte*. Königsberg 1792
- Seldeni (Joan) *de Jure Naturali, et Gentium juxta disciplinam Hebraeorum*. Lipsia–Francfurtum 1695
- Sharrock (Robert) *ὑποθεσις ἠθικὴ de officiis, secundum Naturae Jus*. Oexonia 1660
- Stahl (Friedrich Julius) *die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht 3 Bde Erster Band: die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie Zweiter Band: Christliche Rechts- und Staatslehre. zwei Abtheilungen*. Heidelberg 1830
- Stephani (Heinr) *Anmerkungen in Kant's Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*. Erlangen 1797
- Tittels (Gotl. Aug) *Natur und Völkerrecht*. Francfurt 1794
- Vitriarii (Phil. Rem) *Institutiones Juris Naturae et Gentium ad methodum Hug. Grotii*. Noribergae 1726
- Wendt's (A.) *Grundzüge der philosophischen Rechtslehre*. Leipzig 1811
- Werenko (Thaddei) *Jus Naturae, et Gentium*. 1769
- Wolfii (Christ.) *Jus Naturae methodo scientifica Vol. 8*. Frankfurtum 1746–8
- *Jus Gentium*. Hala 1749
- *Institutiones Juris Naturae et Gentium*. Hala Magd. 1763
- Ziegleri (Casp) *in Hugonis Grotii de Jure Belli ac Pacis libros, Notae ac Animadversiones subitariae*. Argentorati 1706

Tractatus ad Dicaeologiam pertinens

- Cunaei (Petri) *Sententia defensa a Cypriano, Reymeri mutuum esse alienationem, adversus Schalmasium*. Lugd. Batavorum 1640
- Dubia Juris Naturae*. Duacum 1719
- Frieden (auch zum ewigen) *ein Entwurf nicht die Politik, sondern das Princip der Moral betreffend*. Hannovera 1796
- Kant's (Imman) *Zum ewigen Frieden ein philosophischer Entwurf*. Königsberg 1796
- *Philosophischer Entwurf zum ewigen Frieden fortgesetzt vom H – ch –*. Germanien 1797
- Placette (Jean la) *traite de la restitution*. Amstelod 1696
- Sandersonii (Robert) *de Juramenti Promissorii obligatione praelectionis septem*. Londinum 1710
- *judicium inverstatitis Oxoniensis de 1) colenni liga et foedere. 2) juramento negativo. 3) ordinationibus parlamenti circa disciplinam et cultum*. Londini 1710
- Slicher (Jean a W) *Dissertatio Juridica de debita, ac legitima Indicatione existimationis de duellis*. Amstelod 1717
- Schottii (Christ Frid) *Dissertatio juris naturalis*. Erlangae 1784

VARGA PÉTER ANDRÁS

Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet

Plágiumvádak, sajtóbotrányok és zárt ülések

Nyolc nap (1892. április 6–13) a magyar filozófia történetéből (Pauer Imre tündöklésének megingása) – valamint néhány módszertani tanulság a mai filozófiatörténet-író számára

Nihil... dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum

Marcus Tullius Cicero
(*De divinatione* II. LVIII. 119.)

1. Bevezető

„Egy sárga röpirat vándorolt ma kézről-kézre a fővárosban. [...] Ki írta; azt nem tudni. De valóságos robbantó anyag van benne. S ha nem csalódunk, ez a könyv Pauer Imre egyetemi filozófiai tanár auktoritását egészen s az akadémia auktoritását részben levegőbe is röpítette” – tudósította olvasóit a *Pesti Hírlap* 1892. április 6-án egy stílszerűen névtelenül maradt szerzője, akinek jó oka volt az utóbbi gesztusra, hiszen alig leplezte egyetértését az elkövetővel: „A fővárosban annál nagyobb föltűnést okozott ez a kegyetlen irat, minél bizonyosabb, hogy egy klikk-hatalom szétugasztásáról van szó, mely évekig nyakán ült minden derekabb törekvésnek a filozófia terén. Azon kívül pedig sokan azt is remélik, hogy most már a *többire* is rá fog kerülni a sor.”¹ A hírről még aznap este (!) tudósított Bécs egyik vezető napilapja: „Pauer, [...] nem csak a logika-tankönyvét [Pauer 1882c], hanem a Tudományos Akadémia fontos díjával kitüntetett filozófiai művét az etikai determinizmusról [Pauer 1890] plágium módjára fordította és ollózta össze”, mégpedig az előbbi részben Wilhelm Wundt lipcei pszichológus könyvéből [Wundt 1880], részben pedig „egy angol filozófustól vette” (hiszen Wundt művének második kötete Pauer szerencsétlenségére akkor még nem jelent meg).²

¹ Egy tudós korypheus. Szenzációs röpirat. *Pesti Hírlap*, 14. évf. 97. sz. (1892. ápr. 6.) 3. (kiemelés az eredetiben). – Az idézetek helyesírását változatlanul hagytam, az idézőjel-használatot viszont egységesítettem. A bevett (életrajzi) lexikonokban (pl. *Magyar Katolikus Lexikon*, *Magyar Életrajzi Lexikon*, *Új Magyar Életrajzi Lexikon*, *Neue Deutsche Biographie* stb.) található életrajzi információkat külön nem hivatkozzuk.

² *Neue Freie Presse. Abendblatt* (Bécs), 9920. sz. (1892. ápr. 6.) 3. A tudósítást szó szerint átvette: *Innsbrucker Nachrichten* 39. évf. 80. sz. (1892. ápr. 8.) 10.

Másnapra a botrány szele elérte a magyar vidéki kulturális centrumokat is, ahol a hírlapírók nem fukarkodtak a jelzőkkel: „Az árva-pénztárak meglopásától csak egy nagy lépést kell tenni és az irodalmi tőkék megrablásához jut az ember” – szörnyülködhetett a kolozsvári nagyközönség, akinek rögtön felmutatták a kollektív bűnösség még egy szóba jöhető körét, hiszen Pauer eredetileg felszentelt katolikus pap és premontrei rendi szerzetes volt: „Ez a »reverendás« úr egyike az irodalmi zsebmetszőknek.”³ A *Szegedi Híradó* pedig közvetlenül a *Kézrekerült a betörő-banda* hír fölött tudósított arról, „nálunk ilyen fölületes »tudósok«-at tesznek meg egyetemi tanárrá, akadémiai taggá” (főhősünk ugyanis még 1874-ben levelező, majd 1889-ban rendes tagja lett a Magyar Tudományos Akadémiának). Harmadnapra pedig már a Habsburg Birodalom határain is túljutott Pauer híre, habár a müncheni megjelenésű *Allgemeine Zeitung* sajtóságos érveléssel igyekezett hűteni a kedélyeket: „Önmagában véve teljesen rendben lenne, ha magyar tudósok német-filozófiai [*sic!*] gondolatokat vesznek át, feltéve persze, hogy nyíltan történik.”⁴

A korabeli hírlapok szenzacionalista hangvétele egyáltalán nem minősülhet túlzónak, hiszen a frissen professzionalizálódott magyar filozófia – ha nem egyáltalán a teljes modern magyar filozófiatörténet – talán legnagyobb tudományos botrányáról van szó (reméljük, ez így is marad), ami szinte a mai közösségi média világából ismert sebességgel és multiplikálódással – valamint hasonló toxikussággal⁵ – terjedt a korabeli nyilvánosságban; sőt, mint láttuk, az ügy a kortársak számára is bőven túlnőtt egy konkrét tudós esetén, és paradigmátikus jelentőséggel bírt a tágabb magyar filozófiai-tudományos elit működésmódját és erőviszonyait illetően. A Pauer-affér felkeltette a magyar filozófia modern történetírása úttörőinek érdeklődését is (Percz 2002; 2009. 83–90; Mészáros 2014. 183. skk.);⁶ jelen írás az e nagy historiográfiai generáció által lerakott alapokra

³ Irodalmi nagy botrány. *Ellenzék* (Kolozsvár), 13. évf. 80. sz. (1892. ápr. 7.) 2. [számozatlan] oldal.

⁴ *Allgemeine Zeitung. Beilage zur Allgemeine Zeitung* (München), 84. sz. (1892. ápr. 8.) 8.

⁵ Ebben a tekintetben élenjárt a satirikus *Borsszem Jankó*, ami – a mai erkölcsi érzékünk felől nézve – hamar zaklatásba fordította az élcelődést: az 1892. ápr. 10-i számtól (25. évf. 15. sz. 9) kezdve hónapokon át gyakorlatilag mindegyik számában (!) tollhegyre vette „Pauer”-t vagy „Pauper”-t (utóbbi latin szó jelentése: szegény). Még ha egy számból ez hiányzott is, külön üzenetben adták tudtul: „Pauer Imre hidd el nekünk: / Meg nem feledkezünk rólad. / Hogy e héten pihentetünk, / A [koronázási] jubileumra róhad” (24. sz. [1892. jún. 5.] 3).

⁶ Pauer életművével foglalkozik még: Hell – Lendvai L. – Percz 2000. 35–37; ugyanakkor véleményem szerint Pauer életműve nem elemezhető modern (20. századi) kategóriákkal a textuális interdependencia a jelen tanulmányban tárgyalandó perspektívájának bevonása nélkül; valamint általában a jelen tanulmányban véve a „pozitivizmus” régebbi historiográfiai kategóriáját kevésbé alkalmazhatónak tartom a poszthegeiánus német egyetemi filozófia (vö. pl. Beiser 2014) és annak hazai recepciója vizsgálatakor.

építkezve annak megvizsgálására tesz esettanulmány jellegű kísérletet, hogy az időközben bővült forrásfeltárási és -kezelési lehetőségek mennyiben különböző mikrotörténeti rekonstrukcióra adnak lehetőségeket. A jelen tanulmány korlátjai között továbbá nem foglalkozok a plágiumafférnak azzal a felével, ami az 1887-ben az Akadémia emelt összegű Gorove-jutalmában részesülő pályamunkával (Pauer 1890) szemben fogalmazódott meg,⁷ hanem csak a Pauer középiskolai filozófia-tankönyveit (Pauer 1882c; 1882b) érintő részével, ami egy apró fokkal talán jobban védhető helyzetnek minősül, legalábbis filozófiailag sokkal érdekesebb, valamint a (szűk) modern szakirodalmat is jobban foglalkoztatta (nem is beszélve arról, hogy az előbbi plágium logikailag függ ettől az utóbbtól, hiszen Pauer közvetlenül a gimnáziumi pszichológia-tankönyvéből emelt át egy terjedelmesebb részt a pályamunka szövegébe).

2. 1892. április 6. (szerda): filozófiai sebek felszakadása

A nyilvános sajtóbotrány kirobbanásának napján, április 6-án, szerdán a fővárosban gyorsan követték egymást az események. Akárhik is szervezték a röpirat megjelentetését, és akármilyen *modus operandi* követtek – Pauer maga azt panasolta, hogy a pszeudonim pamfletet „lázás izgatottsággal osztogatták a képviselőházban, külön borítékban küldötték meg akadémikusoknak, tanároknak és pazar kézzel szórták szét a nagyközönség körében” (Pauer 1892b. 3) –, nagyon professzionálisan jártak el, mert rögvest egyszerre több napilap számolt be róla, láthatóan egymástól függetlenül: „Azt hittük tegnap, mi leszünk a bátrak, akik tudomást veszünk [...] Plagiosippus röpiratáról” – tekintett vissza csütörtöki számában a katolikus, ámde ellenzéki *Magyar Állam (Idők tanúja)*,⁸ amely szintén közölte szerdán a szenzációs hírt, egyben példáját mutatva annak, hogy a Pauer-ügy egy Rorschach-tintafolthoz hasonlóan egészen eltérő világnézeti-politikai interpretációknak szolgálhatott alapul (esetünkben: Pauer mint a katolikusellenes lobbis csaláson kapott képviselője): „valóban elijesztő képét tünteti föl a mi irodalmi viszonyainknak, hol a klikkek, az irodalmi pajtáskodás, vagy éppen a kath[olikus] elvek ellen irányzott irodalmi működés elégséges arra, hogy valakiből egyetemi tanárt, tudós akadémikust alkossanak, kinek minden érdeme a fordítás [...]” (Pauer 1892b. 3).⁹

Miután a szellemet már nem lehetett visszagyömöszölni a palackba, a pozícionálás és kármentés ideje jött el, mielőtt másnap reggel újra megjelennek a napilapok (a 19. századi nyilvánosság szereplői ennyiben kényelmesebb helyzetben

⁷ A díj történetéről lásd Fekete 1988. 103. skk.

⁸ *Magyar Állam (Idők Tanúja)*, 33. évf. 80. sz. (1892. ápr. 7.) 1.

⁹ *Magyar Állam (Idők Tanúja)*, 33. évf. 79. sz. (1892. ápr. 6.) 3.

voltak, mint a megállás nélkül, valós időben reagálni kénytelen mai utódaik). A délután folyamán tehát rendkívüli értekezletre került sor a budapesti egyetem bölcsészettudományi karán, ahol – mégpedig a fő érintett részvételével, sőt kezdeményezésére!¹⁰ – „azt határozták el, hogy Pauer Imrét kényszeríteni kell, hogy sajtópört indítson a füzet névtelen szerzője ellen”.¹¹ Ez a javaslat inkább szolgálta az egyetemet, mintsem Pauer érdekét (hiszen a sajtóperben ugyan kiderült volna a szerző, de sor kerülhetett volna a plágiumvád objektív értékelésére is); sőt mindenképpen kudarcot jelentett Pauer eredeti szándékaihoz képest, aki a néhány nappal később kiszivárgó információk szerint eredetileg „azt akarta, hogy a bölcsészeti kar egy nyilatkozatban szolidaritást vállaljon vele s kárhoztassa a névtelen röpirat szerzőjének eljárását”.¹² Ergo jó lenne tudni, ott volt-e az értekezleten az a részvételre jogosult tag, aki – mint látni fogjuk – a pszeudonim pamflet szerzőjeként lepleződik le majd, azonban ezen értekezlet jegyzőkönyve, ha egyáltalán készült hivatalos feljegyzés az ülésről, sajnos tudtommal nem maradt fenn,¹³ így csak a sajtótudósításokra szorítkozhatunk. Mindenesetre, ha hitelt adhatunk az utóbbi beszámolóknak, az egyetemen aznap „az akadémikus professzorok közül senki sem tartott előadást, még Gyulai Pál sem, ki tudvalevőleg soha nem mulaszt el egy prelekiót sem”.¹⁴ Azt a dicső feladatot, hogy farkasszemet nézzen a sajtóvádról értesült hallgatókkal, láthatóan magára Pauerre szerették volna hagyni, akinek legközelebb éppen az *A psychologia alaptanai* előadásához kellett katedrára lépnie, péntek délelőtt tizenegy órakor.¹⁵

Ezzel azonban még nem értünk a szerdai történések végére, mivel még aznap három sajtóközlemény (korabeli kifejezéssel: nyilatkozat) is megszületett, melyet másnap lehozhattak az ügyet ekkor már címoldalón pertraktáló napilapok. A nyilatkozatok legártatlanabbika a Plagiosippus-azonosítást cáfoló közlemény volt Pikler Gyula (1864–1937) részéről,¹⁶ aki akkor a jogbölcselet címzetes rendkívüli tanára volt az egyetemen. „Pikler tanári pályája – fogalmazott későbbi életrajzírója – bizonyos izgalmaktól nem volt ment” (Szabó 1973. 26); s ez a szemérmes megfogalmazás olyan látványos skandalumokat fed, mint amikor 1901-ben a „Pikler-ellenes” joghallgatók és a „Pikler-lovagok” között „percekig” tartó, antiszemita felhangokat sem nélkülöző „általános verekedés”

¹⁰ A korábbi tudósításokkal ellenkező értesülés: *Budapesti Hírlap* 12. évf. 100. sz. (1892. ápr. 4.) 10–11.

¹¹ *Budapesti Hírlap*, 12. évf. 98. sz. (1892. ápr. 7.) 3.

¹² *Budapesti Hírlap*, 12. évf. 100. sz. (1892. ápr. 4.) 11.

¹³ Vö. Ms. ELTE, a Budapesti Királyi Magyar Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának ülései, 8.a.1.

¹⁴ *Budapesti Hírlap*, 12. évf. 98. sz. (1892. ápr. 7.) 3.

¹⁵ Lásd *A Budapesti Királyi Magyar Tudományegyetem tanrendje az MDCCCXCI–XCII. tanév második felére*. Budapest, Magyar Királyi Egyetem Könyvnyomda. 1892. 26.

¹⁶ Lásd *Pesti Hírlap*, 14. évf., 98. sz. (1892. ápr. 7.), 4. o.

tört ki,¹⁷ majd a parlamentben interpellálták, hogy Pikler „haza-, trón- és vallásellenes tanok”-at hirdetett.¹⁸

Innen nézve az 1892-es Pauer-ügy érthetetlen eszmetörténeti mozzanata talán éppen abban rejlik, hogy a kedélyeket egy pusztán filozófiai-tudományos ügy – ami politikai kategóriákat eleinte egyáltalán nem érintett – tudta ennyire felzaklatni. E rejtély megértéséhez közelebb vihet minket a másik, főhősünkre nézve sokkal kevésbé ártalmatlan sajtóközlemény Böhm Károlytól (1846–1911),¹⁹ aki akkor még a budapesti evangélikus főgimnáziumban folytatta „csendes és eredményes igazgatói működését”, ahogyan ezt az időszakot kultuszteremtési célzatú biográfusa láttatni próbálta (Bartók 1928. 19). A „csendes” jelzővel nehezen illelhető intervencióban Böhm magát Plagiosippust fogta, ha nem is plágiumon, de legalábbis a forráshelyzetet illető, kellemetlen tévedésen, ami azonban az anonim vádiratot nem gyengítette, hanem éppen erősítette. Az álneves igazságosztó ugyanis azzal a retorikai kérdéssel fejezte be Pauer-logika-tankönyvének „véres foszlányokra” történő marcangolását,²⁰ miszerint „minők lehetnek iskolai viszonyaink, [...] hogy mindeddig egyetlen hang sem emelkedett, mely [Pauer tankönyvének] iszonyatos félszegeit, elvtelen tákolmányát kellő világításba helyezte volna?”²¹ Böhm jogosan tiltakozott, hiszen ő – intézményi beágyazottságának akkori mértékét tekintve dicséretes bátorsággal – rögtön Pauer *Philosophiai propädeutikájának* megjelenésekor szót emelt a tankönyvpár pszichológiakötete (Pauer 1882b) kapcsán az általa frissen alapított *Magyar Philosophia Szemlében* (aminek Pauer ráadásul deklarált munkatársa volt): „Pauer ur Wundt művét egyszerűen szó szerint excerpálta [...]. Tantételek, példák, terminusok, kifejezések mind Wundt művéből vannak átvéve, úgy hogy valóban meglepetve kérde magától az ember: micsoda e műben dr. Pauer Imre ur sajátja?”²²

Böhm nemcsak párhuzamos szöveghelyekkel igazolja Pauer pszichológia-tankönyvének textuális függését Wundt művétől,²³ hanem rögtön hatástalanította is főhősünk lehetséges védekezési stratégiáit: Pauer ugyanis eredetileg a pszichológia-tankönyv szövege elé illesztett egy előszót, amiben deklarálta: „a lelki

¹⁷ *Alkotmány* (Budapest), 6. évf. 103. sz. (1901. ápr. 30.) 4.

¹⁸ *Az 1896. évi november hó 23-ára hirdetett országgyűlés képviselőházának naplója*. 35. köt. 1901. 178.

¹⁹ *Pesti Hírlap*, 14. évf. 98. sz. (1892. ápr. 7.) 4.

²⁰ Így látta a művet jellegét a *Szegedi Híradó*, 34. évf. 86. sz. (1892. ápr. 9.) 2.

²¹ Plagiosippus 1892a. 22.

²² Böhm 1882. 389, 392. A *Magyar Philosophiai Szemle* történetéhez lásd Böhm 1884; Percz 1998. 26–28; Varga 2020.

²³ Böhm hibásan adja meg Wundt „bizonyára” mindenki által ismert művét („Grundriss” a „Grundzüge” helyett; Böhm 1882. 389. és lj.), aminek ráadásul addigra már megjelent a kétkötetesre bővített, átdolgozott kiadása is; de az idézet oldalszámából azonosítható a Böhm által intendált kiadás: Wundt 1874.

jelenségek csoportosításánál, csekély változtatással, Wundt felosztását tartottam meg, mint amely – nézetem szerint – legtermészetesebb s a tanterv igényeinek is teljesen megfelel” (Pauer 1882b. [számozatlan] 3). „De ez a vallomás nem elegendő – replikázott előre Böhm –, mert nemcsak a csoportosítás Wundté, hanem a műnek az egész tartalma, tárgyalási modora, nyelvezete, mondatai, – egyszóval mindene” (Böhm 1882. 392). Ráadásul, ha mindez nem volna elég, Böhm szerint Pauer elkövette a plágiumnak a másik, nem szöveg, hanem bibliográfiai hivatkozás átvételével járó fajtáját, amennyiben a fejezetekhez illesztett szakirodalmi lábjegyzeteket – melyekben azért legtöbbször lelkiismeretesen feltüntette magát a plagizált Wundt-művet is – az előszóban ismét csak sajátjaként tüntette fel („A forrásokul használt műveket az egyes fejezetek elején pontosan felhoztam”; Pauer 1882b. [számozatlan] 3). „[D]e Pauer urra nézve nem voltak források, mert azokból egy cseppet sem merített” – csapott le ismét Böhm. „Egyetlen forrása ezen művének Wundt” (Böhm 1882. 392).

<p><i>Pauer 1882b. 69 (3. fejt., A tudat)</i></p> <p>A lelki élet összes tüneményei közül a <i>tudat és jelenségei</i> a legtitokzatosabb jelenségek. <u>Mint</u> alapja és <u>feltétele</u> <u>összes</u> u. n. <u>belső tapasztalatainknak</u>, maga a tudat semmiféle vizsgálat vagy észlelet tárgyát nem képezheti, és <u>így közvetlen tapasztalás útján lényegéről sem tudhatunk semmit. Éppen úgy áll a dolog itt is mint az egyszerű érzeteknél, melyeket mint legegyszerűbb</u> elemeit lelki életünknek szintén nem volt lehetséges <u>közelebbről meghatározni</u>. A tudatot sem definiálhatjuk; mert <u>mindössze</u> is csak annyit constatálhatni e tekintetben, <u>hogy bizonyos állapotokat és folyamatokat találunk magunkban</u>, anélkül, hogy megfejtethénénk, mi módon jutottunk hozzájuk.</p>	<p><i>Wundt 1874. 707 (4. Abschnitt, 18. Kap., Bewusstsein und Aufmerksamkeit)</i></p> <p><u>Da das Bewusstsein selbst die Bedingung aller inneren Erfahrung ist, so kann aus dieser nicht unmittelbar das Wesen des Bewusstseins erkannt werden. [...] Es ergeht uns also hier gerade so wie bei der Empfindung, bei der auch keine weitere Definition möglich ist als die, dass sie das Einfachste sei was wir in uns finden und daher überall erst durch Auflösung der zusammengesetzten Zustände in ihre Bestandtheile gewonnen werde. Aehnlich besteht das Bewusstsein lediglich darin, dass wir überhaupt Zustände und Vorgänge in uns finden.</u>“</p>
--	---

1. táblázat: Független próba a Böhm-féle plágiumvád ellenőrzésére

A *principle of charity* jegyében Böhm plágiumvadját Pauer egy független próbával vizsgáljuk egy filozófiai releváns szöveghelyen, nevezetesen a tudat definícióján (lásd *1. táblázat*, amelyben a textuális függés által érintett szöveghelyeket mindkét műben külön jelöltük). Utóbbi komplex procedúra azért bizonyult szükségesnek, mert Pauer nem mindenhol egyszerűen másolt (láthatóan Böhm igyekezett a példaanyagát a verbatim átvételekre fókuszálni), hanem valóban végzett tömörítési – pontosan inkább kihagyási – műveleteket, melyek azonban aligha válnak dicsőségére. E kihagyási műveletek részben Pauer filozófiai problémaérzetlenségéről tanúskodnak: Wundt ugyanis, okosan, csak arra

következtetett a tudat megismerésének rekurzív szerkezetéből, hogy a „tudat lényegét” nem tudjuk „közvetlenül megismerni” (kiemelések tőlem; V. P. A.); ergo szükség van egy kísérleti tudományra a tudat empirikusan hozzáférhető jellemzőiről.²⁴ Ahol Pauer egy terjedelemsökkentés lehetőségét szimatolhatta, és kiejtette az elméletileg kulcsfontosságú „közvetlen” módhatározót. Ennél is aggasztóbb Pauerre nézve a terminológiai csúszkálás és bizonytalanság, ami révén a „közvetlen” mint a megismerés módjának meghatározója átvándorolt a tapasztalat fogalmának kategoriális jelzőjévé, s így melleleg a logikai regresszusérv is érvényét veszti (ti. ha a tudat logikailag valamiképpen előfeltétele a „belső tapasztalás”-nak, abból még nem következik, hogy az utóbbtól potenciálisan különböző „közvetlen tapasztalás” révén ne lehetne megismerni). Pauer vizsgált szövegrésze egyébként tartalmaz egy önállónak tűnő átkötő mondatot is (habár lehet, hogy csak ennek forrását nem sikerült még azonosítani), ami a logikai szabatosság szintjében ismét csak markánsan különbözik Wundtétól. (Tudniillik, ha az alanyi névszói csoportban szükségesnek tartja a „tudat”-ot konjunkcióba állítani a „jelenségek”-kel – amely kérdés ugyebár éppen a tudat megismerhetőségének éppen diszkutált problémáját érinti –, akkor a névszói állítmányban miért „jelenségek”-ezi le a konjunkció *mindkét* tagját?) Az eredetinek tűnő, legalábbis jelöletlen szósorozatokat eredményező tömörítés inkább a nyelvi szerkezetek átfogalmazására, áthelyezésére és – logikailag szükségtelen és terminológiailag pontatlan – rekapitulációkra korlátozódik. S még csak egy fél bekezdésnél járunk Pauer „munkájából”.

Pauer egyébként közzétett egy választ (Pauer 1882a) a *Szemle* következő számában (ezek szerint a szerkesztők őt nem értesítették előre a közelgő katasztrófáról, megadva neki az azonnali válasz lehetőségét); de a Böhm által anticipált és kritizált védekezésekre nem tudott mit mondani, sőt mintha meg sem értette volna azokat. Pauer viszont kihasználta azt, hogy a párhuzamos szöveghehelyek módszere mindig csak pontszerű bizonyítékokat szolgáltatathat a szövegátvételre („a mű [...] egyéb egyes részeit, melyekben ugyan kevés szó szerinti excerpálást találhat bárki is”; 479), valamint arra hivatkozott, hogy ő igenis kreatív teljesítményt hozott létre „egy 863 lapból álló rendszeres munka anyagának 80 lapon való [...] feldolgozása” révén (uo.). Utóbbi érdemmel a helyében a fenti független analízis megállapításainak fényében nem biztos, hogy védekezni próbáltunk volna.

²⁴ Megjegyzendő, hogy a pszichológiájával Wundtéval egyidejűleg jelentkező Franz Brentano (1838–1917) (lásd Brentano 1874), aki ugyan megengedte a tudat közvetlen önismeretét (egy olyan szerkezetben, ami a rekurzió problémáját igyekezett elkerülni), maga is azt vallotta, hogy erre a kezdeti önismeretre támaszkodva egy tapasztalati tudományt kell építeni (a fallibilis emlékezet segítségével, ami egyben a tudományos disszenzus problémáját is magyarázza); azaz a korabeli pszichológiai elméletek centrális problémáját érintjük itt.

Éppen ezen védekezési stratégiai – amiben a modern szakirodalom is ha nem Pauer mentségét, de a magyar filozófiai tevékenység professzionalizálódásának egy fontos mérföldkövét vélte felfedezni (lásd pl. Percz 2002. 58–59) – tekintében releváns Pauer egy még ezt is megelőző plágiumügye, amire Plagiosippus is utal (Plagiosippus 1892a. 52), habár furcsamód a másik fél néven nevezése nélkül. Pauer még a szombathelyi főgimnázium igazgatójaként megjelentetett egy történeti áttekintést az újkori filozófiáról (Pauer 1872), amiben különösen az európai (német, angol, francia) filozófia poszthegeiliánus átmeneti időszakának bemutatása érdekes akár mai filozófiatörténet-írói perspektívából is: Pauer külön szekciót (287–288) szentel még annak az igazán obskúrus, eleinte hegeiliánus, később Arthur Schopenhauer (1788–1860) követőjévé és műveinek kiadójává szegődött német filozófusnak, Julius Fraunstädtnek (1813–1879) is, aki jelen sorok szerzőjének korábbi eredményei szerint a pesti királyi magyar tudományegyetemen ekkor egyedüli filozófiaprofesszorként fungáló Horváth Cyrill (1804–1884) – az ő katedráját foglalja majd el Pauer 1886-ban – filozófiájának nemcsak alap gondolatát, hanem talán rendszercímekjét (*concretismus*) is kölcsönözte.²⁵ Az olvasó igazán elismeréssel adózhat Pauernek a könyv előszavában külön kiemelt „fáradtságos forrástanulmányai” előtt;²⁶ habár az imént idézett érdem fényében furcsának tűnhet, Pauer miért nem érezte szükségesnek mozgósítani Frauenstaedt-ismereteit, amikor a magyar filozófia történetét bemutató rövid részben Horváthot azért dicsérte, hogy „értekezéseiben *új rendszere* alapjait rakosgatta le” (297).

Utóbbi álnaiv kérdésre csattanós választ ad az akkor még pesti gimnáziumi tanár és frissen habilitált egyetemi magántanár Heinrich Gusztáv (1845–1922): „P[auer] könyve plagium, – rossz, élvezhetetlen lefordítása, kivonatolása külföldi munkáknak, főleg Ueberweg tankönyvének és igen, igen sokban Biedermann Károly bölcsész-történelmi művének, melyet a szerző elég sajtóságon egy betűvel sem említ az előszóban. [...] Forrás-tanulmányoknak nyomaira sem akadtunk.”²⁷

²⁵ Lásd Varga 2021. 60. skk.; vö. kül. Frauenstaedt 1840. 87. Horváth mentségére megjegyzendő, hogy ő a kulcsgondolatot idézőjeleket is használva idézi, „úgy mond egy német bölcsész” szerzőségi megjelöléssel (Horváth 1850. ccxc).

²⁶ Pauer 1872. (Számolatlan oldal az 1. oldalt megelőzően.)

²⁷ Heinrich 1873. 38. A plágium forrásaként megnevezett munkáknak hiányoznak a pontos irodalmi adatai; pedig az eredetileg Friedrich Ueberweg (1826–1871) königsbergi logikus és filozófiatörténész által megkezdett kézikönyv változatos kiadástörténettel rendelkezik, sőt napjainkban is folyik a fogalommá vált mű immár harminckötetesre tervezett új kiadása a bázeli Schwabe kiadó gondozásában. Pauer maga (Pauer 1872. 10) az akkor már elavult első kiadás zárókötetét nevezi meg, helytelen évszámmal (*recte*: Ueberweg 1866). A Heinrich által említett másik forrás: Biedermann 1842.

<i>Pauer 1871a. 89 (58. §)</i>	<i>Pauer 1872. 278 (XXIV. Darwinismus)</i>	<i>Margó 1869. 248</i>
<p>Miket tekintetbe véve, nagyon valószínűnek kell tartani, <u>hogy a létért való küzdelemben természetes tenyésztés vagy kiválás által, hosszú időszakok lefolyása alatt, sok nemzedéken keresztül, kedvező válfajokból új fajok csakugyan képződhetnek és még most is képződhetnek.</u> Más kérdés azonban, <u>hogy emez elmélet által a szerves életre vonatkozó minden kérdés megfejthető-e?</u> Erre nézve még azok is, kik leghatározottabban csatlakoznak Darwin nézeteihez bevallják, hogy vannak <u>tünemények, melyek Darwin elméletéből vagy meg nem fejthetők, vagy vele ellentétben is állnak.</u> <i>Ilyen különösen az állatok és növények földrajzi elterjedésének tüneménye.</i></p>	<p>Ezek a darwinismus főbb pontjai; ezek nyomán mondtotta ki Darwin azon alapítéletét, <u>hogy a létért való küzdelemben természetes tenyésztés vagy kiválás által, hosszú időszakok lefolyása alatt, sok nemzedéken keresztül, kedvező válfajokból új fajok csakugyan képződtek és még most is képződnek.</u> Más kérdés azonban, <u>hogy emez elmélet által a szerves életre vonatkozó minden kérdés megfejthető-e?</u> Erre nézve még azok is, kik leghatározottabban csatlakoznak Darwin nézeteihez bevallják, hogy vannak <u>tünemények, melyek Darwin elméletéből vagy meg nem fejthetők, vagy vele ellentétben is állnak.</u> <i>Ilyen különösen az állatok és növények földrajzi elterjedésének tüneménye.</i></p>	<p>Míndezek után nem lehet kételkedni, <u>hogy a létért való küzdelemben természetes tenyésztés vagy kiválás által sok nemzedéken keresztül, s igen hosszú időszakok lefolyása alatt kedvező válfajokból lassanként új fajok képződhetnek és még most is képződhetnek.</u> Más kérdés azonban, <u>hogy a természetes tenyésztés úgy, mint fentebb előadtuk s mint ez Darwin műveiben igen részletesen olvasható, elégséges-e minden esetben a szerves világ végtelen különyszerűségének s az állatok és növények földrajzi elterjedésének teljes megfejtésére?</u> – s én a mily <u>határozottan csatlakozom egy részről Darwin nézeteihez, ép oly határozottan ki kell mondanom, hogy maradnak fenn még bizonyos tünemények, melyek Darwin elméletéből vagy meg nem fejthetők, vagy vele ellentétben is vannak; áll pedig ez a többi közt különösen az állatok és növények földrajzi elterjedésének tüneményeiről.</u></p>

2. táblázat: Független próba Pauer 1871a. és Pauer 1872. textuális önállóságának ellenőrzésére

Heinrich a helyszükére hivatkozva eltekintett állításának példákkal történő alátámasztásától, ha azonban ismét független ellenőrzést végzünk (lásd 2. táblázat), az egy Pauerre nézvést sokkal terhelőbb tényállást is példaszerűen alátámasztani látszik, ti. Pauer könyvének egy másik része, ami az 1860-as évek nemzetközi tudományosságát és közvéleményét lázban tartó nagy tudományos és populárfilozófiai vitával, a darwinizmusvitával foglalkozik, közvetlen textuális függést mutat egy korabeli magyar szerző, az akkor már a pesti egyetemen tanító zoológusprofesszor, Margó Tivadar (1816–1896) egyik tanulmányával (Margó 1869), amely különnyomatban is megjelent, sőt amire

Margó külön hivatkozott a Darwin fő művének a rákövetkező évben megjelenő első magyar fordítása lektoraként írt előszavában mint a darwinizmus elveinek a „hazánk művelt közönsége” számára történő bemutatása céljából írott „külön nagyobb értekezés”-re (Darwin 1873. xii). Nem biztos tehát, hogy Pauer a legjobb plágiumforrást választotta, pedig e szöveghely majdnem verbatim – ha lehet, még szorosabb textuális függéssel Margótól – megjelenik főhősünk egy évvel korábbi metafizika-tankönyvében is (lásd ismét csak 2. táblázatot, ahol az eredeti forrásban külön jelöltük a még szorosabb függés apróbb eseteit). A Pauer önálló szerzeményének tekinthető átkötő mondat („Ezek a darwinizmus főbb pontjai; ezek nyomán...”) érdekes módon felbukkan egy ciszterci iskolai értesítőben közölt darwinizmustanulmányban (Burghardt 1874. 7), ami arra enged következtetni, hogy Pauer széles körben hozzáférhető könyveinek legalábbis érdemi disszeminációs szerepe lehetett a hetvenes évek elejének magyar darwinizmusvitájában (ami külön vizsgálódás tárgyát képezhetné), azonban talán nem véletlen, hogy Pauer e két könyvéből (Pauer 1871a; 1872) nem adatott ki új kiadást budapesti évei során, amikor formálisan tekintve kollégája volt az egyetemen korábban (1879–1880) rektori posztot is betöltő Margónak.

Noha a magyar plágiumot nem vette észre, Heinrich recenziója hasznos fokmérője lehet annak, miként gondolkodtak a kortársak magáról a plágiumvád súlyáról. Heinrich ugyan idézhető lenne a Pauer által folytatott írói praxis korabeli elterjedtségének alátámasztására ([a] német irodalom lelkiismeretlen kiírása, átvétele, elsajátítása [...] ijesztő mérveket kezd ölteni nálunk”; Heinrich 1873. 37); azonban fontos látni, hogy a kortársak rendelkeztek adekvát kategóriával e praxis megkülönböztetésére az eredeti írói alkotástól, s Heinrich is éppen ezt kifogásolta Pauer esetében: „Hogyan kerülhetett ilyen körülmények között az »írta« a címlapra?” (38). Valóban: a korabeli kiadói gyakorlatban létezett egy pontos, félre nem vezető szerzőségjelölési forma annak a praxisnak a leírására, amit Pauer követett. Ez lemérhető a példa kedvéért éppen annak a német középiskolai filozófia-tankönyvnek (Beck 1849) a magyar fordításai esetén, amelyek a szombathelyi főgimnáziumban használatban voltak, mielőtt 1861 elején Pauer ott megkezdte tanári működését:²⁸ egyszerűen a „fordította” (Beck 1856) vagy pedig – még nagyobb kreativitásnak teret engedve, illetve azt vindikálva az olvasók előtt – „főleg Dr. Beck után”, amint a szegedi piarista líceum, illetve főgimnázium filozófiatanárának, Rohrer Antalnak (1815–1860) tollából született mű esetén szerepel (Rohrer 1856; [címlap]).²⁹ Lehet, hogy Pauer egyszerűen könyvkiadói pontatlanságnak vagy kereskedelmi célú presszúrának esett áldozatul, amikor a címlapra „írta” került, hiszen ő olyannyira tisztában volt szer-

²⁸ Lásd pl.: *A szombathelyi nyilvános nyolcz osztályu romai kath[olikus] gymnasiumnak hetedik programja 1857/8*. Szombathely, Bertalanffy Imre. 14.

²⁹ Rohrer életrajzi adataihoz lásd a modern rendi adattárat: Léh 1998. 321.

zőségének pontos irodalmi kategóriájával, hogy az országos sajtóban könyvei beharangozásakor még az „összeszerkesztés” szót (!) használta.³⁰

Azáltal, hogy Pauer a szombathelyi főgimnáziumban használt német nyelvű filozófia-tankönyvet nem egyszerűen egy általa fordított tankönyvre, hanem – a címlap szerint – egy saját szerzőségű műre cserélte le, a tankönyv-bevételeken³¹ és a regionális hírnéven túl országos ismertségre is szert tehetett. Ennek fokmérője, hogy amikor 1874. máj. 28-án „Pauer Imre premontrei rendű áldozár és szombathelyi főgymnasiumi igazgató” 27:10 szavazati aránnyal a Magyar Tudományos Akadémia tagja lett, a tagajánlás szerint ez a döntés „bölcészettudományi szakképzettségről és folytonos munkásságról tanúskodó számos önálló munkáira” alapult.³² *Vice versa*: amikor az immár akadémikus Pauer megjelentette tankönyvei „harmadik[,] teljesen átdolgozott kiadás”-ait (Pauer 1882b., 1882c), a magyar lexikontudásnak már stabil része volt a „plagium”-nak nevezett „irodalmi orzás” fogalma (mégpedig a modern értelemben: nemcsak a textuális függés, hanem az arra vonatkozó megtevesztés szándéka),³³ melyet a kortársak római eredetűnek tartottak, s még annak is tudatában voltak, hogy a plágium kritériumai az ókorban különböztek.³⁴ A plágiumfogalom antik eredetének ilyen képzete vezethette mind a pseudonim szerzőt, mind pedig a korabeli olvasókat, hogy „plágium-üldöző”-ként fordítottak egy Cicerónak tulajdonított és a középkorban széleskörűen használt retorikai értekezésben található mesterseges ragadványnév-példát (*Plagioxiphus*), amely Adamik Tamás modern kommentárja szerint valójában egy „[k]omédiába illő, latinból (*plaga* – ’csapás’) és görögből (*ξίφος* – ’kard’) képzett név: ’kardcsapás, kardlap, ledorongoló”.³⁵

³⁰ Pauer Imre: Iskola-ügy. *Budapest Közlöny*, 5. évf. 51. sz. (1871. márc. 3.) 1112.

³¹ A szombathelyi főgimnáziumban már megjelenésük óta Pauer saját tankönyveit használták az oktatásban, lásd *A szombathelyi kath[olikus] főgymnasium értesítője 1871/2*. Szombathely, Bertalanffy Imre. 1872. 19.

³² *A Magyar Tudom[ányos] Akadémia Értesítője*, 8. évf. 10. sz. (1874) 131. (kiemelés tőlem; V. P. A.), vö. 135.

³³ „Plagiarus: [...] Jelent továbbá pl. az irodalomban olyas valakit, a ki másnak műveiből egész kifejezéseket, kitételeket vagy mondatokat átvész és úgy használ, mintha sajátjai lennének”; *Magyar Lexikon. Az egyetemes ismeretek encyklopaediája. XIII. kötet (Nogat-Planetarium)*. Budapest, Wilckens és Waidl. 1883. 635. Lásd még 35. lj. lentebb.

³⁴ Vö.: „két vagy több görög komoedia cselekvényének összekeverése és latin nyelvre való átdolgozása [...] az akkori idő fogalmai szerint nem tekintetett plagiumnak”; *Magyar Lexikon. Az egyetemes ismeretek encyklopaediája. X. kötet (Julianus-Könynyomatás)*. Budapest, Wilckens és Waidl. 1882. 521.

³⁵ Adamik (szerk.) 1987. 318. 149. lj. (az idézett latin szöveghely [IV.XXXI.42.]: 248). Hasonlóan vélekedik a *Loeb Classical Library* sorozatban megjelent kiadás készítője is: „Lit[erally]: ’flat of the blade”’ (Caplan szerk. 1954. 334. lj.). Egyébiránt már Finály Henrik 1884-ben megjelent szótára is ekképpen magyarázta a „Plagiosippus” kifejezést: „költött név, sajátlag = ütő, »dorongoló«, melyen tán L. Philippus a szónok van érteve” (*A latin nyelv szótára a kútfőkől a legjobb és legújabb szótáriródomra támaszkodva*).

A végső csapást Pauer történetileg relativizáló védelmére nem más mérte, mint maga az egy évtizeddel korábbi Pauer, mégpedig nemcsak azért, mert főhősünk – mint imént láttuk – eleinte az „összeszerkesztette” szót használta saját teljesítményének jellemzésére (egyelőre tegyük zárójelbe, hogy ez deskriptív szempontból mennyire pontos, ami az eddigi szövegelemzések szerint kétségesnek tűnhet). Ezen túlmenően Pauer saját szerencsétlenségére ott volt egy másik önkompromittáló dolog is: Pauer még szombathelyi főgimnáziumi igazgatóskodása és budapesti egyetemi tanári kinevezése közötti időszakban, melyet az ideális karrierlépcsőnek tűnő pozsonyi jogakadémia – mai fogalmaink szerint egy két karral rendelkező főiskola³⁶ – filozófiatanáraként töltött, egy kemény filippikát intézett az intézményhez méltatlan tanárkollégái ellen: „ha rövidke fél órai izzadás után végre kiszabadultak a mesterek, – alig várják, hogy az egyik Geschäftje [biznisze] után lásson, s a másik a tantermet istállóval cserélje fel”, s ha elő is adnak valamit, az „legfőlebb valamely elavult tankönyvnek, összefércelt botrányos kéziratnak kibetűzése vagy egyszerű ledarálása – tehát valami galimathias [szózagyalék], de nem tudomány” (Pauer 1879. 31). Pauer szerencsétlenségére a hírlapírók hamar rátaláltak erre a szöveghelyre, s azt közkinccsé is tették (ennyiben a 19. század végi nyilvánosság működésmódja ismét csak hasonlít a maiéhoz, habár a virtuális világ véleményformálói talán kevésbé járnak könyvtárakba, bármennyire is hisznek a múltbeli megnyilvánulások lejáratí határidő nélküli kompromittáló erejében).³⁷

Ha kézbe vesszük Pauer eredeti pamfletjét, nemcsak az tűnhet fel, hogy főhősünk valóban őszinte haragot érzett az „összefércelt lithographiának elnyögésében álló előadásokat” (15) tartó kollégái ellen (ami végül is nem vonatkozatható magára Pauerre, hiszen ő az „összefércelt” tankönyvét rendes nyomdai úton, nem pedig litografálva jelentette meg); hanem genuin elkötelezettségről tanúskodik a tudományosság iránt,³⁸ illetve az azt akadályozó „hivatalos ügymenet szellemtelen aktái és papiros-bölcsessége” ellen (79). A pamflet tágabb környezetét az évtized végének oktatási vitája, illetve a harmadik magyar tu-

Budapest, Franklin. 1884. 1506. hasáb). Ugyanő egyébként a „plagiarius” egyik „tréfás” jelentéseként adta meg az „a tudós tolvaj, irodalmi tolvaj” szemantikai megfelelőt (uo.).

³⁶ A Pázmány Péter által alapított egyetem Budára költöztetésével egyidejűleg Nagyszombatot egy királyi főiskolával kárpótolták, melyet 1784-ben Pozsonyba helyeztek át. Az intézmény 1850-ben elvesztette bölcsészettudományi karát, és a legtöbb akadémiához hasonlóan csak jogi képzést nyújtott, de az 1875–1876-os tanévben visszaállították a bölcsészettudományi kart hat tanszékkal (lásd Szabó 1940. 1–2).

³⁷ Lásd Pauer – contra Pauer. *A Hét (Társadalmi, Irodalmi és Művészeti Közlöny) [Budapest]*, 3. évf. 21. sz. (1892. máj. 22.) 334.

³⁸ Vö. pl.: „A tudományosság emez új csarnokának »szentélynek« kell lennie, hogy még csak ne is közeledhessék felé a hivatlan; gondosan meg kell tisztíttatnia mindazon elemektől, melyek a mostani intézetek tekintélyét sárba tiporták s jellegökből teljesen kivetköztették” (Pauer 1879. 71).

dományegyetem felállításáért folyó versenyfutás – főként Pozsony és Pécs között – alkotta (lásd Szabó 1940. 2. skk.; Szögi 1994. 44. skk.); amelyben Pauer, más megszólalóhoz hasonlóan (vö. Lánczy 1879. 11. skk.) a (jog)akadémiai intézménytípus fenntartása ellen, illetve specifikusan a pozsonyi egyetemalapítás mellett emelt szót. Pauer sorait olvasva valamennyire érthetővé válik, miért láthattak benne kortársai egy *ígéretes tehetséget*, akinek a budapesti katedrához segítése előmozdíthatja a magyar bölcsészettudomány ügyét (különösen, ha a tudományosság iránti filippikáit saját „önálló” tudományos teljesítményének vélelme támaszthatta alá).³⁹ Annál is inkább, mivel – ami tudtommal szinte csak ebből a pamfletből adatható – pozsonyi akadémiai tanárként Pauer külföldi tanulmányúton járt a német tudomány tényleges szentélyeiben (legalábbis saját bevallás szerint), például Berlinben Emil du Bois-Reymond (1816–1896) populárfilozófiai tevékenységéről ismert neurofiziológusnál és Eduard Zeller (1814–1908) filozófiatörténésznél, Heidelbergben Kuno Fischernél (1824–1907), a korai neokantianizmus egy mára elfelejtett szereplőjénél, valamint az ehhez a kategóriához sorolható Jürgen Bona Meyernél (1829–1897) Bonnban.⁴⁰

Még egy figyelemre méltó mozzanat azonosítható Pauer pozsonyi pamfletjéből, nevezetesen az, hogy főhősünk éles szavakkal kel ki a létrehozandó tudományegyetem esetleges felekezeti jellege ellen: „ugyan miféle tudományegyetem lesz az, mely egy felekezet szolgálatába szegődik, hogy akár meghamisítsa az igazságot, ha felekezeti érdekek úgy kívánják” (Pauer 1879. 61). Bátor szavak ezek, legalábbis annak fényében, hogy Pauer 1860 októberében belépett a premontrei rend csornai prépostságába, 1867 szeptemberében pedig ünnepélyes fogadalmat tett, és pappá szentelték, sőt a rendtartomány még e pamflet megjelenésének évében (!) is „kebelén kívül” lévő tagjai között szerepeltette.⁴¹ Másfelől ez az állásfoglalás alkalmas lehetett Pauer egyetemi kinevezési esélyeinek erősítésére, hiszen a kor másik nagy felsőoktatás-politikai vitája éppen a

³⁹ A még privilegizált forráshelyzetből – az 1956-os levéltártűzet megelőzően – dolgozó, ámde a (fél)kortárs éra miatt érthetően szemérmes Szentpétery (1935. 537) csak annyit jegyez meg, hogy Pauer kinevezése a bölcsészettudományi kar saját javaslatával egyezően történt; ami alátámasztani látszik a fent jelzett korabeli percepciót.

⁴⁰ Lásd Pauer 1879. 81. Egyik külföldi tartózkodásnak sem található nyoma a német levéltári adatokból dolgozó Szögi munkájában (2001), tehát nem reguláris egyetemi tanulmányokról lehetett szó (amihez a potenciálisan rendelkezésre álló idő is rövidnek tűnik). Megerősíti viszont a külföldi tanulmányút tényét a vélhetően hivatalos (vagy autobiográfiai) adatokból dolgozó Borovszky (szerk.) 1911. 283.

⁴¹ Lásd *Névtára a csornai, horpácsi, türjei és jánoshidai prépostságokba kebelezett fehér és kiváltságos premontrei kanonokrendnek 1879.* Győr, Özv. Sauerverein Gézáné. 1878. 29. (vö. 34). Az ebben a kategóriában szerepeltetett másik két rendtag egyikénél egészségügyi ok, illetve a másik esetben a nem a rendhez tartozó gimnáziumban betöltött tanári állás indokolta e különleges jogállást.

budapesti tudományegyetem és a katolikus egyház viszonyát érintette, melyben utóbbi fél annyira elégedetlen volt világnézeti befolyásával, hogy szecessziót, egy önálló katolikus egyetem létrehozását fontolgatta, melyet a nagyszombati múltból eredő pénzügyi viták nehezítettek (lásd pl. Hermann–Artner 1938. 468. skk.; Szögi 1991. 17. skk.; 1994. 43–44). Ebből a perspektívából nézve érthetőbbé válik, hogy a *Magyar Állam* fentebb idézett tudósítása miért keretezte a Pauer-botrányt egyházellenes törekvésként, sőt Pauer és a vallás – illetve tágabban: filozófia és teológia – kapcsolata is az eseménysoron végighúzódo szálak egyikeként jelenik meg, melyet kontextualizáló-mikrotörténeti rekonstrukciónkkal vizsgálni szeretnénk.

A magát ügyesen pozicionáló, szellemileg mozgékony Pauer mindenesetre egy másik ember volt, mint aki a nap harmadik sajtóközleményében elének lép, melyet főhősünk több szerkesztőséghez juttatott el. Az „alaptalan”, „vakmerő személyes támadásnak” a vádjait Pauer kész „a legkisebb részletekig egytől egyig megcáfolni”, ámde csak akkor, „ha az álnevű szerző leveti álarcát”.⁴² Elővételezésként addig csak annyit kapunk e védelemből, hogy plágiumról szó sem lehet, hiszen Pauer a tankönyv előszavában és a bibliográfiai lábjegyzetekben utalt Wundtra. Ez a védekezés különösen implauzibilisen hangzik a Böhm fent elemzett nyilatkozata melletti hasáiban, legalábbis nem kelti fel kíváncsiságunkat Pauer apológiájának folytatása iránt. Pauer egy fogadatlan prókátora néhány nap múlva komplexebb tudományetikai érveket is fel fog vonultatni amellet, miért helytelen e plágiumvitát pseudonim formában lefolytatni; főhősünk azonban még ezzel is adósa maradt a másnapi hírlapolvasóknak. Legalább azt felhozhatta volna, hogy a 'Plagiosippus' név valódi jelentése: 'verőlegény'.

3. 1892. április 7. (csütörtök): intézménypolitikák

Másnapra Pauer intézménypolitikusi talentuma ismét régi fényében ragyogott. Felhasználva azt, hogy a Magyar Tudományos Akadémia II. osztályának titkári funkcióját töltötte be (e tisztségének részeként az ő feladata volt a jegyzőkönyvek készítése is), Pauer összehívta tudóstársait az Akadémián is, akik azonban legnagyobb csalódására „mind abban a nézetben voltak, hogy az akadémia, mint testület, ne tegyen ebben az ügyben semmit”;⁴³ habár ez annyiban előnyösebb volt főhősünk számára az előző napi zárt ülés eredményénél, hogy nem a könnyen számára veszélyessé váló jogi utat tanácsolták neki: „kezdjen a füzet szerzőjével irodalmi polémiát s ha ennek során szükség lenne rá, esetleg egy, a két

⁴² Pauer Imre nyilatkozata. *Pesti Hírlap* 14. évf. 98. sz. (1892. ápr. 7.) 4. o.

⁴³ *Budapesti Hírlap* 12. évf. 99. sz. (1892. ápr. 8.) 7. Vö. pl. *Ellenzék* (Kolozsvár), 13. évf. 82. sz. (1892. ápr. 9.) [számozatlan] 3. oldal; *Budapest*, 16. évf. 99. sz. (1892. ápr. 8.) 6.

fél által választandó irodalmi bíróság döntsön az ügyben” (uo.). Sajnos erről a zárt ülésről sem maradt fenn jegyzőkönyv,⁴⁴ ami annak a hírlaptudósításokban is megjelenő jogi finomságnak tudható be, hogy ez nem nyílt vagy zárt *osztályülés* volt, hanem csak értekezlet. Utóbbi distinkció pikantériája, hogy előző év novemberében éppen Pauer terjesztett be egy indítványt a II. osztálynál, melyben kifogásolta, hogy „Akadémiánkban az a gyakorlat fejlődött ki, hogy az osztályok összes ügyeit az értekezletek döntik el”, s ezzel szemben azt kérte: „Mondja ki az osztályülés, hogy innen túl összes ügyeit nyilvános üléseiben fogja tárgyalni”, fenntartva a jogot, „hogy a mikor és a mennyiben szükségesnek tartja; zárt ülésen értekezletet tartson”.⁴⁵ Valakik azonban gondoskodtak arról, hogy az értekezleten történtek nemcsak az utókor, hanem már a kortársak tudomására jussanak, sőt a sajtóbeszámolóok még az érdekesebb jelenlévők listáját is tudni vélték, akik közül kiemelendő Heinrich Gusztáv,⁴⁶ a Pauerrel szembeni első plágiumvád (Heinrich 1873) megfogalmazója (amely kapcsolatról a kortársak zöme nem értesülhetett Plagiosippus immár érthető szemérmessége miatt).

Az egykori magántanár Heinrich karrierje a Pauerrel szembeni régi plágiumvád óta meredeken ívelt felfelé: a budapesti egyetemen a német nyelv és irodalom rendkívüli (1875), majd rendes (1878) tanára, valamint az Akadémia levelező tagja (1880) lett. Ugyan Pauer és Heinrich az Akadémia más osztályaihoz tartoztak, akadémiai jelenlétük útjai gyakran keresztezték egymást (a botrány kirobbanása előtt legutóbb Pauer osztályának rendes nyilvános felolvasóülésén április 4-én,⁴⁷ nem is beszélve a II. osztály azon ominózus december végi üléséről, ahol Pauer lándzsát tört a nyilvánosság bevonása mellett).⁴⁸ Heinrich és Pauer együtt ültek a Magyar Paedagogiai Társaság vezetőségében is, amelynek az 1892. január 5-i alakuló ülésén Heinrichet elnöknek, Pauert pedig az egyetemi szférát képviselő alelnöknek választották meg. Pauer egyébként a márciusi ülésen már nem vett részt, az április 28-ára eső következő alkalmon már szükségesnek tartotta megjelenni; habár még ne szaladjunk előre ennyire a történetünkben.⁴⁹ Heinrich szerepét ugyanis tovább komplikálja, hogy már röviddel a Pauer elleni filippikájának megjelenése után plágiumközeli tevékenységgel vádolták meg középiskolai Cicero-kommentárja kapcsán, mégpedig nem más, mint a filozófiában is szaktekintélyként fellépő, matuzsálemi korában is aktív

⁴⁴ Vö. Ms. MTA KIK K 1527, K 1528.

⁴⁵ *Akadémiai Értesítő*, 3. évf. 1. sz. (1892. jan. 15.) 42–43.

⁴⁶ Lásd pl. *Ellenzék* (Kolozsvar), 13. évf. 82. sz. (1892. ápr. 9.) (számozatlan) 3. oldal.

⁴⁷ Lásd *Akadémiai Értesítő*, 3. évf. 5. sz. (1892. máj. 15.) 271.

⁴⁸ Lásd *Akadémiai Értesítő*, 3. évf. 1. sz. (1892. jan. 15.) 41.

⁴⁹ A pontos datáláshoz lásd a társaság folyóiratában: *Magyar Paedagogia*, 1. évf. (1892) 118. (vö. 191; 314).

erdélyi polihisztor, Brassai Sámuel (1797–1897),⁵⁰ akit – ha eddig túl egyszerű lett volna a helyzet – egyes jól értesült hírlapírók éppen az ominózus Pauer-féle pályamunka egyik pozitív bírálójaként neveztek meg (ezt a tényt – amit egy korábbi nyomtatott akadémiai dokumentum is megerősített – egyébként maga Pauer is felfedte viszonválaszában).⁵¹

Pauerre szerencsétlenségére még egy program várt csütörtök este hat órakor, vezetésen egy régóta egyeztetett előadás a nők pszichológiájáról a Magyar Tanítónők Mária Dorothea-Egyesületében, amit főhősünk tudománypolitikai szempontból mesteri módon abszolvált, egy a körülményekhez képest – elvégre egy olyan társadalmi szervezetről volt szó, amely a Habsburg-ház főhercegnőjének pártfogását élvezte – radikálisan feminista álláspont felvételével: a jelenlévők fiatalabb része „szemmellátható szomorkodással hallgatta”, amikor Pauer azt ecsetelte, „mint törték fejüket a tudósok azon, hogy kimutathassák a nők szellemi gyengeségét”, majd pedig „felragyogtak a szemek és mintha kárörvendő, maróan gunyos lett volna a kaczagás”, amikor főhősünk frappáns ellenpéldákkal leplezte le a férfitudósok előítéleteit. Egyikük női koponyát keresve „persze a legkönnyebbet választotta ki akkor aztán kitünt, hogy az a koponya egy – különben nagyon »sneidig« [nyalka] – dragonyos-kápláré volt”. Úgy tűnik, csak egy frappáns megjegyzés erejéig szűrődött be saját szorult helyzete: „Hogy a nők nagyon okosak, azt az előadó abból következteti, hogy nem foglalkoznak komoly, elvont tudományokkal, a mi – az előadó meggyőződése szerint – nagyon háládatlan munka.”⁵² Egy befolyásos fővárosi hírlap tudósítása szerint a helyzet „pikáns” volt („[a] tanár uron nem igen látszott meg az utóbbi nehéz napok hatása; de a közönségen igen”). Az előadást pedig hasonlóan pikáns mó-

⁵⁰ „A könyv czime: »M. T. Ciceronis Laelius de amicitia. Magyarázta Dr. Heinrich G. Pest. 1870.« Mielőtt a részletekbe fognék, intem az olvasót, hogy ne értse betű szerint e szavakat: »magyarázta Dr. Heinrich«, a mint értette egy tudós úr, a ki az orsz. tanáregyl. köz. közlönyében (1870) kiadott rövid ismertetésében azzal dicséri meg a szerzőt, hogy »nem fordított le szárazon valamely német kiadást.« Nem »valamelyt«, hanem többet; mert az igazság az, hogy a magyar kiadvány jegyzetei legnagyobb része a Nauckéból és Lahmeyeréből vannak összeválogatva” (Brassai 1874. 6–7).

⁵¹ Hírlapértesülések pl. *Pesti Hírlap*, 14. évf. 101. sz. (1892. ápr. 10.) 5; *Budapest*, 16. évf. 102. sz. (1892. ápr. 11.) 5. Brassait megnevezte és bírálatából idézett már Pauer akadémiai tagajánlása Schvarcz Gyula (1838–1900) történeztől (*Tagajánlások 1899-ben* [s. l.]: [s. d.], 15), majd pedig az egész bírálatot közreadta Pauer válasza (Pauer 1892b. 19–20), melynek kefélenyomatát – többek között Brassait is említve – már hétfőn szemlélte egy hírlap: Pauer felel Plagiosippusnak. *Budapesti Hírlap*, 12. évf. 103. sz. (1892. ápr. 11.) Melléklet, (számozatlan) 1. oldal.

⁵² *Ellenzék* (Kolozsvár), 13. évf. 84. sz. (1892. ápr. 12.) (számozatlan) 3. Pontos időpont: *A Nemzet* (Budapest), 11. évf. 3452. sz. (1892. ápr. 7.) (számozatlan) 5. oldal. A pozitív visszhangot megerősíti: *A Nemzet*, 11. évf. 3453. sz. (1892. ápr. 8.) (számozatlan) 3. oldal. – Az előadást már februárban meghirdették, lásd pl. *A Hét* (Budapest), 3. évf. 6. sz. (1892. febr. 7.) 96.

don akként referálták, hogy Pauer „[n]em uj, eredeti dolgokat adott elő, de [...] vonzó modorban”; s a végén valóban elhangozhatott egy önironikus kiszólás a duzzadó botrányra.⁵³ A szituáció nemcsak pikáns volt, hanem tanulságos is, amennyiben a „reverendás úr”, Pauer, nagyon ügyesen pozicionálta magát progresszív, nőpárti közértelmiségiként egy olyan közegben, amely számára ez a gesztus valószínűleg fontosabb lehetett, mint holmi gimnáziumi tankönyvek és akadémiai pályamunkák eredetiségének absztrakt kérdése. Egy ilyen eredmény azonban – bármennyire is modern értelmiségi lépésnek tűnik – még csak részgyőzelem lehetett főhősünk számára.

4. 1892. április 8. (péntek): egy élőben közvetített programbéli csőd

Így közelgett el a pénteki nap, melyet bizvást nevezhetünk a magyar filozófia legnagyobb közfigyelmet kapott pillanatának, legalábbis, szerencsére, ritkán történik az, hogy egy vezető országos lap saját tudósítóval, az országgyűlési jegyzőkönyvek pontosságát idéző módon – résztvevők, a szónok teljes szövege, közbekiáltások stb. – számoljon be *egy bölcsészkarai egyetemi óráról*. Ez a dicsőség jutott azonban osztályrészsül főhősünk *A psychologia alaptanai* tárgya 1892. április 8-án, délelőtt 11 órakor tartandó előadásának. A nagyhét előtti utolsó tanítási nap volt ez, mégis már fél órával az előadás kezdete előtt „a második emelet folyosója [...] tömve volt egyetemi hallgatókkal”, akik „közt valóságos pártok képződtek [...] Pauer mellett és Pauer ellen”, mégpedig érdekes módon a tudósító szerint „[a] jogászok voltak az ellenzék és a filozófusok védtek a nagyon népszerű tanárt”. Főhősünk a *cum tempore* lehetőséget maximálisan kihasználva érkezett, s ekkor a hangulat tetőfokára hágott: „Egyrészt óriás éljenzés, a másik oldalon viharos abcug! levele! fogadta” (utóbbi jellegű bekiabálások között kétségtelenül az „Éljen Wundt!” vihette el a pálmát). Ezt követően Pauer „egy óra hosszat védőbeszédet mondott magáért a növendékei előtt, hol kérve, hol könyörögve, hol fenyegetve és dörögve, míg a végén majdnem elcsuklott a hangja”.⁵⁴

Azért is szerencsés a filozófiatörténet-írás számára, hogy Pauer beszédét szó szerint közölték, bekiabálásokkal és az azokra adott spontán válaszokkal együtt – ezek szerint egyébként a sajtótól nem egyszerűen egy hírlaptudósítót, hanem professzionális gyorsírókat küldhettek be⁵⁵ – mivel így fennmaradt az utókornak

⁵³ *Pesti Hírlap*, 14. évf. 99. sz. (1892. ápr. 8.) 7.

⁵⁴ *Budapesti Hírlap*, 12. évf. 100. sz. (1892. ápr. 9.) I. Melléklet, (számozatlan) 1. oldal.

⁵⁵ Szemben a *Pesti Hírlap* – amelyből a *Budapesti Hírlap* kivált – személyes jelenlét-ről tanúskodó, de összefoglaló jellegű tudósításával: A tudósok baja. Plagiosippus röpiratához. Pauer Imre és a hallgatói. *Pesti Hírlap*, 14. évf. 100. sz. (1892. ápr. 9.) 3.

Pauer egy olyan őszinte és egyben filozófiailag is tanulságos kiszólása, ami az első sajtónyilatkozatban *még nem*, a következő hét közepén megjelenő, kontrolláltabb válaszpamfletben pedig *már nem* jutott szóhoz. Pauer a pamfletben is felvonultatta azt a védelmet, miszerint nem tekinthető plágiumnak, hogy az ember a „90 ívnyi roppant” Wundt-eredetiből „érthető kis kézikönyvet csináljon” (Pauer 1892b. 9). Amint láttuk, ez már a Böhm-válaszban sem hangzott túl meggyőzően; s nincs ez másként a pénteki védőbeszéd szövegével sem, azonban ott Pauer egy őszinte elszólást tett arról, hogy miért is nem léphetett fel a Wundt-tömörítésen túlmenően az eredetiség igényével: „De hogy is csinálhattam volna azt, mikor én nem vagyok fiziológus, nekem nincs laboratóriumom, melyben a szükséges kutatásokat és kísérleteket [...] végezhettem volna. Nekem nem fachom a fiziológia, hanem én átvettem ezen adatokat, a mint azokat a fiziológus megcsinálta.”⁵⁶

Ezt a beismerést érdemes együtt olvasni Pauernek az általa szerkesztett új akadémiai filozófiai folyóiratban, az *Athenaeumban*, röviddel a botrány kitörése előtt közölt programadó írásával (Pauer 1892a). A nyitószámot felvezető írás annyira provokatív, hogy ha nem néhány nappal a Plagioussippus-röpirat előtt látott volna napvilágot, azt kellene gondolnunk, ez készítette a pástra lépésre az ismeretlen bajnokot (habár a Pauer szerkesztésében megjelenő folyóirat januári végi beharangozója valóban akár az utolsó csepp is lehetett a pohárban).⁵⁷ Pauer szerint korának filozófiája – legalábbis a „czehbeli filozófia” – még mindig tévutakon „bolyong”, mivel „még ma is elzárkózik a többi tudományok fényes eredményei és igazságai elől” (Pauer 1892a. 1). Ezzel szemben Pauer azt tűzte ki célul az egész folyóiratával, hogy a filozófiát „szorítsuk rá, hogy szintúgy foglalkozzék speciális szakkérdésekkel [...], és hogy [...] ne zárkózzék el a rokon szakok eredményei elől, sőt inkább azok segítségével és támogatásával fogjon új munkához” (8). A filozófia ilyen mellérendelt szerepe az „egyenjogú tudományok között” (uo.) pedig konkrét módszertani célkitűzésként „azoknak az eredményeknek a philosophiai összegezése és elméletekbe foglalása”, „ame-lyekre az egyes tudományzakok külön-külön, mindegyik a maga hatáskörében jutott[ak]” (9). Még egyszer: a filozófia feladata Pauer szerint „összegyűjteni azt az ismeretanyagot, melynek feldolgozása a tudományok mai berendezkedése mellett a philosophiának jutott osztályrészül” (8); mindez pedig a programadó tanulmány konklúziója szerint erdőégetésszerű műveletet sem nélkülöz, hogy helyet teremtsünk az új tudáscsemetéknek: „A legelső feladat, a melyet

⁵⁶ *Budapesti Hírlap* 12. évf. 100. sz. (1892. ápr. 9.) I. Melléklet, (számozatlan) 1. oldal.

⁵⁷ Az első szám megjelenésének datálásához lásd pl. *A jog* (Budapest; korábbi nevén: *Magyar Ügyvédi Közlöny*), 11. évf. 13. sz. (1892. márc. 27.) 104; a beharangozót lásd pl. *Pesti Hírlap*, 14. évf. 29. sz. (1892. jan. 29.) 10. (a tervről nyilván hamarabb is értesüléseket lehetett szerezni az Akadémia berkein belül).

meg kell oldani: [...] az összes használhatatlannak bizonyult anyagot kiselejtezni és helyébe olyan anyagot gyűjteni [...], a mely az újabb tervezet szerint kifogástalanul alkalmas az új épület felépítésére” (18–19).

Ebből a rekonstrukciós pontból látható, hogy *Pauer plágiuma nem egyszerűen kivitelezési kudarc, hanem programbéli csőd volt*: amikor az elcsukló hangvéttel, a „Mert hát vert ember vagyok” végkicsengés felé haladó előadásában Pauer beismeri, hogy „nem fachom a fiziológia”,⁵⁸ laboratórium hiányában kísérleteket nem végezhet, akkor az egyenrangú tudományok között integratív szerepben működő filozófia koncepciójának tarthatatlanságát vallja be. Nincs olyan *önálló* szerep a filozófus számára, hogy a természettudományok eredményeiből akár csak „semmiesetre sem absolut becsú [...] világnézletek konstruálhatók” (Pauer 1892a. 9); hanem csak az a lehetőség marad számára, hogy felvegye a laboratóriumi köpenyét, természettudományos kutatómunkával izzadjon, majd időnként az íróasztalnál is helyet foglalva populárfilozófiai-világnézeti traktátusokkal örvendeztesse meg a nagyréműt. Nem véletlen, hogy a Pauer által másolási (bocsánat: tömörítési) forrásként választott Wundt maga is aktív természettudós volt. *Vice versa*, a Pauer által felvázolt filozófiakoncepció *csak epigonként valósítható meg*, még akkor is, ha technikailag valaki nem egy természettudóstól kopíroz (akarom mondani, zanzásít), hanem formálisan nézve több forrást dolgoz össze egyggyé. Éppen a természettudományok ismeretelméleti jellemzői – paradigmához kötött, falszifikációra nyitott empirikus generalizációk – és a filozófia legalábbis pretencióként létező metafizikailag jellemzői közti diszkrepancia miatt egyszerűen nem létezik az a *szintbeli kereszteződés*, amit Pauer a két diszciplína között elképzelt.

Ezt a megállapítást még plasztikusabbá tehetjük, ha egy pillantást vetünk Pauer tankönyveinek korábbi változataira. Sem a főhősünk életművét a botrány tetőpontján árgus szemekkel átvizsgáló kortársak, sem a szűkös modern szakirodalom nem látszott jelentőséget tulajdonítani annak, hogy a szóban forgó műveknek (Pauer 1882b; 1882c) a „Harmadik teljesen átdolgozott kiadás”-a volt az, amire Plagiosippus, sőt már Böhm is lecsapott. Ebben kiadásjelzésben egyébként logikailag a 'Harmadik' számnév után kívánczogna egy vessző, ha csak nem úgy értjük, hogy Pauer beismeri, már maga az első kiadás is idegen forrásokból „átdolgozott” mű volt. A fentiekben volt alkalmunk röviden foglalkozni az eredetileg háromtagú tankönyvcsoomag metafizika-kötetével (Pauer 1871a), amelyre ez a logikai *lapsus calami* kétségtelenül találó lenne, sőt valójában éppen erre az eredeti kiadásra vonatkozott Pauer szájából a deskriptíve pontos „összeszerkesztette” kifejezés tankönyveinek az országos sajtóban történő beharangozásakor.⁵⁹ A kiadástörténet érdekes kérdése azonban az eredeti kiadás

⁵⁸ *Budapesti Hírlap*, 12. évf. 100. sz. (1892. ápr. 9.) I. Melléklet, (számozatlan) 2, 1. oldal.

⁵⁹ Lásd 30. lj. fentebb.

viszonya az ominózus harmadik kiadáshoz. Azt, hogy a plágiumbotrány fokális pontjában lévő harmadik kiadás valójában új könyv volt, már onnan is sejteni lehet, hogy a pszichológiakötet alapjául szolgáló Wundt-mű, nevezetesen Wundt első rendszeres pszichológiája (1874) még nem jelent meg – nem is beszélve a logikakötethez forrásként szolgáló Wundt-műről (1880) –, amikor Pauer szombathelyi főgimnáziumi tanárként a nyilvánosság elé lépett művével. Mi állhatott akkor a paeri logikatankönyvek eredeti kiadásában?

<p><i>Pauer 1871b. 7</i></p> <p>Végre a logica a gondolkodás törvényeit nem a tapasztalás után, talán a közhatalmas gondolkodásból vezeti le és vonja le (valamint nem is a gyakorlati alkalmazást tűzi főczélul); hanem a gondolkodás eszméjéből és természetéből fejti ki. Bár teljesen még sem nélkülözheti az önészlelést és önvizsgálatát, hogy azon törvényeket tisztá öntudatra hozza; hanem felülemelkedik a pusztá tapasztalati gondolkodásán s mint philos. tudomány a gondolkodás eszméjét veszi alapul.</p>	<p><i>Greith–Ulber 1857. 9</i></p> <p>Sie leitet aber die Gesetze und Formen des Denkens nicht empirisch aus dem gewöhnlichen concreten Denken ab, noch hat sie deren Anwendung für das gewöhnliche praktische Denken zunächst im Auge, sondern will dieselben vielmehr in ihrer Idee aufsuchen und aus ihr entwickeln, und den Denkprozeß nach der Idee des reinen Denkens an und für sich darstellen. Dabei darf sie jedoch die Selbsterfahrung und Beobachtung keineswegs bei Seite setzen, um (nach Ciceros Ausdruck [...]) jene Gesetze zum klaren Bewußtsein zu bringen; allein sie erhebt jene Gesetze und Formen des logischen Denkprozesses über ihre bloß empirischen Erscheinungen und bildet sie zu Musterbildern oder Idealen aus [...].</p>	<p><i>Riedl 1864. 12</i> (≈ Zimmermann 1860. 15–16 = Zimmermann 1867. 15)</p> <p>[...] van tapasztalati és tiszta, fogalmi logika. [...] Csak az általános vagy tiszta logika tartozik a bölcsészethez [...] Amaz egyszerűsmind azon kötelék, mely által a bölcsészet, mint a fogalmak feldolgozása, a többi tudományokkal függ össze, s másrészt a bölcsészethez azon része, mely általában a tudásnak a feltételeit adja elő, s melynek e miatt a többi részek mind alárendelvék.</p>
---	---	---

<p><i>Pauer 1871b. 16–17</i></p> <p>Fogalom alatt általában a tárgy lényeges tulajdonságainak gondolata érthető, vagyis <u>az a mit tulajdonképpen gondolkunk kel, midőn a tárgyat gondolkuk. [...]</u> Az eskimó, a ki csak törpe fákat ismer, azon képhez melyet magának a fáról alakít, bizonyos meghatározott nagyságot is köt, mely pedig nem tartozik a fa fogalmához.</p>	<p><i>Greith–Ulber 1857. 54</i></p> <p>Der Begriff kann demzufolge als <i>die Zusammenfassung der gemeinsamen Merkmale oder Unterschiede mehrerer Vorstellungen</i> bezeichnet werden, <i>worin eine Vielheit von Vorstellungen als eine bestimmte Einheit gedacht und von jeder andern Vielheit unterschieden werden kann.</i></p>	<p><i>Riedl 1864. 15</i> (<i>≈ Zimmermann 1860. 17 = Zimmermann 1867. 16–17</i>)</p> <p>„Mi a fogalom? <u>Az a mit tulajdonképpen gondolkunk kel, midőn pl. fát, vagy házat stb. gondolkunk. [...]</u> <u>Az eskimo, a ki csak törpe fákat ismer, azon képhez, melyet magának a fáról alkot, bizonyos meghatározott magasságot is köt, mely azonban hiányzik a forró égőv alatti lakosoknál, kik négyszáz lábnyi magas pálmafákat is ismernek.</u></p>
--	---	--

3. táblázat: Független próba Pauer 1871b. textuális genezisének ellenőrzésére

A logikatankönyv (Pauer 1871b) egyes szöveghelyeinek vizsgálata arra enged következtetni, hogy egyrészt Pauer e műve sem volt önálló szellemi teljesítmény az originalitás modern fogalmai szerint (beleértve a Pauer kortársai körében érvényes önállóság-felfogást is), mégpedig főhősünk a változatosság kedvéért egy korabeli svájci katolikus középiskolai filozófia-tankönyvet plagizált (lásd 3. táblázat), amelynek az eredete intellektuálisan eléggé obskúrus forrásvidékre, a pre-ultramontán svájci katolikus milióbe vezet, habár maga a könyv (Greith–Ulber 1857) a kor vezető német katolikus kiadójánál jelent meg, így könnyen Pauer kezébe juthatott (úgy tűnik, a tankönyv egyik magyar katolikus gimnáziumban sem volt használatban, habár sporadikus recepciója kimutatható a pre-neoszkolasztikus katolikus irodalomban: Ballay 1856. 363. 1. lj.).

Ha ismét elvégezzük a pontszerű független próbát a Pauer-tankönyvek textuális genezisének ellenőrzésére (lásd 3. táblázat), akkor azt találjuk, hogy főhősünk valóban a svájci tankönyvből kölcsönzött még olyan filozófiai releváns fogalmakat is, mint a logika feladatának és a természettudományos pszichológiához fűződő viszonyának meghatározása (így aztán *volens-nolens* egy kriptohegeliánus logikafogalom hirdetőjévé vált). A helyzet azonban összetettebb: Egy másik filozófiai releváns szöveghelyen, nevezetesen a fogalom alapdefiníciójánál – amely lakmuszpapírként mutatja, hogy az adott szerző milyen filozófiai iskolához csatlakozott logikai alapfogalmai megválasztásakor – Pauer hirtelen eltért a könyve zömének „orientációs pontként” szolgáló svájci eredetétől, s egy egészen más definíciót vett át, amely textuális függőséget ráadásul egy kontingens korabeli kulturális referencia átvétele is elárulhat. A táblázat harmadik oszlopában látható forrás, Robert Zimmermann (1824–1898) bécsi filozófiaprofesszor tankönyve nem csak amiatt emelkedik ki a korabeli filozó-

fiai propedeutikai irodalomból, mivel a második kiadása (Zimmermann 1860) magyar fordításban is megjelent a nyelvész Riedl Szende (1831–1873) tollából (Riedl 1864), akinek a fia, a későbbi irodalomtörténész professzor Riedl Frigyes (1856–1921) egyébként maga is tanult Bécsben (vö. Patyi – Simon – Szabó – *et al.* 2015. 279), de levéltári tárgyfelveletli lapjának tanúsága szerint a Bécsben töltött 1880–1881. téli szemesztere során nem hallgatott filozófiai órákat, így az apja által fordított Zimmermann-t is elkerülte (plasztikus példaként az elszalasztott lehetőségeknek a magyar és az osztrák filozófia közti kapcsolatok történetében).⁶⁰ Zimmermann, aki 1861 óta a filozófia professzora volt a bécsi egyetemen, az osztrák filozófia meghatározó alakjának számított, aki évtizedes professzori munkássága alatt – az 1880-as években, a népszerű filozófiatanár Franz Brentano (1838–1917) lefokozása utána egyedüli filozófiaprofesszor-ként – hagyta rajta a kézjegyet bölcsészek egész generációján (Riedl Frigyes egyébként elkerülte magát Brentanót is, aki körül ekkorra már megjelentek az első tanítványok, amiből később a fenomenológiai mozgalom kinőtt). Ráadásul, mintha ez nem volna elég, Zimmermann az apja, Johann August Zimmermann (1793–1869) révén tagja volt a 19. század eleji osztrák filozófia legnagyobb alakja, a filozófus-matematikus polihisztor zseni Bernard Bolzano titkos tanítványi körének. Bolzano a levelei szerint „nagyon bízott” az ifjú Zimmermannban, és őt „nézeteink terjesztésére meglehetősen hatékony eszköz”-ként jellemezte (Bolzano 2005. 521). Zimmermann propedeutika-tankönyvének első, szűkebb körben használt kiadása tartalmában valóban közel áll Bolzano filozófiájához (vö. Winter szerk. 1975), azonban a propedeutika-tankönyv második kiadását (Zimmermann 1860), ami Riedl Frigyes fordításának alapjául szolgált, maga Zimmermann jellemezte az előző kiadáshoz képest „egy új könyv”-ként (Zimmermann 1867. iii). Noha a szakirodalomban jelen van az a tulajdonképpen cáfolatrezisztens hipotézis, miszerint Zimmermann junior idősebb korában is egy „titkos bolzanóista” maradt volna,⁶¹ sokkal elterjedtebb nézet – melyet jelen sorok szerzője maga is oszt Zimmermann műveinek elemzése alapján – elfogadni az egyszerűbb, habár historiográfiailag kétségekívül kevésbé vonzó igazságot, nevezetesen azt, hogy Robert Zimmermann sikeres tudósként már nem Bolzano tanainak terjesztője volt.⁶² Már csak azért is, mert a fenomenológia megalapítója, Edmund Husserl (1859–1938), akinek korszakalkotó műve, a *Logikai vizsgálódások* saját bevallása szerint „döntő hatásokat [*Einflüsse*]” kapott Bolzanótól (Husserl 1900. 227), egy kiadatlanul hagyott előszóban Bolzano filozófiájának az általa történő „újrafelfedezésé”-ről beszélt (Husserl 1939. 129. 4. lj.), s arra panaszkodott, hogy a kortársak az ő nézeteit „visszavetítik Bolzanóra” (130. 5. lj.),

⁶⁰ Lásd Ms. UA Wien, Nationalen (Phil. Fak.), 1880/81 WS, „Riedl, Friedrich”.

⁶¹ Winter 1993. 34 (a szöveg 1979-ben keletkezett). A Zimmermann-eredetiségvitáról a magyar filozófiatörténet-írás perspektívájából lásd még Mészáros 2014. 186. skk.

⁶² Lásd pl. Morscher 1997. (vö. Varga 2013. kül. 119. skk.).

„egy történetileg teljesen meghamisított” (uo.) képet hoznak létre a Husserl-művet megelőző osztrák Bolzano-recepcióról.⁶³

Pauer tehát különösen jó érzékkel választott másolási (bocsánat: tömörítési) forrást a logikatankönyv első kiadása számára, ráadásul éppen egy olyan helyen tért el a svájci késő hegelianus alaptól Zimmermann tankönyve felé – Pauer nem a Riedl-féle fordítást használta, hanem a Zimmermann-tankönyvnek valószínűleg a harmadik (Zimmermann 1867), esetleg az azzal itt teljesen egyező második kiadását (Zimmermann 1860) –, ami éppen a perdöntő hely a bolzanói logikarecepciója szempontjából, nevezetesen a fogalmak (bolzanói terminussal: magánvaló képzetek [*Sätze an sich*]) definíciója (még ha Pauer ezek szerint a posztbolzanói változatot választotta is).

Az *Athenaeum*-nyitószámában közölt Pauer-tanulmányban (Pauer 1892a) megfogalmazott metafizikai program felől tekintve mindezt, némi jóindulattal, úgy is értelmezhetjük, hogy főhősünk *legalábbis kísérletet tett az ott vázolt gyűjtögető-szintetizáló filozófia megvalósítására* a logikatankönyv (Pauer 1871b) első kiadásában. Ezt a pozitív értékelést azonban több érdemi ponton korlátoznunk kell, amely korlátozások közül filozófiailag mondhatni a legjelentéktelenebb az a szempont, hogy Riedl művének (Riedl 1864) címlapján az ’után’ szerzőségmegjelölés állt. Ennek sokkal fontosabb elméleti akadálya az 1892-es „Pauer-program” megvalósításának az, hogy mind eredeti svájci forrása, mind a bolzanóista Zimmermann, mind pedig a posztbolzanóista, herbartianus Zimmermann még filozófiai pszichológiát és logikát nyújtott, tehát még előtte volt annak metafizikai modernitásküszöbnek, amelynek révén a pszichológia a századforduló környékén önálló empirikus tudományként kivált a filozófiából,⁶⁴ nem is beszélve a logika önállósodásáról a matematikai eszközökkel dolgozó, szimbolikus logika formájában (ami Pauer idején még csak bűvópatakként létezett – vö. pl. Peckhaus 1999 –, mára azonban teljesen kiszorította azt a tradicionális tankönyvlogikát, mellyel az ifjúságot az általunk elemzett művekben megismertették). A „Pauer-program” azonban éppen e metafizikai modernitásküszöb *utáni* helyzetet célozná meg (hiszen, ha a logika és a pszichológia filozófiainmanens diszciplína, akkor az a filozófia[történet-]írás hagyományos doxográfiai műveleteivel kezelhető lenne).

⁶³ A Husserl-szöveghelyek komplex filológiai helyzetét illetően lásd a kritikai kiadást: Husserl 2002. 297–298.

⁶⁴ E folyamat modern bemutatása: Kusch 1995. A korabeli magyar perspektíva egy mérföldköve Révész Géza (1878–1955) kijelentése egy konferenciabeszámolóból: „Az experimentális pszichológia mai állása külön erőket kíván meg. A kísérletek elrendezése bizonyos előtanulmányokat tételez fel, melyeket tiszta filozófiai problémákkal foglalkozó tudósoktól megkivánni nem lehet. [...] E tudományág azontúl bizonyos foku felsőbb matematikai és fiziológiai előismeretet tételeznek fel. [...]” (Révész 1906. 141).

A második probléma Pauer érdemeinek e viszonylagosan jóindulatú védelmével magát Pauert érinti: Főhősünk ugyanis egy olyan tankönyv után, aminek első kiadása nagyon-nagyon nagy jóindulattal még egyfajta több forrásból táplálkozó filozófiai szintézisen való munkálkodásként értékelhető – például Pauer egy modern forráshoz nyúl a fogalom definíciójához –, a könyv harmadik kiadáshoz történő újraírásakor pusztán egy forrás szolgálai követését választja. Az, hogy Pauer számára a metafilozófiai modernizáció – ti. az önálló természettudományos pszichológia felismerése és filozófiai integrációjának megkísérlése – éppen a forráskezelési-szövegkezelési technikában való visszalépést implikálja, nos, ebben a történeti tényben rejlik Pauer igazi tragikum.

5. 1892. április 9–10. (hétfő): kit idézzon az „igazi tudós”?

Sajtótudósítás szerint az országgyűlés április 9-i, szombati ülésnapjára interpellációval készült „a legutóbbi irodalmi botrány (Pauer, Plagiosippus) ügyében” Linder György (1850–?),⁶⁵ aki képviselőházi gyorsíróból lett 1887-ben képviselő, majd az 1892-es pótválasztás alkalmával a csornai kerület képviselőjeként újra mandátumot szerzett. A *Képviselőházi Napló* tanúsága alapján az interpelláció végül nem hangzott el (a jegyzőkönyv alapján ekkoriban inkább a választói névjegyzék ügyei foglalkoztatták), amit igazán sajnálhatunk, hiszen Linder heves vérmérsékletű szónokként volt ismert.⁶⁶ Gyűjtő hatású szónoklathoz jó alapanyagot szolgáltathatott volna számára a Pauer-ügy, amit ekkora már úgy foglalt össze a vidéki nagyvárosi média: „Pauer Imre fölött ég a ház, de ő nem szándékozik azt észrevenni.”⁶⁷ Pauer egyetemi védőbeszéde pedig szerintük mindössze „szánalmas, hitvány vergődés” lett volna (uo.).

Érdekes módon azonban nem mindenki osztotta ezt a helyzetértékelést, sőt némelyik Pauer-apológia filozófiailag sem volt teljesen mentes a tanulságoktól. A vállaltan a tömegsajtói szerepet megcélzó, illusztrált *Budapest* vasárnapi száma például *A megtámadott tanár* cím alatt, portréval ellátott kis cikkel állt ki Pauer mellett, aki szerintük „[n]agy műveltséggel, széles látókörrrel bíró, rokonszenves ember” lenne, sőt „akit tanítványai is szeretnek [...]”.⁶⁸ „Ohatjuk,

⁶⁵ *Pesti Hírlap*, 14. évf. 100. sz. (1892. ápr. 9.) 2.

⁶⁶ „A csornai képviselő úr közbeszólásait nagyon megszoktuk, megvárom, míg befejezi, akkor folytatom” – replikázott Linder megszólalására nem más, mint gróf Szapáry Gyula (1832–1905) miniszterelnök, ami igazán elismerésre méltó teljesítmény egy a mandátumát frissen (újra)felvevő képviselőtől. *Az 1892. évi február hó 18-ára hirdetett Országgyűlés Képviselőházának Naplója*. 2. kötet. (1892). 108.

⁶⁷ *Kolozsvár*, 64. évf. 84. sz. (1892. ápr. 11.) (számozatlan) 3. oldal.

⁶⁸ *Budapest. Képes politikai napilap*, 16. évf. 101. sz. (1892. ápr. 10.) 4. A lap történetéről lásd Buzinkay 2008. 86.

hogy megcáfolja” az ellene felhozott vádakot – tették hozzá ezek után kevésbé meglepően; sőt még azt is szükségesnek tartották hangsúlyozni, hogy főhősünk „premontrei pap” (uo.). Ennek megfelelően az illusztráción reverendába öltöztették a fiatalos arcélűnek rajzolt, szimpatikusnak szánt Pauer. A Pauer melletti kiállítás legalább annyira érdekes itt, mint a klerikális kontextus pozitív előjelű használata.

Vasárnap került sor még egy rendezvényre, ami könnyen veszélyessé válhatott volna Pauer számára. Délelőtt 10 órakor a Magyar Tudományos Akadémia székházában ugyanis a Petőfi Társaság tartott felolvasóülést, melynek egyik programpontja szerint a filozófus-polihisztor Palágyi Menyhért (1859–1925) előadását harangozta be *A mai magyar irodalom* címmel.⁶⁹ Palágyi helyében valószínűleg nekünk is nehezünkre esett volna, hogy megmaradjunk az irodalmi műfajok absztrakt kérdéseinél, s ne kalandozzunk át az aktuális tudományos-irodalmi botrány sokkal könnyebb közönségsikerrel kecsesgető területére. Annál is inkább, mivel az MTA-székház a felolvasóülésnek otthont adó kisterme „színültig megtelt nagybárára hölgyközönséggel” (a nagy sikerre való tekintettel el is határozta, hogy az üléseket ezentúl a díszteremben tartják).⁷⁰

Palágyi egy sajtótudósítás szerint valóban „[b]eszélt a legújabb irodalmi botrányról is. [...] Furesának tartja, hogy nálunk csak akkor törődnek a filozófiával, mikor botrányal van kapcsolatban. Pauer könyve [...] nem tehetett nagy kárt, mert sem közönségünk, sem fiatalságunk nem igen törődik filozófiai problémákkal.” Ez a helyzetértékelés ez idáig közhelyes, sőt némi performatív ellentmondást is rejt magában, hiszen ha valóban ennyire irreleváns lenne a filozófia (s benne főhősünk irodalmi teljesítménye, illetve annak hiánya), akkor nem tartaná lázban napok óta a magyar közvéleményt, és Palágyi sem érezhetné magát készítetve egy ilyen tematikus kitérő beiktatására előadásában. Az egyedi gondolkodásmódjáról híres Palágyi azonban nem fog minket ilyesmi tucatvéleménnyel cserbenhagyni: „Nagyon karakterisztikus a mi filozófusainkra, hogy egy részök plagizál, a másik részök pedig detektív szerepet játszik.”⁷¹

⁶⁹ A program meghirdetését lásd pl. *Budapest. Képes politikai napilap*, 16. évf. 100. sz. (1892. ápr. 9.) 6.

⁷⁰ Lásd *Budapest. Képes politikai napilap*, 16. évf. 102. sz. (1892. ápr. 11.) 3.

⁷¹ *Budapesti Hírlap*, 12. évf. 102. sz. (1892. ápr. 11.) 3.

<i>Pauer 1883. 25</i>	<i>Radestock 1879. 111–117</i>
<p>Jóval több anyagot szolgáltatnak már álmainkhoz a <u>hallás és tapintás érzékei</u>. [...] <u>Maury</u> említi magáról, hogy még <u>mint gyermek egy meleg nyári napon elaludt, és azt álmodta, hogy fejét valaki egy üllőre helyezte és kegyetlenül elkezdte kalapácsolni. Egészen világosan ki is vette a nehéz kalapács-ütéseket; ahelyett azonban, hogy feje, az erős ütések következtében darabokra zúzatot volna, azt vette észre, hogy inkább mintegy szétolvad és vízzé válik. Csak amikor fölébredt tapasztalta, hogy a hőségtől csaknem uszott az izzadságban, s a szomszéd lakatos ugyancsak szorgalmasan verte a vasat.</u></p>	<p>Die Eindrücke des <u>Gehörsinnes</u> haben nicht immer [...] das Erwachen zur Folge, sondern werden bei gewisser Intensität, vorzüglich am Morgen, zu Traumvorstellungen. [...] <u>Maury war in seiner Kindheit in Folge starke Hitze eingeschlafen und träumte, dass man seinen Kopf auf einen Ambos lege und mit wiederholten Schlägen darauf hämmere. Er hörte im Traum sehr deutlich die schweren Hammerschläge, anstatt dass aber der Kopf dadurch in Stücke ging, zerschmolz er zu Wasser. Beim Erwachen fand sich Maury in Schweiss gebadet und hörte zugleich in einem benachbarten Hofe, wo ein Hufschmid wohnte, den Schall von wirklichen Hammerschlägen.</u> [...] Sehr viel Elemente zu den Traum-Illusionen liefern die <u>Druck-, Temperatur und übrigen Empfindungen der Haut.</u></p>

4. táblázat: Független próba Pauer 1883. textuális önállóságának ellenőrzésére

Utóbbi enigmatikus megjegyzés felfejtésében segítségünkre lehet, hogy Palágyi egy hétre rá megjelentette előadása szövegét a katolikus irányultságú *Magyar Szemle* hasábjain (Palágyi 1892a),⁷² amiben a pseudonim szerzőt „kenyéririgység”-gel vádolja, azzal „hogy egyéni gyűlölködésből titkos irodalom-rendőri szolgálatokat tegyen” (182), miközben szerinte „botrányokkal a tudomány levegőjét megtisztítani nem lehet” (182). Meglepőnek tűnhet Palágyi ilyen kiállása Pauer mellett, aminek első látásra nem mutatkozik pusztán világnézeti vagy a tudományos kapcsolatrendszerben gyökerező magyarázata. A *quid pro quo* kauzalitás iránya is inkább fordított lehetett, hiszen Palágyi csak a Pauer-ügyben történő intervencióját követően, az *Athenaeum* decemberi számában jelentetett meg egy tanulmányt az alvásról,⁷³ amely a tematikus rokonság ellenére nem kapcsolódott Pauer egy évtizeddel korábbi hasonló témájú könyvéhez (Pauer 1883). Ezt Palágyi egyébként bölcsen tette, hiszen Pauernek a pozsonyi tanárkorszakából származó, szintén egy felolvasóülésből eredő műve – talán a fen-

⁷² A folyóirat világnézeti háttéréről lásd Sinkó 1969.

⁷³ Palágyi 1892e. A lapszám megjelenésének pontos datálásához lásd pl. *Pesti Hírlap*, 14. évf. 349. sz. (1892. dec. 18.) 19. Bogdanov értékelése szerint már a Pauer-aféért megelőzően Palágyi „az irodalmi közélet sajátos tekintéllyel bíró szereplőjévé nőtte ki magát”, aki különösen „az új írónemzedék legjelesebb alkotói” illette figyelmével (Bogdanov 2017. 397). Ez az önálló közírói profil tovább valószínűtleníti, hogy Palágyi lekötve érezhette volna magát az intervenciója előtt.

tiük után kevésbé meglepő módon – erős textuális függőséget mutat, ha nem is maga Wundt, hanem egy hozzá kötődő német pszichológus azonos című könyvével (lásd 4. táblázat).

Szerencsénkre Palágyi nem hagyta félbe közéleti intervenciója kifejtését, hanem az elkövetkező hetekben még három írást jelentetett meg a Pauer-ügyről a *Magyar Szemle* hasábjain,⁷⁴ melyek jobban megvilágították álláspontját és annak indítékait. Palágyi láthatóan inkorrektnek tartotta a pszeudonim szerző *ad hominem* támadását Pauer egzisztenciája ellen: egy „bölcselelőnek nem lehet az a célja, hogy valamely egyes embert állásában lehetetlenné tegyen” (Palágyi 1892b. 205), hanem „csak egy eszme nevében szabad harczba menni és csak egy eszme nevében szabad az ellenfelet legyőzni” (Palágyi 1892d. 229). Plagiosippus azonban Palágyi szerint nemcsak a filozófiai elemzést, az érdemi elméleti konfrontációkat kerüli, hanem a tudományos etikátlanság egy válfajában is bűnössé válik: az a „hamis látszatot” akarja kelteni, „mintha tudja Isten mily fölfedező képességre lett volna szüksége, hogy megtalálja” Pauer művének igazi forrásait (229), melyeket – mint fentebb láttunk – Pauer szemérmesen maga szerepeltetett a forrásműből átvett további irodalmi hivatkozáslista élén. Az egzisztenciális szolidaritás mellett mintha Palágyinak időnként genuin pozitív véleménye lett volna Pauerről, akitől „a világos előadást és a judiciumot megtagadni nem lehet”, hiszen, „bár egyetlen önálló gondolatot sem produkál, mégis [...] nem hord össze hetet-havat, mint kompilátoraink legnagyobb része, hanem az összeválogatásban bizonyos *egyéni izlést* tanusít” (Palágyi 1892c. 217). Talán Pauernek ez a vélelmezett kompilátori erénye – amit a fenti független próbánk mintha nem egészen tudott volna megerősíteni – vezethette Palágyit arra a meghökkenítő kijelentésre, miszerint, ha tényleg összevetnénk Pauert és a forrását, „a plágium vádját nem lehetne Pauerre rábizonyítani”, habár „[k]ár volt ugyan Pauernek Wundt nevét nem tenni a könyv czimlapjára is” (Palágyi 1892d. 229).

Ez a furcsa Pauer-szimpátia egyébként még Palágyinál sem állja ki a konkrét Pauer-olvasás próbáját („Igy aztán könnyü világosnak lenni az előadásban” – dohog –, ha „Pauer mestersége csak annyiból áll, hogy mesterének tanából kihagyja az elmélkedő részleteket és inkább csak a szellemes eredményeket közli”; Palágyi 1892c. 217). Jóindulatúbb feltételezés szerint Palágyi egyszerűen azért tört lándzsát Pauer mellett, mert meg volt győződve arról, hogy „Pauer munkája mily magasságban áll” a hazai filozófiai tankönyvirodalom más elérhető termékei, köztük a fentebb említett Beck-fordítások fölött (ennyiben Pauer profitált az empirikus pszichológia irányába történő elmozdulásából, ami – amint ezt

⁷⁴ Palágyi 1892b; 1892c; 1892d. Az utolsó írás nem szerepel Palágyi műveinek recens átfogó igényű bibliográfiájában: Bogdanov–Székely (szerk.) 2017. 406.

fentebb láttuk – faramuci módon forráskezelési gyakorlatának degradálásával járt a tankönyvek eredeti kiadásaihoz képest).⁷⁵

Van azonban Palágyi Pauer-apológiájának egy filozófiailag (pontosabban: metafilozófiailag) igazán figyelemre méltó vonása is, nevezetesen Palágyinak a tudományos hivatkozás elleni filippikája. Pauer joggal vádolható ugyan, ismeri be Palágyi, hogy az idézetek átvételével „olvasottság látszatát kívánta gerjeszteni” (Palágyi 1892b. 205); azonban ne gondoljuk azt, hogy a Pauer által megspórolt ezen intellektuális munka alkotná a filozófia érdemi részét: „Hiszen nem kell ahhoz lángelme, [...] hogy midőn *A*-nak könyvében egy *B* szerzőtől találunk idézetet, eme *B* szerző könyvét is elővegyük és azzal megismerkedjünk” (uo.). Palágyi számára a Pauer-affér mélyén rejlő valódi problémája éppen az, hogy – függetlenül a vádak igazságától, sőt még Pauer egzisztenciájának kérdésétől is – a vita egy téves tudományosságfogalmon alapul: „És mint a hogy csak [...] magát alantának érző ember dicsekszik azzal, hogy ő ilyen vagy amolyan nagy ur társaságát élvezte, azonképen [...] szellemi életünk nagyfokú alárendeltségét legvilágosabban abból lehet konstatálni, hogy tudósainktól megköveteljük, hogy minél többet citáljanak” (206). Ezzel szemben „az igazi tudós első sorban a saját tapasztalatait és gondolatait idézi”, azt „tekinti az első tekintélynek” (uo.). Palágyi számára ez a téves tudományosságkonceptió egyben a magyar tudományfejlődés sajátosságának és az ahhoz tartozó intézményrendszer állapotának a problémája volt: „Magyar embernek csak az imponál, ha az ember hatvanhat német kapacitás nagyképű fejtegetéseire hivatkozik” (uo.). Az intézményrendszer tekintetében Palágyi a Magyar Tudományos Akadémiát nevezte meg fő tettesként (ezt szerencsére már nem az intézmény székházában kellett megtennie), és azzal a félig tréfás javaslattal élt, miszerint az akadémiai pályadíjak nyerteseinek jutalmazását a hivatkozások – különösen a felesleges, sokadrangú hivatkozások – számával arányosan kellene csökkenteni.

Palágyi sorain a kreatív szellem mellett az ifjonti hév is átszűrődik (éppen krisztusi korban járt ekkor), mégsem kell bagatellizálni azt a (meta)filozófiai problémát, amire rátapintott. Cicero hírhedt mondását – *Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum* (semmi annyira képtelen dolgot nem lehet mondani, amit ne mondana valamelyik filozófus)⁷⁶ – kézenfekvő a filozófiatörténeti nézetkülönbségek, illetve általában véve a filozófiatörténet

⁷⁵ Palágyi az alacsonyabb színvonalú propedeutika-tankönyvek között szerepelteti a „Klamarik-féle [...] könyveket” (Palágyi 1892d. 230), amelyből (Klamarik 1874) diákkorában maga tanulhatott (lásd Mauritz Dezső [szerk.]: *A kassai állami főreáliskola értesítője az 1876/7-ik tanévről*. Kassa, Kosch és Scharf. 1877. 45; a névsorban Palágyi ekkor még Silberstein Salam[on] néven szerepelt; az iskola lokalizációjához lásd Serdült Benke 2007. 25). Ez a logika-tankönyv azonban kifejezetten modern, a korabeli angol induktív logika eredményeit figyelembe vevő mű volt, herbartianus alapon.

⁷⁶ Idézett magyar fordítás: Hoffmann (szerk.) 2001. 114.

filozófiai kihívására vonatkoztatni (ami valóban egy jelentős, napjainkig visszhangzó filozófiai vitát váltott ki a poszthegeiánus 19. századi filozófiában), azonban érthetjük ezt az idézetet – mintegy a mottóban alkalmazott kihagyással: *Nihil ... dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum (semmit nem lehet mondani, amit ne mondana valamelyik filozófus)* – talán ennél még általánosabban, egyáltalán arra a műveletsorra vonatkoztatva, amely révén a filozófus más filozófusok, legyenek akár történeti vagy kortárs szerzők, tudására támaszkodik a saját mondanivalója artikulálásában, amibe egyben saját hozzájárulását is beleszővi (márpedig ezt kell tennie, ha tudományos tevékenység igényével lép fel). „*Képesek vagyunk-e egyáltalán valami olyat mondani, amit még nem mondott valamely filozófus?*” A Pauer-affért – különösen Palágyi kommentárjának fénytörésében – felfoghatjuk legmélyebb értelme szerint annak jeleként is, hogy maga ez a feladat, ti. a filozófia viszonya a feldolgozott tudásáthagyományozódáshoz nem volt triviális a kor magyar filozófusai számára.

Annál is inkább, mivel Palágyi egy évtizedre rá maga is peregrinációra indult a „német kapacitásokhoz”, hogy „uj filozófiai rendszerét a szakértő köröknek bemutassa”, illetve „külföldön szerzett tapasztalatait itthon értékesítse”.⁷⁷ Mindkét célkitűzés – még ha leszámítjuk azokat a stílusjegyeket, melyek elkerülhetetlenül jellemzik a potenciális mecénásokkal folytatott kommunikációt – elentétben látszik lenni az ifjú Palágyi ikonoklaszta felfogásával a tudástranszfer hagyományos mechanizmusaival szakító, csak önmagára támaszkodó alkotó filozófiáról, melynek vártájáról a „német-filozófiai gondolatok átvétele” (ahogy, emlékszünk, a tekintélyes müncheni *Allgemeine Zeitung* kommentálta a Pauer-affért) éppen hogy fordított provincializmusként, a csak a magyar filozófiára jellemző kényszeres alkalmazkodási hajlamként jelent meg. Sőt, ha még mindez nem lenne elég, a korabeli vezető német egyetemeken – rövidebben Heidelbergben és Lipszében, hosszabban Halléban és Berlinben – időző Palágyi⁷⁸ teljesen az általa személyesen és metafizikailag kritizált Plagiosippus bőrébe bújt, és *horribile dictu* plágiumvádát fogalmazott meg, mégpedig éppen abban a tárgyban, hogy Edmund Husserl, akinek filozófiai csillaga azzal párhuzamosan kezdett hirtelen emelkedésbe, hogy Palágyit egy félévvel elkerülve egy göttinge-

⁷⁷ Palágyi saját kérvényének kivonatos összefoglalója szerint: *Fővárosi Közlöny* 12. évf. 51. sz. (1901. jún. 25.) 993.

⁷⁸ Palágyi peregrinációs állomásainak felsorolásakor a korabeli nemzetközi szakirodalmi adatokat veszem alapul (Uphues 1903. 4). Sajnálatos, hogy ez az epizód – ami pedig vitathatatlanul a magyar és német filozófia szinkron kapcsolattörténetének egyik, ha nem a legkiemelkedőbb csúcspontját alkotta a tág 19. században – mindmáig nincs bővebben (pl. a stációk pontos időtartamai, a kinti filozófiai kapcsolatrendszer stb. tekintetében) feldolgozva a hazai Palágyi-szakirodalomban (vö. Solt 1943. 133; Simonovits 1976. 91; Serdült Benke 2007. 26. skk.; Bogdanov 2017. 398), amely pedig akkora hangsúlyt fektet Palágyinak a magyar filozófia emlékeztörténeti kánonjában osztályrészül jutó megítélésére.

ni katedráért cserébe elhagyta Hallét, intellektuálisan őszintétlenül emelt volna át gondolati tartalmakat nem mástól, mint Bolzanótól: „P[alági] felrója nekem a Bolzanóhoz fűződő viszonyomat” – írta Husserl egy meglehetősen ingerült hangvételű, ugyanakkor filozófiailag tartalmas, fejlődéstörténetileg jelentősnek tartott, hét és fél oldalas recenzió-válaszcikkben. „Nem kevesebbet szuggerál [Palági] az olvasónak – külön-külön észrevehetetlen, azonban egymásutániságukban hatásos utalások sorozatában –, mint azt a gondolatot, hogy én Bolzanót tisztességtelen módon kihasználtam, miközben a tőle való függőségemet elhallgattam.”⁷⁹ Palági külföldi működése valóban jelentős visszhangot váltott ki a német akadémiai filozófia berkein belül, habár nem biztos, hogy az általa szándékolt értelemben. Husserl egyik levelezőpartnere, a marburgi neokantiánus iskola meghatározó és intézményileg is befolyásos gondolkodója, Paul Natorp (1854–1924) gratulált Husserlnek, „hogy ellátta a baját a hírnévért stréberkedő magyar pimaszságának”, hozzátéve, hogy neki „sincsenek hízelgő emlékei” Palágyiról (Husserl 1994. 198). Persze Natorp utóbbi megjegyzését olvashatjuk annak jeleként is, hogy Palágyinak sikerült egy emlékezetnyomot hagyni levél- vagy személyes kapcsolatban lépnie Natorppal, ami nem kis teljesítmény egy korabeli magyar filozófustól, különösen annak fényében, hogy Palágyinak ekkor még semmilyen egyetemi pozíciója nem volt. Husserlre is maradandó hatást gyakorolhatott Palági plágiumvádja, mert a *Logikai vizsgálódások* soron következő kiadásában megváltoztatta azt a fentebb is idézett szöveghelyet, ahol a Bolzanótól fogadott „döntő befolyások”-ról („*entscheidende Einflüsse*”) beszélt (Husserl 1900. 227): a cseh polihisztor-filozófus immár csak „döntő lökések”-et („*entscheidende Anstöße*”) gyakorolt a szintén a Habsburg-monarchia cseh tartományában született Edmund Husserlre. Két és fél évtizeddel később pedig egy látogatójával beszélgetve felidézte, „nem volt túl kellemes kapcsolata Palágyival, akit személyesen ismert”, habár – az autobiográfiai emlékezet megszépítő mechanizmusainak pregnáns példajaként – szerinte „Palágyit ő vezette be Bolzano ismeretébe” (Gibson 1971. 75). Az, hogy ez az epizód láthatóan nem kapja meg a kellő figyelmet a magyar Palági-kutatásban (pedig melyik másik magyar filozófus készített még fő műve szövegének megváltoztatására is egy nemzetközi filozófiatörténet monumentalista kánonjához egyértelműen hozzátartozó filozófust?),⁸⁰ találónan mutatja, hogy mind maga a Palági–Husserl-affér

⁷⁹ Husserl 1903. 289 (idézett saját magyar fordítás: Husserl 2011. 50).

⁸⁰ A Palági–Husserl-affér tartalmi és emlékezettörténeti elemzésével korábban részletesen foglalkoztam: Varga 2019. – A magyar bűvópatakszerű Bolzano-recepció, ami Palágyit erre a plágiumvádra készíthette, még további kutatásokat igényel. Mindenesetre a Palági által a gimnáziumában használt propedeutika-tankönyv (Klamarik 1874; lásd 75. l). fentebb) nem említi Bolzanót (habár az egyik fő fejezete a *Tudománytan* címet viseli (130. skk.)), viszont a prágai polihisztor-filozófus munkássága már ekkoriban a lexikontudás részét alkotta, legrészletesebben lásd Somogyi Ede (szerk.): *Magyar*

tartalma, mind pedig az annak filozófiatörténeti feltárásához szükséges historio-gráfiai módszertan (!) meghaladja a Palágyi által képviselt, eszmetörténetileg a zseniesztétikában gyökerező kreatív-monumentalista metafizikai koncepció határait, aminek tanulságos *pars pro toto* jele Palágyi egy évtizeddel korábbi intervenciója a Pauer-afférban.

6. 1892. április 13. (a nyolcadik nap): az indítékok labirintusa

Már a röpirat megjelenésével egyidejűleg megindult a találgatás a névtelenség homályába burkolódzó szerző személyéről. Még az a feltételezés is megfogalmazódott, hogy „Plagiosippus aligha lehet más, mint maga – Pauer Imre”, aki ezáltal hajtotta fel könyvei üzleti értékét, „melyek azelőtt rendkívül leszállított áron, óriási piramisokban állottak” a boltokban, a botrány generálta érdeklődés hatására azonban „most sokkal drágábbak az inkunábulumoknál s olyan óriási előjegyzésben vannak, hogy valóságos licitálással veszekednek a példányokért”.⁸¹ Amikor pedig a sajtóbotrány már majdnem egy hónapja tartott, az egyik hírlapszerkesztőség arra kellett panaszkodjon, „mintha egy idő óta névtelen levelekkel minden filozófus gyanuba akarná *magát* keverni, hogy ő az a – Plagiosippus!”.⁸²

Persze nem mindenki szorult rá ilyen kósza feltételezésekre. A *Pesti Hírlap* a bevezetőben említett névtelen tudósítója már az első alkalommal azzal csigázta olvasói kíváncsiságát, hogy a névtelen szerző kapcsán „tudós körökben részben Lubrich Ágost, részben Pikler Gyula, részben Felméri Lajos egyetemi tanárok nevét emlegetik; de azt hisszük, a valódi szerző nem e három közül való”.⁸³ Pikler tagadó nyilatkozatával már volt módunk megismerkedni, azonban a másik két név is figyelemre méltó irányok felé kalauzolhat bennünket a korabeli magyar filozófia komplex összefüggésrendszerében.

Felméri Lajosnak (1840–1894), akit az 1872-ben alapított kolozsvári tudományegyetemen – Magyarország modern kori történelmének első vidéki egyetemén – neveztek ki a pedagógia professzorává, jó oka lehetett volna az igazságosztó álarca mögé bújni, mivel őt – akármennyire komikusan is hangzik ez az eddigi elemzések fényében – maga Pauer vádolta meg az előző évben, ha nem is plágiummal, hanem azzal, hogy „[a]z egész mű úgyszólván idegen idézetekből van összerakva” (Pauer 1891b. 460). Felméri „maga nem gondolkodik, csak

lexikon, az összes tudományok enciklopédiája. Negyedik kötet (Bianchi–Bunkócz). Budapest, Rautman Frigyes. 1879. 203.

⁸¹ *Esztergom és Vidéke*, 14. évf. 32. sz. (1892. ápr. 17.) 5. (számozatlan) oldal.

⁸² *Pesti Hírlap*, 14. évf. 123. sz. (1892. máj. 3.) 13. (kiemelés az eredetiben).

⁸³ Egy tudós korypheus. Szenzációs röpirat. *Pesti Hírlap*, 14. évf. 97. sz. (1892. ápr. 6.) 4.

idézeteket fordít” (uo.), a könyvében található „becses gondolatok nem a Felméri könyvének gondolatai, hanem azon idézetekből sugároznak ki, melyeket Felméri egyszerűen csak kiírt és még csak reflexiókkal sem kísért” (463). Felméri könyvét (Felméri 1890) fellapozva Pauer vádja igaztalannak tűnik – amit a válaszában szöveg is tett az idős kolozsvári professzor (Felméri 1891. kül. 145) –, hiszen Felméri pedagógia-tankönyve a parafrázisok és idézetek kezelésében kifejezetten a modern sztenderdeknek megfelelőnek tűnik (még akkor is, ha Pauer nem volt egyedül kortársai között Felméri idézési praxisának kifogásolásában); habár itt nincs alkalmunk a mű textuális önállóságának felszíne mögé tekinteni. Megtesszük viszont ezt Pauer saját pedagógia-tankönyvével (Pauer 1869), amely főhősünk írói karrierjét nyitotta még két és fél évtizeddel korábban, annál is inkább, mivel e könyvnek az Országos Széchényi Könyvtárban őrzött példányába egy olvasó a „Lubrich” bejegyzést tette régi (ún. *Kurrentschrift*) kézírással.⁸⁴

Az így megfogalmazott, lakonikus efemer anonim plágiumvád Pauer emez ifjúkori írásával szemben azonban független vizsgálatunk szerint annyiban csálóka, hogy a köztiszteletnek örvendő, habár tudománypolitikailag elszigetelt, konfliktuózus (Garamszegi) Lubrich Ágost (1825–1900) – aki papi tanulmányait cserélte a középiskolai tanári pályára, majd pedig 1870 februárjától haláláig a „Felsőbb paedagogia” professzora volt a pesti tudományegyetemen (Szentpétery 1935. 669) – némileg bálványromboló módon saját nagy népszerűségnek örvendő, négy kiadást megért tankönyve megírásakor maga is a kelleténél jobban támaszkodhatott 1848-as katedraelődjére, Peregriny Elek (1812–1886) összefoglaló pedagógiai munkájára (lásd 5. táblázat), s ezért tűnhetett hasonlóknak az anonim plágiumvádoló számára Pauer könyvéhez (hiszen Pauer szintén szorgalmas olvasója volt Peregrinynek). Lubrich minősítése ugyanakkor *cum grano salis* kezelendő: Lubrich négykötetes tankönyve már csak terjedelménél fogva sem állhat egyszerű textuális függőségben Peregriny könyvével, illetve közös forrásként lehet feltételezni a külföldi tercier pedagógiatörténeti szakirodalom diffúz hatását, például az 1851–1852 között második kiadásban megjelent többkötetes német *Pädagogische Real-Encyclopädie (oder Encyclopädisches Wörterbuch des Erziehung- und Unterrichtswesens und seiner Geschichte [...])* vagy pedig a különleges műfajú *Galerie berühmter Pädagogen, verdienter Schulmänner, Jugend- und Volksschriftsteller und Componisten aus der Gegenwart in Biographien und biographischen Skizzen [...]* (1859. 1–2. kötet). Mindez persze már inkább a pedagógia-, mintsem a filozófiatörténet területére tartozik, habár

⁸⁴ OSZK kurrens raktári jelzet 271.621, ceruzás margójegyzet a 15. és 19. oldalon. (A mű történetéről tudósító további bejegyzése – a „M[agyar] N[emzeti] Múzeum könyvtárából” pecsét; eredeti jelzet: Paed 6065 – alapján e példány a vizsgált korban is a nemzeti közkönyvtár állományához tartozhatott.)

az érthetővé válik, hogy az amúgy filozófiai ambíciókat is dédelgető Lubrich miért nem lépett elő ebben a botrányban, noha már az első nap folyamán játékba hozták a nevét a külföldi lapok.⁸⁵

<i>Pauer 1869. 15 (IV.)</i>	<i>Peregriny 1864. 153–154 (A nevelés módszere)</i>	<i>Garamszegi Lubrich 1868. 230–231 (A nevelés módszere)</i>
<p>Ami az első pontot, a nevelési módszert illeti, már magának a definíciónak jelzésénél a legkülönfélébb fejtegetésekkel találkozhatni. Igen sokan a módszert a modorral zavarják össze, nem véve tekintetbe miként a modor <i>subjectiv</i> valami, míg a módszernek objectivnek kell lennie. Braubach <i>Fundamentallehre der Paedagogik</i> című munkájában pusztán helyes eljárásnak definiálja (a módszert), de elfogadható-e eme meghatározás szabatos gyanánt? hisz ezzel semmi, vagy igen kevés van mondva a definitió lényegét mi-benlétét illetőleg. Így más és más értelemben nyilatkoznak még Graser, Milde, Palmer stb.</p>	<p>Hanem épen azért a fogalma és lényege iránti nézetekben nem csak nagy a különség, de egyszersmind nagy homály és zavar támadt. Némelyek a módszer alatt általában minden eljárást, modort, mi által valami hatás előidéztetik, értenek, még akkor is, ha az rend és vezénylő eszme nélkül csupán pusztán önkényen nyugszik is. [...] <i>Braubach</i>¹⁾ <i>helyes</i> eljárásnak nevezvén, még szűkebb értelmet ad a módszernek. – Ezt bajos elfogadni, mert nincs oly módszerű eljárás, melyet absolute helyesnek lehetne tartani. – <i>Graser</i>²⁾ a tanítási módszer és tanítási modor közt tesz különbséget [...]. <i>Milde és Dupenloup</i>⁸⁾ szerint a módszer mindenben az eszköz a legrövidebb és legbiztosabb uton a célt elérni. [...]</p> <p>¹⁾ <i>Fundamentallehre der Pädag.</i> 1841. I. 170. ²⁾ <i>Divinität</i></p>	<p>A módszer fogalma és lényege iránt igen eltérő nézetek uralkodnak. <i>Braubach</i>²⁾ helyes eljárásnak nevezi; <i>Graser</i>³⁾ különbséget tesz a tanítási <i>módszer</i> és <i>modor</i> közt, az utóbbi alatt azt értvén, mikép lehet és kell az embert, mint embert, a számára kiszabott tárgyakban oktatni, az első alatt pedig, mikép kell a tanítást az egyének és fokozatos képzési folyamatok szerint kiszámítani és módosítani. [...]</p> <p>²⁾ <i>Braubach, Fundamentallehre, der Päd.</i> 1841 S. 170. ³⁾ <i>Graser, Divinität.</i> 1811. S. 6</p>

5. táblázat. *Független próba a pedagógia-tankönyvek textuális interdependenciájának ellenőrzésére*

Szerencséje Pauernek, hogy erről az ifjúkori pedagógia-tankönyvről nem tudott Felméri, aki pedig a Pauer kritikájára adott válaszában külön szóvá is tette, ellenfele „életében e szakmában egy nyúlfarknyi értekezést sem írt s csak hallgatni tudott mint a néma hattyú” (Felméri 1891. 148). Érdekes módon hosszúra nyúló viszonzásában Pauer nem sietett kiigazítani ezt a ténybeli tévedést (vö. Pauer 1891a).

⁸⁵ Lásd 2. lj. fentebb.

Individuálpszichológiai szempontból egyre érthetlenebbé válik, hogy *saját kitétségének tudatában* Pauer miért kezdett ebbe a filippikába (főképpen pedig az, hogy miért az eredetiségkérdésnél keresett fogódzót Felméri megtámadásához). Ráadásul ez a polémia bőven a nyilvánosság ingerküszöbe felett zajlott (ennyiben 1892 áprilisára Pauernek már kellett legyen gyakorlata a sajtóbotrányok kezelésében): az Akadémia nagygyűlését kommentálva a *Fővárosi Lapok* már április elején megjegyezte: „a második osztály nem csak Felméri Lajostól fázik, kit nem választ meg tagnak, hanem a munkájától is”,⁸⁶ melynek az osztály azon az áron sem akarta odaítélni a nagyjutalmat, hogy így kiadatlan maradt ez az akkor hétévenként rotáló díj, amely egyébként intézménytörténeti perspektívából visszatekintve „a szerzők számára az Akadémia legmagasabb elismerését jelentette”.⁸⁷ Pauer azért is kényszerülhetett a *Budapesti Szemle* június elején napvilágot látott számában előlépni Felméri-kritikájával,⁸⁸ mert a hónap közepén megjelent a tudós testület hivatalos közlönye, benne a jutalom odaítélésére kiküldött öttagú bizottság jelentésével, amely bírálatot („az egész munka úgyszólván idézetekből van mozaikszerűen összerakva”) ezáltal Pauer saját szerzőségeként vállalt – mármint ha és amennyiben esetében ez a fogalom egyáltalán értelmezhető.⁸⁹ Az egész helyzet sorsszerű és különleges aspektusa, hogy a bizottságnak egyébként lett volna egy kézenfekvő procedurális indoka Felméri hátrébsorolására: az előző rotációs alkalommal, 1884-ben az ő pedagógiai munkája nyert, maga mögé utasítva Alexander Bernátot (1850–1927), akinek vaskos Kant-monográfiája (Alexander 1881) csak a Marczibányi-jutalomra minősült érdemesnek (Fekete 1988. 51). A reformkorig visszanyúló jutalmazási listát áttekintve érdemes talán megjegyezni, hogy a filozófusok feltűnően szűkmarkúan bántak kollégáikkal az akadémiai nagyjutalmat illetően: a hosszú 19. század során mindössze három alkalommal (1847, 1884, 1912)

⁸⁶ *Fővárosi Lapok*, 28. évf. 125. sz. (1891. máj. 7.) 926.

⁸⁷ Fekete 1988. 31; a díj történetéről és a díjazottakról lásd 31 skk.

⁸⁸ Pauer 1891b. – A megjelenés napra pontos datálásához lásd pl. *Nemzet*, 10. évf. 3150. sz. (1891 ápr. 7.) (számozatlan) 1. oldal.

⁸⁹ *Akadémiai Értesítő*, 2. évf. 6. sz. (1892. jún. 15.) 370–375; idézet: 372 ≈ Pauer 1891b. 460. A bírálat eredetije megtalálható az Akadémia levéltárában (Ms. MTA KIK, RAL 270/1891), Pauer kézírásában. A szóban forgó mondat genezise (eredeti változat: „amennyiben a <...?> idézet”) arra enged következtetni, hogy, habár Pauer vélhetően itt is betöltötte a jegyzőkönyvvezető szerepét, a Felmérről szembeni eme plágiumvád (vég) szövegezését közvetlenül tőle eredeztethetjük. Ugyanekkor e megfogalmazás tartalmi önállótlanágát mutatja, hogy nagyban egyezik – beleértve a markerként megjelenő „mozaikszerű” jelzőt – egy az előző év végén megjelent recenzió megállapításával: „Mert az egész mű a legellentmondóbb nézetek és állítások mozaikszerű összerakásából áll, melyek között az ellenmondást csakis az üstökénél fogva beleczibált idézetek, anekdoták s nagy emberek életére utalások, takargatják” (Sebesztha 1890. 474; a szerző biográfiájáról és Pauerhez fűződő kapcsolatáról lásd 91. lj. lentebb).

ítélték oda, miközben más diszciplínák képviselői akár megosztva is jutalmazták kartársaikat, s az összes többi szakterület együttléve csak két esetben mondott le erről a tudományelismerési instrumentumról. Ezen is lemérhető, hogy a magyar kultúra sokat emlegetett „filozófiátlansága”,⁹⁰ a filozófia kulturális-társadalmi reprezentációjának alacsony foka mintha jelentős részben egyszerűen valamiféle *öngerjesztően önsorsrontó viselkedés* eredménye lenne e szakterület privilegizált professzionális képviselői részéről. Ami az utóbbi jellegű viselkedést illeti – tekintve, hogy a pszeudonim pamfletszerző Pauer szemet szűrőan felívelő karriere mellett kifejezetten a Felméri-vitát nevezte meg intervenciója specifikus indítékeként (vö. Plagiosippus 1892a. 3) – főhősünk valóban elmondhatta volna: *Si tacuisses, philosophus mansisses*.

A helyzet tragikumája, hogy – legalábbis egy jóindulatú (pontosabban: filozófiaérzékeny) értelmezés alapján – Pauernek filozófiaimmanens oka volt arra, hogy minden nyilvánvalóan belátható egzisztenciális kockázat ellenére polémiát kezdjen Felmérről *éppen annak eredetiségfogalma felől*. A kolozsvári professzor ugyanis nem egyszerűen kiváló forrásfeldolgozást végzett a kor bölcsészettudományi sztenderdjei szerint (pl. könyve külön hétoldalas irodalomjegyzéket tartalmaz), hanem vállalkozásával empirikus-természettudományi érdemeket is vindikált magának: „a nevelés elmélete, mint inductiv tudomány, most szólal meg először magyar nyelven” (Felméri 1890. vi), „[m]egfigyelésekből indulván ki” (vii). Pauer és követői számára ez az igény vörös posztó volt: „az egész világ által követett inductiv módszer s a Felméri inductiv módszerben írott neveléstudományában látható inductio között nagy a különbség”.⁹¹ Annál is inkább fel kellett lépniük, mivel Felméri a természettudományok empirikus *módszerének* vindikálása mellett egyben támadást intézett maguk a természettudományok ellen. Ezt részben tágabb ideológiai-eszmetörténeti indítékok magyarázták: „A természettudomány forradalmár természetű s keresve keresi a mit leromboljon. Ez a tudomány ma egy nagy áradat, mely a demociatának nevezett másik áradattal kezdet fogva, minden régi felfogást és antik intézményt elsöpréssel fenyeget” (Felméri 1890. 454). Másfelől azonban Felméri egyben meglepően modern érzékenységet tanúsít a természettudományok és bölcsészettudományok közti, napjainkig tartó demarkációvita iránt, amely már az általa használt „szellemtudományok” kifejezéssel megérkezett a korba (noha a *Geisteswissenschaften* fogalmának német viszonyítási pontjait

⁹⁰ E vitáról lásd kül. Mester 2006. 29. skk.; 2015; Percz 2008.

⁹¹ Sebesztha 1890. 458. E nagyrecenzió – amely textuális függőséget (!) is mutat Pauer saját későbbi Felméri-kritikájával (lásd 89. lj. fentebb) – szerzője, Sebesztha Károly (1849–1911) jogi végzettséggel rendelkezett, s vidéki középiskolai-közigazgatási karriert futott be (biográfiájának forrásairól lásd Varga 2020. 150). Közte és Pauer között a *Magyar Philosophiai Szemlén* túl összekötő kapocs volt még a középfokú oktatási intézményrendszer is.

hiába keressük Felméri irodalomjegyzékében). Ezt a fogékonyságot tanúsítja, hogy az idős kolozsvári professzor Pauernek írott válaszában meglepő intellektuális rugalmassággal – a politikai eszmetörténeti kontextust elengedve – készségesen keretezte saját polémiáját a két tudományos kultúra ütközéseként: „mert itt a természettudomány oly bálvány, mely előtt a ki azonnal le nem borúl, pártütő hírébe jut, a kit okvetetlenül le kell bunkózni” (Felméri 1891. 145). Ez elől a harc elől Pauer még egzisztenciájának sejthető kockáztatása árán sem térhetett ki (s ezt talán filozófusi erényének kell tekintenünk): ha valamit is számított neki az a „Pauer-program”, amelynek a bemutatásával tervezett ekkor már a nyilvánosság elé lépni, nem engedhette át a tudásszintetizáló tevékenységet a bölcsészettudományoknak.

Végül a botrány hétfordulójára, április 13-a szerdára megjelent Pauer válaszpamfletje, amely egy egészen érdekes elemmel gazdagította a Plagiosippus inkognitójának felfedésére irányuló erőfeszítéseket:

Meg vagyok győződve róla, hogy ha a füzet [...] szerzője és czinkostársai saját nevek alatt teszik közzé a förmedvényt: a tisztességes irodalmi körökben és [a] napisajtó előtt is hitelüket régen eljátszott felekezeti agitátorok, antiszemita vezérek s a gyűlölködés fanatikus apostolainak és nagyszámú kisebb-nagyobb ellenségeimnek eme annyira tetsző 'kiáltvány' aligha vezetett vala arra az eredményre, a melyre az álnév mysticus varázsa alatt tényleg vezetett (Pauer 1892b. 3).

Azt hiszem, eljutottunk a Pauer-affér mint filozófiatörténeti téma végére, amikor Pauer utolsó szalmaszálként az addig filozófiaimmanens – sőt a magyar filozófiatörténet gazdag összefüggését felfedő – ügy átpolitizálásába próbált kapaszkodni. Ezen az értékelésen véleményem szerint az sem változtat, hogy Pauer ellenlábasai között voltak tényleges antiszemiták (ne feledjük, egy évtizeddel járunk a tisaeszlári per után). Lubrich éppen ezen a szerdai napon jelentetett meg egy terjedelmes sajtóközleményt a *Magyar Állam* hasábjain, amiben az „*inimicus causae, amicus personae*” jelszóra hivatkozva bizonygatta: minden szakmai sértődöttség ellenére mégsem ő rejtőzik Plagiosippus álarca mögött;⁹² aminek már csak azért is érdemes hitelt adnunk, mert Pauer igazán nem a tisztességben megöszült professzorkollégájára célozhatott a „hitelüket régen eljátszott felekezeti agitátorok, antiszemita vezérek” kategória alatt. Azt, hogy ugyanakkor nem járunk messze a *Magyar Állam* szerkesztősége körül keresgélve, mi sem mutatja jobban, mint hogy maga e lap panaszkodott arról, nekik nem küldött Pauer a válaszpamflet kefelenyomataiból, mert „felfogása, hogy a Magyar Államtól eredett a röpirat” (uo.). Pauernek nem volt igaza, de ez a feltételezés sem teljesen mentes filozófiai tanulságoktól. Ahhoz, hogy felfejthessük,

⁹² *Magyar Állam (Idők Tanúja)*, 33. évf. 85. sz. (1892. ápr. 13.) (számozatlan) 1. oldal. Párhuzamos közlés: *Budapesti Hírlap*, 12. évf. 103. sz. (1892. ápr. 12.) (Melléklet). 9–10.

kire célzott Pauer, Lubrich háritó sajtóközleménye szolgálhat megoldókulccsal. Az idős professzor ugyanis szükségesnek tartotta leszögezni, ugyan ismer egy bizonyos „Doctor Romanust, vagyis Winkler Józsefet”, de nem tudja, „ő írta-e Plagiosippust”, és Lubrich semmiképpen sem sugalmazta azt (uo.).

A rejtélyes Winkler József (1860–1909), akinek a nevét jobban értesült sajtóorgánumok már a hétvégén meglebegtették a *Magyar Államra* célozva,⁹³ ígéretes karrierkedvet tudhatott magáénak a legjelentősebb premodern tehetséggondozó rendszer, a katolikus papnevelés pályáján belül: az esztergomi érettségít (1878) követően rögtön a római *Collegium Germanico-Hungaricum*ba, a magyar és német nyelvterület elit papképzési intézményébe kerül a világegyház centrumában, ahol Winkler filozófiai doktorátust is szerzett (innen a 'Doctor Romanus' álnév). 1882-ben azonban elhagyta a papi pályát, s ezt követően sodródott, újságírói és szerkesztői munkákból tartotta fenn magát korai haláláig. Egyetlen önálló könyve egy magánkiadásban megjelent pszeudonim pamflet a fent említett egyetempolitikai vita hozzászólásaként (Doctor Romanus 1888), ami egyfelől információgazdag résztvevői mikroperspektívát kínál kifejezetten a budapesti egyetemi filozófiaoktatás történetéről, másfelől a könyvre rányomta szomorú bélyegét Winkler kisiklott sorsa: „sokszor személyeskedésbe hajló” és „rendkívül konzervatív hangvételű” (Szögi 1991. 37. 9. lj.). Utóbbi jellemzés *understatement* a könyv sötét szándékaira és az általa vetett hullámokra: Winkler maga emlékezik meg a könyv bevezetőjében (Doctor Romanus 1888. iii–iv), hogy az eredetileg cikksorozatként megjelenő írás ellen 1888. febr. 25. este kilenc órakor az egyetemi ifjúság „abzugasolni jött a szerkesztőség sötét ablakai elé, s a lapot [...] autodafén égette meg” annak az Alexander Bernátról és tanártársáról írott antiszemita kijelentései miatt (iv). Az Alexander-kutatás régóta kereste Alexander Bernát késői visszaemlékezésében (Alexander 1919. 28) az említett korai antiszemita inzultusok referenciapontját, melyet talán ebben a szomorú epizódban lelhetünk fel.

A második botrányhét során végül megszólalt a Bécsben tartózkodó Winkler is, aki a szerzőség tagadásán kívül azt a figyelemre méltó kijelentést tette, hogy ő már a röpiratában „leszállította Pauert a filozofus piederstáljáról a közönséges kompilátor és egy szájalmas konfuzionizmus színvonalára s nagyon örvend, – hogy Plegiosippus tan követőre talált”.⁹⁴ Ez a második hamis állítás Winkler Pauer-kritikájáról: Egyrészt visszaélés – különösen a valóban érintettekkel szemben – a szerzetespap Pauer részéről azt a látszatot kelteni, mintha ő antiszemita

⁹³ Lásd *Pesti Hírlap*, 14. évf. 101. sz. (1892. ápr. 10.) 5.

⁹⁴ *Szegedi Híradó*, 34. évf. 93. sz. (1892. ápr. 17.) 9. Érdekes módon csak ez az obskúr, korabeli normák szerint is bizonytalan helyesírású forrás látszik közölni Winkler nyilatkozatának tartalmát, mások sokkal lakonikusabbak, habár megemlítik Winkler tartózkodási helyét: pl. a szülővárosának sajtója: *Esztergom és Vidéke*, 14. évf. 33. sz. (1892. ápr. 21.) 4.

kritika céltáblája lett volna. Hasonlóan megtévesztő módon kísérelte meg azonban Winkler utólag azt vindikálni magának, mintha ő már 1888-ban kimutatta volna Pauer eredetiséghiányát. Ennek nyomát sem találjuk a *Dr. Pauer Imre, a nagy filozófus* című fejezetben (Doctor Romanus 1888. 81–89) – még akkor sem, ha értelmezési elvként a lehető legnagyobb iróniát választjuk. Winkler kizárólag az eredeti Pauer-féle propedeutikai tankönyvhármas metafizika-részével (Pauer 1871a) foglalkozik, ami furcsa választás, hiszen az nem jelent meg a tankönyv-csomag második, illetve harmadik kiadásának részeként. Amint fentebb láttuk, ennek nyomós oka volt, nevezetesen a metafizika-tankönyv vizsgált textuális interdependenciája magyar szerzőket érintett, ami fenntarthatatlan helyzetet jelentett volna Pauer számára, miután karrierje országos jelentőségű intézménybe vitte. Winkler ezt sajnos nem vette észre, tanulságos viszont az értetlensége, amikor a Pauer intézményrendszeren belüli pretenciói és filozófiai teljesítményei közti diszkrepanciával szembeállítja: „Pauer örökösen a ’tudomány mai álláspontjával’ fõdi magát, ha nem képes érdemlegesen tárgyához szólni” (87). Ez a filozófiai hiány azonban – s itt Winkler talán nem teljesen tudatosan, egy fontos megfigyelést tesz – nem kontingens okokból, hanem Pauer filozófiakoncepciójának inherens problémáiból ered: Pauer szerint a „metafizika föladata, ama tudósoknak [ti. a természettudósok] az utat kijelölni” (88). „Azonban geológusok stb. nem szorultak Pauer tanácsára, akire nézve csodálattal lehet elmondani, hogy miért filozofál, ha nem a bölcseleőknek, hanem a természettudósoknak vállaira hártja át a terhet?” (uo.). Ennél tömörebben aligha lehetne összefoglalni a Pauer-program terhét. Winkler annyira nem tud mit kezdeni azzal a kérdéssel, hogy milyen, akár csak vélt filozófiai érdem legitimálja főhősünk egyetemi és akadémiai stallumait, hogy végül egy Kant-kritikába (Pauer 1871a. 17–18; Pauer 1871b. 156. skk.) kapaszkodva azzal áll elő, miszerint Pauer azért nevezhető (ironizálva) „nagy filozófusnak”, mert saját kategóriákkal hozakodott elő „Kant és Arisztotelész mellett” (84).

Winkler azért is fogalmazhatta meg ennyire találó félig tudatos kritikáját a Pauer-programmal szemben, mert a Pauer-féle metafizika-tankönyv megjelenése óta megszületett egy önálló filozófiai újrakezdés igénye a katolikus egyházon belül, aminek legjelentősebb dokumentumát, XIII. Leó pápa *Aeterni patris...* kezdetű enciklikájának⁹⁵ megjelenését a neoskolasztikus filozófia kötelezővé tételéről a katolikus intézményrendszeren belül Winkler közvetlenül Rómában élhette meg. E filozófiai divergenciafolyamat megkezdésével Pauer filozófiája immár még egy célközönség, a filozófia iránt érdeklődő katolikus értelmiség számára is irrelevánssá vált, s ez a filozófián belüli átrendeződés a mélyebb oka annak az ambivalenciának, ami a katolikus szerzetespap egzisztenciális státuszát valamilyen mértékben mindvégig megőrző Pauer – sajtóbeszámoló

⁹⁵ Korabeli magyar fordítás: Kiss (szerk.) 1886.

szerint egészen főhősünk haláláig a „premontrei rend évente egy kis hordó jó bort és egy-egy reverendát küldött illusztris tagjának”⁹⁶ – filozófiai ambícióinak megítélésében egyházi oldalról mutatkozott. Az *Aeterni Patris* megvalósítása Magyarországon is gyorsan megkezdődött, ami abból a szempontból érdekes, hogy a neoskolasztika kiépülése hazánkban szimultán, sőt néhány ponton akár azt megelőzve is zajlott a professzionális állami filozófiai intézményrendszer kiépülésével (ennek az elhanyagolt összefüggésnek a feltárása a magyar filozófiatörténet-írás ígéretes feladata lehetne).

Az 1886-ban – a *Magyar Philosophiai Szemlével* szinte egy időben – indult, vállaltan neoskolasztikus elkötelezettségű *Bölcséleti Folyóirat* lapjain egyébként 1890 végén, 1891 elején heves támadás bontakozott ki Pauer díjnyertes és a Plagiosippus-féle plágiumvadásban másik célpontját alkotó etikai pályaműve ellen, s a cikksorozat utolsó darabja gondviselészerű időzítéssel éppen a plágiumbotrány kirobbanásakor jelent meg.⁹⁷ A szerző, Franciscy Lajos (1862–?), ekkor a nyitrai egyházmegye szemináriumának filozófiatanára már az első, 1890 októberében napvilágot látott közleményben szóvá tette, hogy „Pauer elméletének lényegét a legújabb német deterministák műveiben is fölleljük” (Franciscy 1890a. 443), azonban főhősünk könyvét mégis névértéken veszi, és hosszú polemikiába kezd az ott kifejtett determinista állásponttal. A magyar filozófia történetének milyen érdekes kontrafaktuális epizódját alkothatta volna, ha a plágiumvadás egy a budapesti egyetemi körökből eredő pszeudonim pamflet helyett az *in statu nascendi* neoskolasztikán belül fogalmazódik meg! – Persze akkor szegényebbek lettünk volna azzal a betekintéssel, amit az 1892. április 6. és 13. közötti magyar filozófiatörténet tényleges menete engedett annak az egyszerre intézményrendszeri és filozófiaimmanens értelemalakzatokból összeszővődött valóságába.

* * *

A Pauer-affér persze nem ért véget a második szerdán (1892. április 13), azonban már inkább a filozófia tudományszociológiájához és történeti episztemológiájához tartozik – kétségkívül mint ezek ígéretes fejezete – a botrány folytatása: Főhősünk ugyanis a történeteket bárminemű pozícióvesztés nélkül vészelte át, amiben kulcsszerep jutott a Magyar Tudományos Akadémia II. osz-

⁹⁶ *Váci Hírlap* 44. évf. 52. sz. (1930. júl. 13.) 1. Ez megjegyzés felülírni látszik ugyan ezen lap korábbi információját, amikor azzal kommentálták a premontreiek távollétét Pauer temetéséről, hogy a rend „nem hozzátartozójának vallja már Pauer Imrét, ki régen elhagyta rendjét”. 51. sz. (1930. júl. 9.) 2.

⁹⁷ Franciscy 1890a; 1890b; 1891. – Az első tanulmány megjelenésének datálásához: *Fővárosi Lapok*, 27. évf. 289. sz. (1890. okt. 20.) 2133; a középső tanulmány az év végén jelent meg, a datáláshoz lásd *Fővárosi Lapok*, 28. évf. 1. sz. (1891. jan. 1.) 4; a záró tanulmány datálásához: *Fővárosi Lapok*, 28. évf. 96. sz. (1891. ápr. 8.) 701.

tálya egy másik zárt ülésének május 12-én, ahol nem fogadták el Pauer felkínált lemondását osztálytitkári funkciójáról. E zárt ülés jegyzőkönyve egyébként fennmaradt, amit a korabeli sajtóbeszámolókkal egybevetve megállapítható lenne, hogy nem járunk el botor módon, amikor a fentiekben a dokumentálatlan ülések esetén a napisajtó jólétesültségére hagyatkoztunk. Utóbbi médium ezúttal sem fukarkodott a szenzacionalista jelzőkkel (zárójelbe téve most azt a történeti-episztemológiai kérdést, hogy valóban ilyen egyszerűen meg lehet-e fogalmazni a felelőségeket, különösen intézmények tekintetében): „Pauer Imre igen jó – beamter [hivatalnok]. Tudományos értékét, mintha előre történt volna erre nézve megállapodás mindannyian noli me tangerenak [ne érints engem; neáncsvirág] nézték. – Pauer már most mintegy privilégiumot kapott arra, [...] hogy a] német filozófusokat még behatóbban tanulmányozza – a maga módja szerint.”⁹⁸

Ekkorra már arról is értesülhetett a nagyérdemű, hogy „a fővárosi irodalmi körökben sejtik”, az időközben viszonzólevelet (Plagiosippus 1892b) is megjelentető álarcos szerző „minden valószínűség szerint dr. Kármán Mór egyetemi magán tanár s ismert nevű paedagogus”.⁹⁹ Ez a híresztelés, ami ezúttal helyesnek bizonyult, pedig a kéthetenkénti füzetekben megjelenő *Az Athenaeum kézi lexikona* révén júniusra (!) már lexikontudás-közkinccsé is lett.¹⁰⁰ Mai szemmel nézve e történet két legkülönösebb aspektusa talán az, hogy Pauer érintett könyvei az affér után is megjelentek lényegében változatlan utánnomásban (e sorok szerzőjének birtokában van egy olyan Pauer-mű, ami pikáns módon az ominózus Wundt-könyv időközben napvilágot látott fordításával van egybekötve), valamint hogy magyar filozófiatörténet-írás által a történet pozitív morális hőseként számon tartott Kármán Mór (1843–1915) egyetemi karrierje elé az elkövetkező években – legalábbis egyetemtörténeti kutatásaim jelen állása szerint – a különböző grémiumokban ezután is tagságot betöltő Pauer érdekes módon egyáltalán nem próbált meg akadályokat gördíteni.

Az, hogy mindez így fejeződött be, a különböző történeti-episztemológiai szempontok mellett filozófiaimmanens tekintetben talán Pauer filozófiai programja, mint láttuk, egyszerre több kérdésfeltevés felől is megmutatkozó zsákutácsás, anakronisztikus jellegének is köszönhető volt. Ez az „időből kiesett” helyzet végül főhősünk egzisztenciális körülményeiben is megmutatkozott: Pauer

⁹⁸ *Ellenzék* (Kolozsvár), 13. évf. 110. sz. (1892. máj. 14.) (számozatlan) 2. oldal.

⁹⁹ *Magyar Polgár* (Kolozsvár), 6. évf. 101. sz. (1892. máj. 3.) (számozatlan) 3. oldal.

¹⁰⁰ *Az Athenaeum Kézi Lexikona [...]. Első kötet (A – K)*. Szerk. Acsády Ignác. Budapest, Athenaeum. [s. d.]. 865. (*Kármán*-* szócikk). – Az e szócikket is tartalmazó 18. füzet pontos megjelenésének datálásához lásd pl. *Kecskemét*, 20. évf. 26. sz. (1892. jún. 26.) (számozatlan) 2. oldal.

eladta budapesti házát, és leköltözött szülővárosába, Vácra. „Ő volt az első autótulajdonos Vác-on. Szép, fekete gépén naponta bejárt Budapestre, megtartotta előadását az egyetemen, aztán ismét hazatért.”¹⁰¹

7. Historiográfiai epilógus

A magyar filozófia mai történetírása – némi túlzással – ugyanolyan cicerói tanácsstalansággal tekint a filozófiai forrásbőség kihívására, mint amit történetünk hőseinél diagnosztizáltunk (még ha az idézőjel használatát talán sikerült időközben interiorizálnunk). Pauer esete, amint ezt már az első napok kortárs kommentárjai sem mulasztották el megjegyezni, nehezen illeszthető be a filozófiatörténet kívánatosnak tűnő monumentalista kánonjába, sőt inkább a magyar kultúra filozófiátlanságának, a magyar filozófiai originalitás hiányának közkeletű képét látszik megerősíteni („mind a kettő – akár Plagiosippus, akár Pauer Imre – rőfszámra bizonyítja be a közönségnek, hogy a magyar filozófia nem egyéb, mint egy jogosan vagy jogtalanul kisajátított *német* tudomány”).¹⁰²

Anélkül, hogy kétségbe vonnánk ezt a monumentalista-originális módszertani ideát – amelyből a filozófiai tevékenység végső soron táplálkozik, és amelyre visszavonlatkoztatja önmagát –, jelen írás módszertani érv és egyben paradigmátikus megvalósítási kísérlet kívánt lenni a tág 19. századbeli, professzionizálódó magyar filozófia történeti forrásbőségének olyan megközelítése mellett, amely tudatosan antimemorialista kritériumát választja a vizsgálandó filozófiai jelenségeknek, s igyekszik kihasználni az obskúrus forrástípusok (pl. napisajtó, historikus lexikonok és szótárak, intézeti értesítők és névtárak, iskolai évkönyvek stb.) adta lehetőséget a mikrotörténeti rekonstrukciókra (néha nap vagy akár óra pontossággal), kiegészítve a modern prozopográfiai és textuális interdependenciái vizsgálatok nyújtotta lehetőségekkel.

A magyar filozófia történetének akár egy meglepően kicsiny egysége, az 1892. április 6. és 13. közti nyolc nap e megközelítés hatására egy filozófiai-lag páratlanul gazdag időszakként mutatkozott meg, amikor a filozófia nemcsak általános érdeklődést váltott ki, hanem ezen szálak nyomán elsősorban talán kevésbé látható filozófiai vagy filozófia-affin formális vagy informális intézményekre, konstellációkra, elméleti pozíciókra és a filozofálás módját illető, a filozófiának a természettudományokhoz és a valláshoz fűződő viszonyrendszerét

¹⁰¹ *Váci Hírlap*, 44. évf. 51. sz. (1930. júl. 9.) 2. Vác lakói – legalábbis e hírlapíró szerint – meg voltak győződve arról, hogy városuk „nagy fia hősi türelemmel tűrte a támadásokat, mely végülis az ő igazolásával járt”, még ha ez „már nem ment oly szenzációszámban, mint a leleplezése” (uo.).

¹⁰² Quintus [=? Kenedi Géza (1853–1935)]: A napirendhez (A „Pesti Hírlap” tárcája). *Pesti Hírlap*, 14. évf. 104. sz. (1892. ápr. 13.) 1–3; idézet: 1.

konceptualizáló különböző gondolati konfigurációira bukkanhattunk rá. A magyar filozófia történetének így feltárulkozó forrásbősége, gazdagsága – valamint ezek potenciális valódi filozófiai és filozófiatörténet-filozófiai implikációi – elől egy rigid monumentalista originalitáskritérium büvköre miatt elzárkózni véleményem szerint éppolyan öncsalás lenne a saját kollektív filozófiai teljesítményünk mivoltát illetően, mint amely öncsalás annak inverz formájában főhősünket jellemezte.

Irodalom

Levéltári források

(Az utalások pontos jelzeteit lásd az egyes lábjegyzetekben.)

Ms. ELTE (Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára)

Ms. MTA KIK (Magyar Tudományos Akadémia, Könyvtár és Információs Központ, Kézirattár)

Ms. UA Wien (Universitätsarchiv Wien)

Sajtóforrások és egyéb nem-individuális szerzőségű művek

(A pontos bibliográfiai adatok – évfolyam, szám, oldal, esetleges melléklet – az egyes lábjegyzetekben találhatóak. A folyóiratcímekben csak a nem-triviális esetekben szerepeltettem helymegjelölést.)

- [MTA] *Tagajánlások*
- *A Budapesti Királyi Magyar Tudományegyetem tanrendje [...]*
- *A Hét (Társadalmi, Irodalmi és Művészeti Közlöny) [Budapest]*
- *A jog (Magyar Ügyvédi Közlöny) [Budapest]*
- *A kassai állami főreáliskola értesítője [...]*
- *A latin nyelv szótára a kútfőkől a legjobb és legújabb szótáriródomra támaszkodva [...]*
- *A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője*
- *A Nemzet (Budapest)*
- *A szombathelyi nyilvános nyolcz osztályu romai kath[olikus] gymnasiumnak [...] programja [és címvariánsok]*
- *Alkotmány (Budapest)*
- *Allgemeine Zeitung (München)*
- *Az [...] hirdetett országgyűlés képviselőházának naplója*
- *Az Athenaeum Kézi Lexikona [...]*
- *Borsszem Jankó*
- *Budapest (Képes politikai napilap)*
- *Budapest Közlöny*
- *Budapesti Hírlap*
- *Ellenzék (Kolozsvár)*
- *Esztergom és Vidéke*
- *Fővárosi Közlöny*

- *Innsbrucker Nachrichten*
- *Kolozsvár*
- *Magyar Állam (Idők Tanúja) [Budapest]*
- *Magyar Lexikon. Az egyetemes ismeretek encyklopaediája*
- *Magyar Polgár (Kolozsvár)*
- *Neue Freie Presse (Bécs)*
- *Névtára a csornai, horpácsi, türjei és jánoshidai prépostságokba kebelezett fehér és kiváltságos prémontrei kanonokrendnek [...]*
- *Pesti Hírlap*
- *Szegedi Híradó*
- *Váci Hírlap*

Pszedonim pamfletek

- Doctor Romanus [= Winkler József] 1888. *A mi dekatholizált egyetemünk*. Budapest: [A szerző kiadása].
- Plagiosippus [= Kármán Mór] 1892a. *Egy tudós koryphaeus. Élet után ismerteti és tudós köreinknek, akadémiának, egyetemeinknek figyelmébe ajánlja [...]*. Budapest: Révai Leó.
- Plagiosippus [= Kármán Mór] 1892b. *A tudós koryphaeus válaszában igazságot szolgáltat [...]*. Budapest: Révai Leó.

További hivatkozások

- Adamik Tamás (szerk.) 1987. *Cornificius: A C. Herenniusnak ajánlott retorika latinul és magyarul*. Budapest, Akadémiai.
- Alexander Bernát 1881. *Kant. Élete, fejlődése és filozófiája. Első kötet*. Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia könyvkiadó-hivatala.
- Alexander Bernát 1919. Bánóczi József. In *Emlékkönyv Bánóczi József születése hetvenedik évfordulójára*. Budapest, Franklin-Társulat. 1–38.
- Ballay Valér Ferdinánd OSB 1856. Hittan és bölcsezet II. *Religio*, 44. szám. 361–365.
- Bartók György 1928. *Böhm Károly*. Budapest, Franklin-Társulat.
- Beck, Joseph 1849. *Philosophische Propädeutik. Ein Leitfaden zu Vorträgen an höhern Lehranstalten*. Stuttgart, J. B. Metzler.
- Beck József 1856. *A tapasztalati logika és tiszta lélektan vázolata*. Ford. Greguss Ágost. Pest, Heckenast Gusztáv.
- Beiser, Frederick C. 2014. *After Hegel. German philosophy 1840–1900*. Princeton, Princeton University Press.
- Biedermann, Carl 1842. *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit, ihre wissenschaftliche Entwicklung und ihre Stellung zu den politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart*. Leipzig, Mayer und Wigand.
- Bogdanov Edit 2017. Palágyi Menyhért pályafutása. In Székely László – Bogdanov Edit (szerk.) *Észlelés és fantázia. Palágyi Menyhért írásaiból*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó. 397–401.
- Bogdanov, Edit – Székely, László (szerk.) 2017. Palágyi Menyhért írásainak áttekinthető bibliográfiája. In Székely László – Bogdanov Edit (szerk.) *Észlelés és fantázia*.

- Palágyi Menyhért írásaiból.* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó. 403–415.
- Bolzano, Bernard 2005. *Briefe an František Příhonský 1836–1845. Teilband 2.* Szerk. Jan Berg. Bernard Bolzano-Gesamtausgabe, BBGA III 3/2. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog.
- Borovszky Samu (szerk.) 1911. *Magyarország vármegyéi és városai [...]. Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye II.* Budapest, Országos Monografia Társaság.
- Böhm Károly 1882. *Philosophiai propedeutika. I. A lélektan elemei.* Irta Dr. Pauer Imre. *Magyar Philosophiai Szemle*, 1/5. 388–395.
- Böhm Károly 1884. Adatok a „Magyar Philos[ophiai] Szemle” történetéhez. *Magyar Philosophiai Szemle*, 3/6. 459–474.
- Brassai Sámuel 1874. *Laelius. Hogy kell, és hogy nem kell magyarul az iskolában a latin autorokat?* Kolozsvárt, Ny. Stein J. M. Kir. Egyet. Nyomd. a Ref. Tanoda betűivel.
- Brentano, Franz 1874. *Psychologie vom empirischen Standpunkte.* Leipzig, Duncker & Humblot.
- Burghardt Leo 1874. Nézetek Darwin elméletéről, különösen pszichológiai szempontból. In *Értesítvény a Zirc-ciszterci rend székesfehérvári főgymnasiumáról az 1873/4. tanév végén.* Székes-fehérvár, Vörösmarty (Számmer Kálmán). 3–18.
- Buzinkay Géza 2008. *Magyar hírlaptörténet 1848–1918.* Budapest, Corvina.
- Caplan, Harry (szerk.) 1954. [*Cicero*] *Ad C. Herennium De ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium).* London, Willian Heinemann.
- Darwin, Charles 1873. *A fajok eredete a természeti kiválás útján. Első kötet.* Szerk. Margó Tivadar; ford. Dapsy László. Budapest, Természettudományi Társulat.
- Fekete Gézáné 1988. *Az Akadémia 1835–1858 között alapított jutalomtételei és előzményei.* (A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának közleményei, Ú. S. 21). Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.
- Felméri Lajos 1890. *A neveléstudomány kézikönyve.* Kolozsvár, Ajtai K. Albert.
- Felméri Lajos 1891. Válasz „Felméri és az új Magyarország” című cikkekre. *Budapesti Szemle*, 67/155. 143–149.
- Franciscy Lajos 1890a. Az ethikai determinismus- és indeterminismusról. Első közlemény. *Bölcseleti Folyóirat*, 5. évf. 438–462.
- Franciscy Lajos 1890b. Az ethikai determinismus- és indeterminismusról. Második közlemény. *Bölcseleti Folyóirat*, 5. évf. 638–660.
- Franciscy Lajos 1891. Az ethikai determinismus- és indeterminismusról. Harmadik közlemény. *Bölcseleti Folyóirat*, 6. évf. 91–124.
- Frauenstaedt, Julius 1840. *Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie.* Berlin, Voss.
- Garamszegi Lubrich Ágost 1868. *Neveléstudomány. Műveltebb közönség számára.* Pozsony, Schreiber Alajos.
- Gibson, William Ralph Boyce 1971. From Husserl to Heidegger: Excerpts from a 1928 Freiburg Diary. Szerk. Herbert Spiegelberg. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2/1. 58–81.
- Greith, Carl Johann – Ulber, Georg 1857. *Handbuch der Philosophie für die Schule und das Leben. Erster Band. Die analytische Philosophie. Dritte Abtheilung. Logik.* Freiburg, Herder.
- Heinrich Gusztáv 1873. Vázlatok az újkori philosophia köréből, írta Dr. Pauer Imre. *Magyar Tanügy*, 2/1. 34–39.

- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László 2000. *Magyar filozófia a XX. században. Első rész.* Budapest, Áron.
- Hermann Egyed – Artner Edgár 1938. *A hittudományi kar története 1635–1935. (A Királyi Magyar Pázmány Péter-Tudományegyetem története, 1).* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- Hoffmann Zsuzsanna (szerk.) 2001. *Marcus Tullius Cicero: A jóslásról. (Belvedere segédkönyvtár, 3).* Szeged, Belvedere.
- Horváth Cyrill 1850. A bölcsészet eszméjéről. *Új Magyar Múzeum, 1/2.* cclxxxi–ccc.
- Husserl, Edmund 1900. *Logische Untersuchungen. Erster Theil. Prolegomena zur reinen Logik.* Halle, Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1903. Melchior Palágyi: Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 31. évf.* 287–294.
- Husserl, Edmund 1939. Entwurf einer „Vorrede“ zu den „Logischen Untersuchungen“ (1913). I–II. Szerk. Eugen Fink. *Tijdschrift voor Philosophie, 1/1.* 106–133; 2. 319–339.
- Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel.* Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. (*Husserliana Dokumente, 3*). Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, Edmund 2002. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913).* Szerk. Ullrich Melle. (*Husserliana, 20/1*). Dordrecht, Kluwer.
- Husserl Edmund 2011. *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* Szerk. és ford. Varga Péter András – Zuh Deodáth. Budapest, L'Harmattan.
- Kiss János (szerk.) 1886. XIII. Leó pápának körlevele a keresztény szellemű bölcsélet visszaállítása érdekében. *Bölcséleti Folyóirat, 1/1.* 22–44.
- Klamarik János 1874. *Logika vagyis gondolkodástan. A legujabb írókat, különösen John Stuart Millt tekintetbe vevő G. A. Lindner után [...].* Budapest, Lauffer Vilmos.
- Kusch, Martin 1995. *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge.* London, Routledge.
- Lánczy Gyula 1879. *A felsőoktatás reformja s az új magyar közműveltség. Kulturpolitikai eszmetörések.* Budapest, Eggenberger.
- Léh István 1998. *Catalogus religiosorum Provinciae Hungariae Ordinis Scholarum Piarum / A magyar piarista rendtartomány történeti névtára 1666–1997.* Szerk. Koltai András. (*METEM Könyvek, 21*). Budapest, Magyar Piarista Tartományfőnökség – Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség.
- Margó Tivadar 1869. Darwin és az állatvilág (Folytatás). *Természettudományi Közlöny, 1/6.* 241–266.
- Mester Béla 2006. *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig. (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, 9).* Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia.
- Mester Béla 2015. A magyar filozófiatörténet elbeszélésének megformálása az egyetemes filozófiatörténet és a kulturális nemzetépítés kontextusában: Almási Balogh Pál vállalkozása. *Korall, 16. évf.; 62. szám.* 54–74.
- Mészáros András 2014. *Széttartó párhuzamok. Esettanulmányok a magyar filozófia történetéből.* Dunaszerdahely–Pozsony, Kalligram.
- Morscher, Edgar 1997. Robert Zimmermann – der Vermittler von Bolzanos Gedankengut? Zerstörung einer Legende. In Heinrich Ganthaler – Otto Neumaier (szerk.) *Bolzano*

- und die österreichische Geistesgeschichte. (Beiträge zur Bolzano-Forschung, 6).* Sankt Augustin, Academia. 145–236.
- Palágyi Menyhért 1892a. Mai magyar irodalom. *Magyar Szemle*, 4/16. 181–183.
- Palágyi Menyhért 1892b. Pauer és Plagiosippus. *Magyar Szemle*, 4/18. 205–206.
- Palágyi Menyhért 1892c. Pauer és Schopenhauer. *Magyar Szemle*, 4/19. 217–219.
- Palágyi Menyhért 1892d. Plagiosippus. *Magyar Szemle*, 4/20. 229–231.
- Palágyi Menyhért 1892e. Az ébrenlétről. Lélektani tanulmány. *Athenaeum*, 1/4. 497–511.
- Patyi Gábor – Simon Zsolt – Szabó Miklós – et al. 2015. *Magyarországi diákok bécsi egyetemeken és főiskolákon 1867–1890.* (Szögi László szerk.: *Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban*, 22). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára.
- Pauer Imre 1869. *Paedagogiai tanulmányok.* Pest, Eggenberger (Hoffman és Molnár).
- Pauer Imre 1871a. *Bevezetés a philosophiai tudományokba. Harmadik rész: Metaphysica.* Pest, Eggenberger (Hoffman és Molnár).
- Pauer Imre 1871b. *Bevezetés a philosophiai tudományokba. Második rész. Logica, vagy Gondolkodástan.* Pest, Eggenberger (Hoffman és Molnár).
- Pauer Imre 1872. *Vázlatok az ujkori philosophia köréből.* Pest, Aigner Lajos.
- Pauer Imre 1879. *A jogakadémiák kérdéséhez.* Pozsony, Nirschy István.
- Pauer Imre 1882a. Levél a szerkesztőhöz. *Magyar Philosophiai Szemle*, 1/6. 478–479.
- Pauer Imre 1882b. *Philosophiai propädeutika. A lélektan elemei.* Harmadik[,] teljesen átdolgozott kiadás. Budapest, Eggenberger (Hoffman és Molnár).
- Pauer Imre 1882c. *Philosophiai propädeutika. A logika elemei.* Harmadik[,] teljesen átdolgozott kiadás. Budapest, Eggenberger (Hoffman és Molnár).
- Pauer Imre 1883. *Alvás és álm.* Pozsony, [A szerző sajátja].
- Pauer Imre 1890. *Az ethikai determinismus elmélete.* Budapest, Franklin Társulat.
- Pauer Imre 1891a. Válasza „Válasz”-ra. *Budapesti Szemle*, 67/155. 149–160.
- Pauer Imre 1891b. Felméri és az új Magyarország. *Budapesti Szemle*, 66/174. 458–467.
- Pauer Imre 1892a. A philosophiai kutatás újabb segédeszközei. *Athenaeum*, 1/1. 1–19.
- Pauer Imre 1892b. *Válasz Plagiosippusnak.* Budapest, Hornyánszky Viktor.
- Peckhaus, Volker 1999. 19th Century Logic between Philosophy and Mathematics. *The Bulletin of Symbolic Logic*, 5/4. 433–450.
- Perecz László 1998. *A pozitívizmustól a szellemtörténetig. Athenaeum, 1892–1947.* Budapest, Osiris.
- Perecz László 2002. Túl az iskolafilozófián. A Pauer–Kármán-vitáról. *Világosság*, 43/8–9. 55–60.
- Perecz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”.* (Eszmetörténeti könyvtár, 7). Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Perecz László 2009. *A fölfedezett reneszánsz. Filozófiatörténeti tanulmányok.* Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Peregriny Elek 1864. *Általános neveléstan.* Pest, Trattner-Károlyi.
- Radestock, Paul 1879. *Schlaf und Traum. Eine physiologisch-psychologische Untersuchung.* Leipzig, Breitkopf und Härtel.
- Révész Géza 1906. A második kísérleti lélektani kongresszus. *Husadik Század*, 14/2. 140–146.
- Riedl Szende 1864. *Logika vagy gondolkodástan Dr. Zimmermann Róbert után [...].* Pest, Lampel Róbert.
- Rohrer Antal 1856. *Bölcsészeti előtan azaz tapasztalati lélektan és gondolkodástan a felgymnasiumi ifjuság használatára.* Pest, Heckenast Gusztáv.

- Sebesztha Károly 1890. A neveléstudomány kézikönyve. Irta Felméri Lajos. *Magyar Philosophiai Szemle*, 9/5–6. 458–475.
- Serdült Benke Éva 2007. *A meg sem ismert Palágyi*. Paks, Pákolitz István Városi Könyvtár.
- Simonovits Anna 1976. Palágyi Menyhért (1859–1924). *Magyar Filozófiai Szemle*, 20/1. 91–105.
- Sinkó Ferenc 1969. A Magyar Szemle (1888–1906). *Vigilia*, 34/5. 303–312.
- Solt Hugó 1943. *Palágyi Menyhért bölcselete. (Uj irányok a filozófiában)*. Budapest, Pantheon.
- Szabó Imre 1973. *Pikler Gyula. (A múlt magyar tudósai)*. Budapest, Akadémiai.
- Szabó Pál 1940. *A m[agyar] kir[ályi] Erzsébet Tudományegyetem és irodalmi munkássága. Az egyetem 25 éves fennállása alkalmából [...]*. Pécs, Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda.
- Szentpétery Imre 1935. *A bölcsészettudományi kar története 1635–1935. (A Királyi Magyar Pázmány Péter-Tudományegyetem története, 4)*. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- Szögi László 1991. Katolikus egyetemalapítási törekvések Magyarországon. In Ujváry Gábor (szerk.) *Hittudományi fakultások és tanintézetek a XX. századi magyar egyetemeken. (Fejezetek az Eötvös Loránd Tudományegyetem történetéből, 13)*. Budapest, ELTE Sokszorosító Üzeme. 10–39.
- Szögi László 1994. A nemzet kertjének nevelő oskolái. A magyar felsőoktatás rövid története. In Szögi László (szerk.) *Hat évszázad magyar egyetemei és főiskolái. (Magyar Felsőoktatás)*. Budapest, Művelődési és Közoktatási Minisztérium. 10–69.
- Szögi László 2001. *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1789–1919. (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 5)*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára.
- Ueberweg, Friedrich 1866. *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Dritter Theil. Die Neuzeit von dem Aufblühen der Alterthumsstudien bis auf die Gegenwart*. Berlin, E. S. Mittler & Sohn.
- Uphues, Goswin 1903. *Zur Krisis der Logik. Eine Auseinandersetzung mit Dr. Melchior Palágyi*. Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn.
- Varga Péter András 2013. *A fenomenológia keletkezése. (Cogito könyvek, 9)*. Budapest, L'Harmattan.
- Varga Péter András 2019. Palágyi és Husserl. Egy margójegyzet a magyar (és az egyetemes) filozófiatörténet-írás relevanciaproblematikájához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 64/3. 168–189.
- Varga, Péter András 2020. Who Were the First Modern Professional Philosophers in Hungary? The Authors of the Journal *Magyar Philosophiai Szemle* (1882–1891). In Béla Mester – Rafał Smoczyński (szerk.) *Lords and Boors – Westernisers and 'Narodniks' . Chapters from Polish and Hungarian Intellectual History*. Budapest, Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy – Gondolat Publishers. 135–170.
- Varga Péter András 2021. Materialitás és filozófiatörténet. Egy obskúrus esettanulmány a magyar filozófia történetéből (Horváth Cyrill „kéziratban teljesen kidolgozott” rendszerének keletkezése). *Kellék*, 65. szám. 51–76.
- Winter, Eduard (szerk.) 1975. *Robert Zimmermanns Philosophische Propädeutik und die Vorlagen aus der Wissenschaftslehre Bernard Bolzanos. Eine Dokumente zur Geschichte des Denkens und der Erziehung in der Donaumonarchie. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte,*

299. Band, 5. Abhandlung). Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Winter, Eduard 1993. Bolzano und Brentano, die bedeutendsten Philosophen Österreichs im 19. Jahrhundert. In Eduard Winter *Ausgewählte Schriften aus dem Nachlaß*. Sankt Augustin, Academia. 31–46.
- Wundt, Wilhelm 1874. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig, Wilhelm Engelmann.
- Wundt, Wilhelm 1880. *Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Erster Band. Erkenntnislehre*. Stuttgart, Ferdinand Enke.
- Zimmermann, Robert 1860. *Philosophische Propädeutik. Prolegomena – Logik – Empirische Psychologie. Zur Einleitung in die Philosophie*. Zweite, umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage. Wien, Wilhelm Braumüller.
- Zimmermann, Robert 1867. *Philosophische Propädeutik. Prolegomena – Logik – Empirische Psychologie. Zur Einleitung in die Philosophie*. 3. kiadás. Wien, Wilhelm Braumüller.



A MAGYAR BÖLCSESZET
A 20. SZÁZADBAN



UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE

Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézet, Kolozsvár

Hatástörténet és filozófiatörténeti jelentőség Módszertani problémák Böhm Károly életművének filozófiatörténeti megítélésében

Kétségtelen, hogy egy filozófiai életművet ahhoz, hogy értelmezhető és értékelhető legyen, először a maga alapösszefüggéseiben, a szerző szándékainak pontos figyelembevételével és annak az értelmező (saját) szemléletében tükröződő értelme szerint *rekonstruálni és rögzíteni* kell. A szövegeket (amennyiben azok még kéziratban vannak) megfelelő kritikai apparátussal ellátva ki kell adni, és értelmüket a kiadó számára feltárult összefüggésekre vonatkozóan *össze kell foglalni*. Ez az eljárás a filozófiai életmű-feldolgozás előmunkálataihoz tartozik.¹ Az értelmezői munka azonban a feltárás és összefoglalás feladatának a teljesítésével újabb feladat elé kerül: megvizsgálni az életművet korának kontextusa és az abban kibontakozó filozófiai problémák mai értelme szempontjából.

A böhmi filozófia mai értelmével kapcsolatos érdeklődésemhez, a filozófia módszertani, önmegalapozó szemlélete felőli értelmezéshez sajátos adalékkal szolgál a mai német filozófiában Dieter Henrich által *konstellációkutatásnak* (*Konstellationsforschung*) vagy konstellációelemzésnek nevezett filozófiatörténeti módszer, amely az *intellektuális tereknek* (*Denkräume*) biztosít elsőbbséget az egyénnel szemben, és arra irányul, hogy azokra az összetett eszmékre derítsen fényt, amelyek különböző gondolkodók közötti kölcsönhatásokban alakultak ki. A *konstellációkutatás* az „emberek, eszmék, elméletek, problémák, illetve dokumentumok olyan erőteljes kapcsolatainak a vizsgálata, amelyek annyira befolyásolták egymást, hogy csakis kapcsolatainknak (és nem az elszigetelt összetevőknek) a vizsgálata teszi lehetővé az említett emberek, eszmék, elméletek hozadékának és fejlődésének a megértését”.²

Böhm és a századelső gondolkodóinak, de Böhm és a mai filozófia viszonyának a megértése szempontjából is döntő jelentőségű, hogy a 19. század

¹ Böhm Károly életművével kapcsolatosan ilyen előzetes feltáró-értelmező munkát végeztem *Öntételezés és értéktudat* című Böhm-monográfiámban (Ungvári Zrínyi 2002).

² Lásd Muslow 2005. 74; idézi Staiti 2014. 1. Az itt említett konstellációkutatás szemléletmódjának a magyar nyelvű filozófiatörténeti szakirodalomban való felhasználásával eddig Varga Péter Andrásnál találkoztunk (Varga 2018).

második felének szellemi konstellációjában egymás mellett tevékenykedő filozófusokra és az említett szellemi légkörben formálódó filozófiáikra, amelyeket legtöbbször egymással szemben állóként értelmeznek (analitikus és kontinentális filozófia, életfilozófia és újkantianizmus, újkantianizmus és fenomenológia), olyan gondolkodók voltak hatással, akik, ha ebben az összefüggésben vizsgáljuk őket, sokkal inkább a szellemi inspirációk (és provokációk) közös szálait jelentik közöttük. Ilyen közös inspirációt jelentett például Nietzsche életfilozófiája és az újkantianizmus számára Friedrich Albert Lange (lásd Salaquarda 1978) és Afrikan Spir (lásd Green 2012), vagy Rudolf Hermann Lotze gondolkodása Gottlob Frege korai analitikus filozófiája (lásd Gabriel 2002), Wilhelm Windelband újkantianizmusa (lásd Kinzel 2016) és Edmund Husserl korai fenomenológiája (lásd Varga 2013; Zuh 2013) számára. Ahhoz, hogy belássuk, hogy az itt vázolt hatások Böhm filozófiájának értelmezésében nem csupán elvont háttérrel jelentenek, fontos itt megemlíteni azt, hogy Lotze Böhmnek nemcsak szakirodalmi inspirációs forrása volt, mint Spir, Lange, Nietzsche vagy Windelband, hanem göttingeni tanulmányi éve során lélektanára is, illetve hogy 1909-es akadémiai előadásában Böhm a korabeli ismeretelméleti logika jelentős új eredményei között gyakran, mindig fontos probléma-összefüggésekben és mindig egyetértőleg említi Husserl *Logikai vizsgálódásait*.³ Többek között ez is azt mutatja, hogy a kontextuskutatás szempontjából az olyan közismert filozófus is, mint például Husserl, más megközelítésben tűnik fel, mint ahogy azt a róla kialakított hatástörténeti képből megszoktuk. Ez röviden azt jelenti, hogy a konstellációkutatás szempontjából tekintve úgy tűnik, hogy a történeti Husserl filozófiája más elméleti kérdések körüli, másfajta párbeszédekben és vitákban is formálódott (pl. a természet és szellemtudományok filozófiai alapjainak kérdéséről, illetve a hegeli idealizmus szellemi örökségéről folytatott viták Rickerttel, Simmellel és Dilthey-jel), mint azt az érett Husserl későbbi, főképpen Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Gadamer és Derrida Husserl-recepciója felől megalkotott képből gondolhatnánk (Staiti 2014. 1–2). Husserl kreativitása és filozófiatörténeti jelentősége életművének különféle aspektusaiban egyaránt jelen van, és így időben változó recepciótörténete is különböző oldalairól mutatja meg ezt a rendkívül szellemdús gondolkodót, aki egyszerre záróalakja a 19. századi és kezdeményezője a 20. századi filozófiai törekvéseknek. A konstellációkutatás talán legfontosabb hozadéka az a felismerés, hogy a korábban

³ Husserl *Logikai vizsgálódások* című művére való hivatkozások a következő kérdéseket érintik: a „tisza logika”; a *fenomenológia* mint a formallogikát meghaladó ismeretelméleti „jelentéstan”; a „megértés” végső tényszerűsége, levezethetlensége; a „jelentést kölcsönző aktus” („bedeutungsverleilender Act”); az objektív léttel szembeni formális lét, mint az ideális valónak a „beteljesülése” („Erfüllung”); az abstractum története; az intencionális aktus érzéki „beteljesítése” („erfüllen”) (Böhm 1910. 8, 10, 35, 37, 45, 63, 64).

említett, egymással szemben állóként értelmezett filozófiai irányzatok egymás kiegészítőiként is olvashatók.

Böhm filozófiájának filozófiaként, nem pusztán eszmetörténeti adalékként való értelmezése szempontjából az említett konstelláció mindenekelőtt Böhm ismeretelméletének, szubjektumelméletének és értékelméletének eredete és párhuzamai miatt fontos számomra, s ezért ezek alapproblémáinak korabeli és mai filozófiai kérdésfelvetésekkel és e kérdésfelvetések kontextusaival való összefüggésére igyekszem a továbbiakban rámutatni.

1. Az ismeretelméleti-módszertani megalapozás szerepe a filozófiában

Böhm ismeretelméletének jellegzetességei világosan megmutatják a 19. századi filozófiai szemléletmódok orientációkeresését, a kantianizmus és a pozitívizmus, az ismeretelméletileg megalapozott filozófia és a természettudományos tudáseszmény közötti ingadozását. Ebben az ismeretelméleti ingadozásban azonban egy máig eleven kérdés is helyet kap, amelyet úgy fogalmazhatnánk meg, hogy mi lenne (még) a szerepe a módszertani megalapozásnak a filozófiában? Ebből a szempontból tekintve a böhmi filozófiára vonatkozó kérdésfelvetésünk: *Milyen helyet foglal el a filozófia módszertani megalapozásának (böhmi) koncepciója a korabeli és mai önreflexív filozófiai konstrukciók sorában?*

Úgy gondolom, hogy Böhm nem teljesen eredeti, ám mégis saját értelmezésére támaszkodó plauzibilis érveléssel azonosítja az ismeret forrását, amikor úgy véli, hogy az ismeret eredete a tudat önmagához való viszonyának változásában keresendő. A megismerés ösztönzője, a vele kapcsolatos legelemibb „érdek”, egyfajta „meghasonlás”-ból, az öntudat azonosságának a veszélyeztetettségéből, a tőle különböző „más”-sal szembeni reagálásra készletéből adódik. Ezt úgy gondolom, hogy ami a tudaton belüli tapasztalati benyomásként odáig nem jut el, hogy az alanynak önmagával együtt kell tudomásul vennie, annak léte fennállhat ugyan, mint egy (feltételezett) „magában való dolog” képze, de a megismerés (azaz értelmezés) kiindulópontja nem lehet, egyszerűen csak elvont lehetőség. Következésképpen a tudat számára egy elkerülhetetlenül adódó differenciális elemnek a megjelenése képezi bármiféle létezés tudomásulvételének a kiindulópontját. Az így értelmezett kiindulópont egyszersmind választ ad arra a kérdésre is, hogy van-e valami a tudaton túl, aminek ilyenyszerű elismerésével Böhm egyszersmind szeretné elkerülni az igazoltan sose megfeleltethető kettősség, az „immanens” és a „transzcendens” tárgy tételezésének a kérdését. Erről szól a böhmi jelentéstan, amivel később foglalkozunk. Itt egyelőre elegendő összefoglalni a tudati létezéssel kapcsolatos böhmi koncepció lényegét: *ismeretelméleti szempontból érvényes módon valami csak annyiban van, amennyiben a tudatot reakcióra készíti*, és az elsődleges adódást követő megismerési

folyamat nem egyéb, mint ennek a tárgynak tudatosító birtokbavétele, vagyis annak kiderítése, hogy mit is jelent a tudatnak az, ami önazonosságával szemben „másik”-ként adódott számára. Az adódás (egy „más”-sal való kényszerű szembeállítás) az *elsőleges okviszony*.⁴

Böhm ismeretelméleti megalapozó eljárásának az értékelésekor ma is méltányolnunk kell azt az elvi következetességet, amely nem fogad el semmilyen előfeltevést anélkül, hogy annak feltételeit előzetesen igazolta volna. Az a gondolat, hogy a helyes gondolkodásnak számolnia kell lehetőségeinek feltételeivel, és azokat végső soron a szubjektum tudatán belül (is) fel kell mutatnia, illetve hogy a tudatfolyamatok nem véletlenszerű és nem önkényesen megállapított feltételei/formái képezik minden jelentés és lét (létezőnek tartás, illetve létmód) alapját, közös a szóban forgó korszak és a mai kor számos filozófusánál, akár csupán az immanens tárgyakra összpontosítanak, akár további feltételeket is bevonnak a vizsgálódásukba.

Descartes módszeres kételye és Kant kritikai filozófiája óta, akiknek szigorúan apodiktikus kiindulópontonra vonatkozó igényét Husserl radikalizálta, a gondolkodás módszeres megalapozása filozófiai alapkövetelmény, amely a módszerről való gondolkodást és az ismeretkritikát a filozófia középpontjába állítja.⁵ Ez a megalapozási igény a filozófiában akkor is releváns követelmény marad, ha azóta a módszeresség igénye ahelyett, hogy valamiféle konszenzus felé vitte volna a

⁴ Lásd Böhm fogalmazásában: „Az oki viszony tehát feltétele minden ismeretnek, mert ő feltétele annak, hogy valamit létezőnek, azaz tárgynak ismerjünk el. Az oktörvénynek tehát első jelentése az: ami hat, az van; azaz: ami bennünk változást hoz elő, az ránk nézve van, s ami másban teszi, az másra nézve is van. További jelentése pedig az, hogy minden változás egy okra utal, vagyis mindennek, a mi történik (okozat), van oka. [...] Az oki törvény első sorban az alany változását hozza összefüggésbe valamely tárggyal, második sorban pedig a tárgyakat is vonatkoztatja egymásra. De ezen vonatkoztatás az egyikben sincs magában, ez a kettő közt lebeg s éppen azért nem is tőlük eredhet a synthesis. Van azonban ezen viszonyoknak egy sajátos jellemzője, mely ezáltal az egyes képek összefüggésében is lép fel. Az öntudat előtt ugyanis a tárgyak határozott egyes alakzatok képében jelentkeznek (pl. fa, ház, virág), a melyek egymás mellett vannak bizonyos távolban, s a melyek változásai egymás után járnak bizonyos közökben. Nyilván való, hogy egy ilyen világképben magában egység és összefüggés nincsen. De előáll azonnal, ha az oki ismerettel fogjuk fel” (Böhm 1883/2003. 21).

⁵ Hasonló feladatot jelöl ki a maga számára Husserl naplójának 1906. szeptember 25-i bejegyzésében, filozófiájának kritikai-módszeres megalapozása (és saját filozófusi önértelmezése) számára: „[A] rám bízott feladatok között elsősorban azt az általános feladatot nevezném meg, amelyet magamnak kell megoldanom, ha azt akarom, hogy legyen erőm filozófusnak nevezni magam. Az értelem kritikájának feladatára gondolok, a logikai és gyakorlati ész kritikájára [valamint] általában az axiológiai ész kritikájára. Amíg nem tisztáztam [...] az ész ilyen bírálatát [...], nem tudnék igazán élni [...]” Edmund Husserl: *Naplóbejegyzés*, 1906. szeptember 25. (Husserl: Bevezetés. In Husserl 1973. VII; idézi Marder 2012. 22).

filozófiát, sokkal inkább odavezetett, hogy a módszerjavaslatok számos eltérő változata alakult ki. A módszerszemponatok érvényességéről folyó vitákban a különböző álláspontok időről időre összecsapnak, sőt a kortárs episztemológia immár a tudományokban a módszer gondolatának erőteljes relativizálásáig is eljutott. Minden különbség ellenére arról, hogy szükség van valamilyen, a tárgyat és a gondolkodásmódot, illetve az alkotó és az értelmező szubjektumok szemléletmódját kölcsönösen a tárgyhoz és egymáshoz közelítő eljárás módra, az eltérő módszertani álláspontot valló filozófiák képviselői is egyetértenek. Paradox módon még a legradikálisabban módszerkritikus ismeretelmélet, Paul Feyerabend anarchista ismeretelmélete is, miközben a hagyományos filozófiai módszereket a *status quo* fenntartóinak tekinti,⁶ nem vonja kétségbe, hogy minden kutatás valamilyen ihlető, belátást megalapozó gondolati támpontra támaszkodik.

Ha azt az alapgondolatot tekintjük, ami szerint megismerésünk tárgya csak is az lehet, ami észszerűen megmagyarázható módon a szubjektív tapasztalatban adva van, akkor úgy tűnik, hogy Böhm filozófiája megfelel a modernitás ismeretközponitú filozófiáfelfogásának, amelyben „az önmagunk szolgáltatott [*self-given*] bizonyosság eszménye erős ösztönzője a tudás olyan értelmezésének, miszerint a valóságról való gondolkodásunk maga megkülönböztethető a tárgyaitól és önmagában is vizsgálható” (Taylor 2021. 113). Mi több, az önmegalapozó és önmaga gondolkodásának bizonyosságára támaszkodó filozófia nemcsak az ismeretelméleti követelményeknek igyekszik megfelelni, hanem az önmaga gondolkodásának helyességéért, s ezáltal az önmagáért is felelősséget vállaló (Descartes-tól Husserlig és a mai filozófusokig terjedő) erkölcsi eszmény egyik sajátos kifejezője is.⁷ Ebből a szempontból tekintve úgy tűnik, hogy

⁶ Feyerabend módszerszkeptícizmusa abból táplálkozik, hogy jól látta, mi a különbség a tudományos kutatás forradalmi korszakaiban az új eszmékre fogékonyság produktivitása és ugyanezen eszmék rutinná vált normáltudományi alkalmazásának terméketlen konformizmusa között. Úgy tekintette, hogy az „empirikus” elméletek „kései fejlődési stádiumaikban nemigen megkülönböztethetők a másodrangú mítoszoktól”, amelyek meggyőzőereje csak a standard példák ismételtetésére támaszkodik. Ezért bizalmatlan volt minden olyan elmélettel szemben, amely modellekkel szolgált „bármely elképzelhető jelenség magyarázatához”. Erre a bizalmatlanságra támaszkodik az a meggyőződése, hogy „a régebbi és újabb filozófiai iskolák védjegyeit viselő különféle tudományos módszertanok egy dologban megegyeznek: valamennyiük a szellemi élet *status quo*jának megőrzésére törekszik” (Feyerabend 1994. 10). A Feyerabend szemé előtt lebegő filozófiai módszertanok példái: a transzcendentális dedukció, a nyelvhasználat elemzése, a fenomenológiai elemzés, az axiómákból való levezetés (Feyerabend 2002. 80, 82).

⁷ „Az önmagáért való felelősség eszménye alapvető a modern kultúra számára. Ez az eszmény nem csak a modern tudomány előrehaladását biztosító heroikus nagy tudós képéből fakad, aki önmagáért felelő bizonyosságának talaján szembeszáll kora közvélekedésével – mint Kopernikusz, Galilei (ő egy picit megingott a Szent Officium előtt, de hát ki hibáztathatja ezért?), Darwin vagy Freud. Ugyanígy szorosan kapcsolódik a

végző soron Böhm filozófiája, minden ellentmondásával együtt, tendenciájában eleget tesz a filozófiában máig érvényes módszertani megalapozásigénynek, de legalábbis, ahogy Charles Taylor fogalmaz: „a tudás alapjait vizsgáló reflektív tesztelés racionalista vonulatának” (Taylor 2021. 116), annak a követelménynek, hogy gondolatai előzetes logikai és tudati lehetőségfeltételek megadásával észszerűen ellenőrizhetők (feltevésszerűen újraalkothatók) és ennek nyomán bírállhatók, cáfolhatók, illetve korrigálhatók legyenek.

2. Szubjektumfilozófia, öntudat és filozófiai szubjektivitás

Az ismeretkritikai megalapozás mellett Böhm filozófiájának másik olyan jellemvonása, amely révén jellegzetes, ókori eredetű, de sajátos formájában is immár közel négyszáz éves filozófiai problematikához, és ezzel együtt mai filozófiai vitákhoz is köthető, az, hogy Böhm filozófiája szubjektumfilozófia, vagyis a Descartes-tól Husserlig húzódó, és mai viszonyaink között a heidelbergi iskola, főképpen Dieter Henrich és Manfred Frank által képviselt „szubjektivitásfilozófiai tradíció” sajátos, 19. századi formája.

Az ismeretelméleti megalapozás kérdéseinek tárgyalásánál már alapvonásaiban megmutató szubjektumfilozófia olyan filozófiai praxis, amely következetesen a gondolkodó én öntapasztalatára támaszkodik, és a tudat öntevékenységében találja meg minden filozófiai értelmezés végző alapját. Az újkori filozófia szubjektív tapasztalati kiindulópontját figyelembe véve azt gondolhatnánk, hogy mivel egyetlen öntudatos (reflexív) filozófia sem mondhat le arról, hogy számot adjon értelmezéseinek a gondolkodó tapasztalatai általi közvetítettségéről, a szubjektum szerepe bármely filozófiában döntő jelentőségű kérdés, még akkor is, ha ez közvetlenül nem válik a filozófia központi problémájává, vagy ha a filozófia az értelemfeltárást a szubjektum–objektum kettősség tételezésétől függetlenül igyekszik megvalósítani. Ennek ellenére a 19. és 20. századi gondolkodás tapasztalatainak a fényében a szubjektumkérdés számtalan egymástól különböző problematizálás kiindulópontjává vált, aminek következtében korábbi látszólagos belső koherenciája megrendült, ám a vele szemben jelentkező alter-

szabadság mint autonómia [*self-autonomy*] modern eszményéhez is, ahogy azt Husserl szövegének fenti részlete mutatja. Szabadnak lenni modern értelemben annyi, mint önmagunkért felelősnek lenni, saját ítéletünkre támaszkodni, saját magunkban megtalálni életünk célját” (Taylor 2021. 114). A következő husserli szövegrészletről van szó: „Nem azt kell-e mondanunk, hogy az elgondolható legteljesebb előítélettelenségre irányuló filozófia azt jelenti: a bölselet valódi autonómiát mutatva végző, önmagából létrehozott evidenciák szerint formálódik, és ezért abszolút módon, önmaga alapján képes önmagáért megfelelni?” (Husserl 2000. 16).

natívák nemcsak a fogalom problematikus jegyeit tárták fel, hanem jelentőségét és különböző értelmezéseinek racionális aspektusait is.⁸

A filozófia kiindulópontját tehát Böhm számára olyan, az önvonatkozásban a szubjektivitással együtt közvetlenül átélhető belső állapotok, azaz tudati funkciók képezik, amelyek a tapasztalati tárgy keletkezésének szükségszerű előfeltételei, amelyekről azonban nem tudható, hogy az objektív valóságban megfelel-e nekik valami. A *szubjektivizmus* (transzcendentalizmus) módszertani tétele Böhm számára nemcsak az eredmények *tudományos* értékének a garantálását jelenti, hanem azért is fontos, mert *tisztán módszertani* szemlélet lévén (amelyben metafizikai szempontok nem merülnek fel), ki is menti ezt a filozófiai szemléletmódot a metafizikai állásfoglalások (mint a *materializmus* vagy *idealizmus*) szférájából.⁹ Az ilyen módszertani alapállás, a filozófiai építmény nagy fejezeteinek kidolgozásában tapasztalható változások ellenére, a böhmi koncepció minden részében (ismeretelmélet, szubjektumelmélet, értékelmélet) meghatározó marad.

Kantiánus felfogásban a szubjektum nem más, mint az ember a maga életműködéseiben elgondolva, az őt a természeti létezőkkel rokonító nem tudatos életfunkcióktól kezdődően a magasabb rendű tudatosságig. Böhm az említett életfunkciók egységét nevezi „a szellem életének”, amelynek ideális célképzeteiben már felvethető az ismereti tényszerűségeken túl az „emberhez méltó élet” normatív lehetőségfeltételeinek tisztán gondolati konstrukciója is (lásd az axiológia). Az így adódó koncepciót azonban, az azóta végbement szemléletbeli változások hatására nemcsak saját koherenciája és kontextusa szerint kell értelmeznünk, hanem a szóban forgó gondolkodásmóddal szembeni kételyeinket is meg kell fogalmaznunk, ám egyszersmind arra is késznek kell lennünk, hogy ahol ez indokolt, akár a jelenlegi fejleményekkel szemben is elismerjük

⁸ Axel Honneth értelmezésében a 20. században két fő szellemi áramlat vezetett az emberi szubjektum klasszikus fogalmának messzemenő válságához. Az első, Freudhoz kötődő áramlat a szubjektum pszichológiai kritikája révén rámutatott az egyéni cselekvés tudattalan mozgatórugóira, és ezáltal kétségbe vonta az emberi cselekvés teljes átláthatóságának, illetve a cselekvés autonóm irányíthatóságának a lehetőségét. A második szellemi áramlat a kései Wittgenstein és Saussure vizsgálódásai nyomán a nyelvfilozófiai kritika eszközeivel rámutat az egyéni beszédnek a nyelvi jelentések egy előre megalkotott rendszerétől való függőségére. Következtetése szerint a szubjektum nem képes olyan autonóm módon jelentést alkotni, ahogyan azt a transzcendentális filozófia feltételezi, s ezáltal a szubjektum autonómiája a jelentéskonstitúció szempontjából is megkérdőjelezhető (Honneth 1995. 261).

⁹ Ily módon, miképpen Böhm maga kifejti, műve tisztán ismeretelméleti szemléleténél fogva nem tekinthető „idealizmusnak”, hiszen az egyetlen ideál, aminek még szerepe lehet az így megalapozott műben, csupán abban áll, hogy annak szerzője „a család, a közösség, a társadalom, az állam minden terén, lelkesül[...] a szép és igaz ideális alkotásain” (Böhm 1883/2003. XXI). Az itt említett alkotások jellegzetességének kérdéseivel Böhm értékfilozófiájának tárgyalásánál foglalkozom.

az általa képviselt gondolkodásmód érdemeit. Olyan kételyekre gondolok, mint például: Szükségszerű-e a szubjektumból kiindulva elképzelnünk az elgondolható létszférákat és a filozófia diszciplínáit, vagy sokkal inkább szükségszerű lenne a létszféráknak és ezen belül a szubjektumnak is az elgondolható létfeltételei (mint például a világ, illetve az emberek meghatározott közösségei) felőli tárgyalása? Lehet, hogy a szubjektum kiváltságos pozícióját felülvizsgálva (és bizonyos feltételek szerint korlátozva) másképpen és más konstrukcióban kellene róla gondolkodnunk? Egyáltalán, milyen következményekhez vezet a szubjektumfilozófiai gondolkodás, illetve a szubjektumproblematika lehetőségei és korlátai szempontjából tekintve, milyen belátások és hiányosságok jellemzik a szubjektumfilozófia böhmi változatát?

A böhmi fő mű második kötete, *A Szellem élete* tovább folytatja és lényeges kérdésekben kiegészíti a módszertani ismeretelméleti megalapozást nyújtó első kötet, az *Alapfilozófia* gondolatmenetét azáltal, hogy a tudati funkciókat immár nem csupán az ismeretek adottságformája és artikulációja szempontjából játszott szerepük szerint értelmezi, hanem az ismerettartalmak szemléleti és értelmi önadottságának háttérében megrajzolja az ember egységes önfenntartó szellemi lényének életfolyamatait. Az így adódó teljesebb, szellemfilozófiai szemlélet tette lehetővé, hogy a böhmi filozófia rátaláljon arra az egységes alapelvre, amely szerint az embert a képzeletben magáévá tett („idegen”) világ, illetve az öntudatos cselekvéseiben és alkotásaiban feltáruló „saját” értékvilága egységes középpontjaként értelmezze. Ez az alapelv az öntevékeny szellemiség önfenntartó (önérvényesítő) tevékenysége, avagy böhmi szóhasználattal élve, az *öntét önállítása*, aminek szisztematikus jelentősége abban áll, hogy mind az ismeretelméleti–módszertani, mind a szellemfilozófiai, mind pedig az axiológiai problematika kiindulópontja.

Az *öntét*, aminek a gondolata már a *Dialektikában* megjelenik, elsősorban tevékeny valóság, azaz bármely „valóság” funkcionális fogalmának ismeretelméleti alakzata. Eszerint a „valóság” alanyi és tárgyi aspektusában egyaránt jelentéshordozó értelmi-szellemi egység, amely különböző megnyilvánulásokból, azaz részjelentések („ágtétek”) sokaságából tevődik össze, és amelynek alap-tendenciája a cselekvés, azaz a tudat előtti önkifejtés és önérvényesítés. Öntét minden tagolt szellemi egység, önérvényesítő valóság közös megnevezése, akár ismereti tárgyról, akár a megismerő alanyról van szó (Böhm 1883/2003. 72). A *Szellemfilozófia*¹⁰ értelmében az öntét az ember szellemi lényének szinonimája, és ezért a szubjektumelmélet az „öntét explikációja”.

¹⁰ A terminus itt a hegeli szellemfilozófiától eltérően csakis a szubjektív szellem működésmódjaira vonatkozik. Éppen az egyéni szellemi működés (ösztonös és tudatos) feltételerendszerre foglalkoztatja, noha nem zárja ki, hogy saját tudati működéseinek megfigyelésén túl logikai utalásai átfogják a világ bonyolult viszonyrendszerét, és törekvései társadalmi viszonyokban is megjelenjenek.

Ma már kénytelenek vagyunk szembenézni azzal, hogy időközben lényeges elmozdulások történtek a szubjektum filozófiai jelentőségének az értelmezésében, noha szerepének a kérdése máig megkerülhetetlen, amire később vizsgatérünk. Már a husserli fenomenológia is azáltal, hogy „a transzcendentális ego-t annak a korrelációs folyamatnak a forrásaként fogta fel, ami az ént és a világot az élet minden pillanatában maradéktalanul átfogja” (vö. Vecsey 2000) lényegesen eltávolodott mind az önbizonyosság és a tapasztalati világ descartes-i dualizmusára, mind pedig a kanti „én gondolkodom” állandó tudatosításának spontán-transzcendentális aktusára jellemző „világ-nélküli én” tételezésétől. A fenomenológia másfajta értelmezését kidolgozó Heidegger elutasítja a „transzcendentális tudat” és az „én” (ego) fogalmaira alapozott husserli szubjektumelméletet, és saját „jelenvalólét”-elemzésében más elemzési szempontot választ, ugyanis „a jelenvalólét szerkezeti elemeinek egységét az eredendő időbeliség egységében próbálja meghatározni, azaz a teoretikus (érzékiség és értelem) és gyakorlati jellegű szubjektivitás meghatározásait egy közös eredendőbb meghatározásra próbálja meg visszavezetni” (Volpi 1993. 138).

A szubjektum fenomenológiai újraértelmezéseivel párhuzamosan a tudattalan jelenségeknek, illetve a nyelvi jelentésstruktúráknak a felfedezésével a pszichoanalízis és a nyelvfilozófia is alapvetően megkérdőjelezték a szubjektum hagyományos fogalmát, mindenekelőtt a tudat autonóm önmeghatározó képességét és önmaga előtti transzparenciáját, valamint a szubjektum szuverén értelemkonstituáló képességét (Honneth 1997).

A tudattalan problémájának 19. század végi újrafelfedezése (Eduard von Hartmann, Nietzsche, Theodor Lipps, Freud) és a vele kapcsolatos kutatások számtalan rejtélyt és komoly kihívást jelentettek a tudatfilozófiák lehetőségeinek az értelmezésében és fordítva, minden olyan további (és mai) kutatás is, amely a tudat és elme fogalmainak értelmezésére irányul, ismét újra felveti a tudatos és tudattalan viszonyának a kérdését. (Lásd ezzel kapcsolatban Ullmann 2016.) A kihívás röviden összefoglalva abban áll, hogyha a tudatos, éber és az én által átlátható törvényeknek engedelmeskedő lényünkkel szemben áll egy tudattalan, az ismert (racionális) magatartási törvényektől eltérő és csak egy másik személy (a terapeuta) számára felismerhető szabályszerűségeknak engedelmeskedő, irracionális lényünk, akkor hogyan lehet az öntudat, az ismereteink és autonóm cselekvésünk garanciája? Van-e, és ha igen, melyik az „igazi énünk”? Melyik játszik döntő szerepet lényünk megformálásában, vagy legalábbis milyen viszony van a kettő között, és milyen szerepe van ebben az öntudatnak?

Ha a korábban említett mentalisztikus (mentális képzetekre vonatkozó) jelentéseméleten túl az „én gondolkodom” tapasztalatát a nyelvi kifejezések használatának analízise, vagyis a „grammatika” felől közelítik meg, akkor a jelentés a kifejezések alkalmazásának feltételei szerint válik értelmezhetővé. Az ilyen megközelítés, a filozófiában végbement „nyelvi fordulat” (*linguistic turn*) lényegileg megváltoztatja a szubjektum problematikáját. A Wittgensteinnek tu-

lajdonítható gyökeres fordulatot talán Schnädelbach megfogalmazásával lehet a legtömörebben összefoglalni: „ha eltekintünk »az Én« kifejezéstől, az »én« nem fogalom, nem tulajdonnév, nem valaminek a megjelölése (nem is képzet), hanem egy olyan szinguláris terminus, amelynek kizárólag indexikális funkciója van, amelyet sok nyelvben névmás nélkül, az igék végződésével is ki lehet fejezni” (Schnädelbach 2013. 30). A fordulat nyomán többé már nem a fichtei módon felfogott Én (az önmagába visszatérő tevékenység, az abszolút Én struktúrája mint meghatározottság) az értelmezés kiindulópontja, hanem az én viszonyait hordozó grammatikai szerkezet. (Lásd Fichte 1981a. 121; 1981b. 109 sk.; idézi Schnädelbach 2013. 29–30.)

Eszerint a filozófiában azt tudhatjuk, hogy „az Én” főnév jobb híján az empirikus ön-létet jelöli, miközben az „én” szó első megközelítésben nem más, mint személyes névmás. [...] Az „én” szócskának és nyelvtani ekvivalenseinek használatakor a beszélő önmagára mint beszélőre utal, anélkül, hogy ezzel egyúttal már önmagát önmagalétként vagy személyként prezentálná. Ennek jelentése nem abból ered, hogy valamit denotál, hanem, hogy valamire utal, vagyis egy beszélő önmagára mint beszélőre vonatkozik, de ez az önreferencia nem tartalmaz további információkat. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha a beszélő nemcsak az „én” grammatikájával, hanem az összes (egy rendszert alkotó) névmással tisztában van (Schnädelbach 2013. 30–31).

A nyelvanalitikus filozófia megalapozó szerepét vizsgálva Ernst Tugendhat, illetve a világszajátítás és közösségalkítás feltételeit a kommunikatív viszonyok mentén problematizálva Jürgen Habermas is úgy vélik, hogy a szubjektumfilozófia helyét a nyelvi jelentésteremtés értelmezése, vagyis a nyelvfilozófia váltotta fel, illetve hogy nem a szubjektivitás, hanem a kölcsönösen érthető jelentésigények beválthatóságának feltételei, azaz az interszubjektivitás képezi a filozófiai érvényességigények végső alapját, sőt maga a szubjektivitás is „csak a nyelv közegében található meg a maga helyét” (Tugendhat 1998. 419).

A szubjektum problematizálásának sokféle szempontját figyelembe véve nem meglepő, hogy a szubjektivitás genealógiájának mai elképzelései között helyet talál magának az a gondolat is, hogy nem egyetlen, centrálisan szerveződő, hanem többféleképpen decentrált szubjektumról beszélhetünk, és attól függően, hogy milyen értelemben beszélünk róla, más-más diszciplína tudományos beszédmódját kell használnunk. A személyes, egyedi én esetében a személyiségpszichológiáét, az empirikus én esetében a fejlődépszichológiáét, a neurózisok által gyötört én esetében a pszichoanalízisét, „a társadalom által preformált és a hatalmi viszonyoknak alávetett egyén” esetében a kritikai társadalomfilozófiáét, stb. (Ullmann 2020). Az elmúlt évtizedek megnövekedett érdeklődése a tudat, illetve az elme fogalmait iránt, ami a tudatos és tudattalan

viszonyának a kérdését is új megvilágításba helyezi, illetve a heidelbergi iskola koncepciója az „öntudat” filozófiai szerepéről nem azt mutatja, mintha a szubjektumelmélet lehetőségei kimerültek volna. Számomra ez sokkal inkább azt jelenti, hogy a szubjektivitás filozófiai kérdése nem vesztette el filozófiai jelentőségét, és az eddigieknél árnyaltabban és sokoldalúbban kell foglalkoznunk vele, beleértve történeti eredetének a formáit is. Hogy az itt felsorolt problémák közül egyesek legalábbis jelzésszerűen már jelen vannak Böhm filozófiájában is (ilyenek például a nem tudatos, bár eredményekkel az öntudatot szembesítő tudati mechanizmusok, és az ezek produktumait megismerhetővé tevő öntudatos lelki funkciók, illetve az ismereti tárgy „valóságának” jelentésként való azonosítása egy olyan szubjektum részéről, aki később tárgyalandó pszichofizikai valósága ellenére maga is csak jelentés), arról már az *Alapfilozófiából* is szerezhettünk némi benyomást.

A mai közmegegyezésszerűnek tűnő alapállás (a szubjektum modern eredete, autonómiájának meggyengülése, sőt a szubjektum „halála”) a szubjektum szerepének olyan újraértelmezését is életre hívta, amelyek Böhm szemléletével összehasolítva megerősítik a szubjektumközpontú szemlélet eredeti intencióját. Számos megalapozottan gondolkodó mai filozófus (mint például Dieter Henrich, Manfred Frank vagy éppen Tengelyi László) is amellet érvel, hogy az alanyi létező kérdése, illetve a szubjektivitás szerepe, az aszobjektív és interszobjektív szempontok átmeneti előtérbe kerülése ellenére is, kikerülhetetlen. Ez azért is megfontolásra érdemes körülmény, mert az alanyi létező kijelölése, jellemzőinek és létmódjának elgondolása olykor antropologizmussal terhelt, illetve különféle rejtett diszkriminatív és hatalmi értelemstruktúrák működésének is teret ad.

Az ismeretelmélet elveivel összhangban felépített szubjektumfilozófiának viszont nemcsak az önmagát gondoló gondolat létmódját, azaz szubsztanciális státusát kellett megalapoznia, hanem a szellemi teljesítmények lehetőségfeltételeit is, s ezért az alapfilozófia és a szubjektumfilozófia (szellemfilozófia) szükségszerű kiegészítője a szellem teljesítményeinek a filozófiája, az értékfilozófia vagy az axiológia. Az axiológia a 19. század közepétől főképpen az újkantianizmusban, illetve a fenomenológiában kialakult filozófiai értelmezésmód, amely az érvényesség normatív gondolati formáinak önálló megragadását és sajátos hierarchikus viszonyukat állítja a történelmi és kulturális jelenségek (tudomány, művészet, erkölcs) értelmezésének a középpontjába. Ez a filozófiai értéktudomány alapozza meg az egyéni értékelések szempontrendszerét, illetve az értékeknek egymáshoz és a világ dolgaihoz fűződő viszonyát. Az értékfilozófia így a századforduló filozófiájának azt a törekvését fejezi ki, hogy azáltal erősítse meg értelmezői pozícióját, hogy a legfontosabb kultúrszférákat a szubjektum szellemi képességeinek egységes normatív (filozófiai) rendszerébe integrálja. Az értékelméletet megalapozó vizsgálódások között kell számontartanunk Nietzschének az értékek átértékelését meghirdető életfilozófiáját, Lotzének az érvényességre

mint az értékek létmódjára irányuló vizsgálódásait és Windelbandnak a filozófiát a normáltudat egyetemes tudományaként definiáló koncepcióját. Eddig követett módszerünknek megfelelően az értékfilozófiai kérdésfelvetés esetében is azt kell megvizsgálunk, hogy mennyire jelent koherens koncepciót és milyen problémakörök értelmezésére hatékony a böhmi axiológia a maga korának és utókorának filozófiai-axiológiai konstellációjában, és milyen problémakörök felszínre hozását jelentette és jelenti mindmáig az axiológiai problematika a filozófia számára.

3. A szubjektum cselekvő és alkotóképességének értelmezése

A szubjektumfilozófia megalkotójának ki kell tehát dolgoznia a szubjektum önreflexivitásának formáiban hatékony gyakorlati és alkotó működésmódoknak az alapkategóriáit, és az azok szerveződési módjaiból kiépülő szellemi létszférák artikulálódására levonható következtetéseket. Csakis az ember előtt álló gyakorlati és kreatív potenciál gondolati lehetőségeinek a felmérésével lehet számot adni mind a korábban megalapozott filozófiai értelmezésmód szellemi teljesítőképességéről, mind pedig az ezzel egy időben gondolatilag megalapozott emberi létlehetőségek legvégső (ideális) értelméről. Ezt úgy is értelmezhetnénk, hogy a szubjektumfilozófiában körvonalazott lehetőségek mellett a koncepciónak számot kell adni a kategoriálisan biztosított emberi szabadság legfontosabb motívumairól és iránymutató távlatairól. Böhm úgy igyekszik biztosítani gondolatmenetében a gyakorlati és kreatív létvonatkozások megalapozottságát, hogy az öntét szellemi önkifejtésének szféráit és létfokozatait követi, megállapítva a számukra elméletileg indokoltan tételezhető érzéki, vitális és szellemi ösztönzőket, működésmódokat és eszményi teljesítménymércéket. Az ember valamennyi törekvését egységesen szabályozó szellemi ösztönzők és teljesítménymércék közös megnevezésére Böhmnél, akárcsak közvetlen szellemi elődei és kortásai nagy részénél, az *érték* kategóriája szolgál.

A böhmi értékfogalom kidolgozása feltételezi egyrészt a szellem szabad alkotótevékenységét képviselő (öntudatos) tudatműködések (a gondolkodás, az érzések, az akarat és a képzelet) áttekintését, másrészt pedig az értékelés mérceinek, tudati mechanizmusainak és a nekik megfelelő értékosztályoknak a kidolgozását. Ezért az erre vonatkozó megalapozó gondolatmenet részben a szellemfilozófiának, részben pedig az axiológiának, illetve a sajátos értéktanoknak (a logikai, etikai és esztétikai értékek elméletének) a tárgya. Az axiológia tehát, akárcsak az alapfilozófia és a szellemfilozófia is, a rendszer koherens, ismeretelméleti és fogalmi artikulációját jelenti. Annak a gondolatmenetnek (újabb és újabb problémaköröket és különböző szinteken koherens megoldásokat generáló) folytatása, amely teljes kifejtettségében az ismeretek eredetének kérdéséről

vezeti az olvasót az emberi (szellemi) lét adottságmódjain, illetve szerkezeti és működési alakzatain keresztül az ember valamennyi magatartásának elgondolható motivációihoz és cél-eszményeihez. Ezt a gondolatmenetet Böhm kiválóan összefoglalja az *Axiológia*-ban a normatív tudományok gondolati eredetének szentelt fejezetében:

A szellem, mikor alkot, önmagát valósítja meg s éppen azért nyugalmat nem talál mindaddig, míg teljes (érzéki) kialakulását el nem érte. Először öntudatlanul és önkénytelenül teszi; immanens törvényei szerint fejlődik ki (physiológiai ösztönökben) tagolt egységgé s az érzéki világ térbeliségében mintegy a szinpadot állítja fel, melyen aztán öntudatos munkája lejátsszódik. Önkénytelenül jelentést közöl az érzéki képekkel s ezen önkénytelen alkotásait az Én és Nemén csoportjaiba osztja be. Ennek az önkénytelen alakításnak két határszéle van: az Én, mely eleinte még csak a világ titokzatos mélyeiben rejtőzik –, és mint végső hatási vonala: az érzékiség térbelisége. Eddig az ember, minden ember, öntudatlan művész, s a lélektan kutatja ki azon ontológiai törvényeket, melyek ezen kialakulást szabályozzák. A tudás ezen törvényeket öntudatosakká teszi s a normatív tudományok a lélektant azzal töldják meg, hogy a *projectio* céljává teszik az érték megvalósítását. A normatív (= érték-) tudományok számára ennél fogva az értelmi alkat tökéletessége a vezérlő gondolat (Böhm 1906/2006. 146).

Az *Axiológia* módszerében az *Alapfilozófiára* és a *Szellemfilozófiára* épül ugyan, de a maga részéről szintén megalapozó diszciplína, mégpedig a filozófiai értékdiszciplínák (logika, etika, esztétika) és a szellemtudományok közös alapja. A jellegzetesen axiológiai módszer az értékelés eredetének és jellegének, illetve az értékek státusának ismeretelméleti és értékelméleti elemzése. Az ilyen elemzés böhmi terminussal az ismeret tárgyában (a képben) az objektív tárgyas (ontológiai) jelzők és az alanyi értékjelzők viszonyát vizsgálja. Az értékelés minden esetben egy jelentésnek az alanyi funkciókkal való összevetésében áll. Ily módon, az értékelés során viszonyítási alapként felhasznált funkciók szerint Böhm az érzékiség (a „közvetlen kedvérzet”), az önfenntartás (a „hasznosság”) és az öntudatos szellemiség intuíciója (az „Én minősége”) szerinti értékelésmódokat különbözteti meg (ugyanott 61–62). Az említett értékszempontok szerinti értékelésmódok a *hedonisztikus*, *utilisztikus* és *idealisztikus* értékelés, amelyek tárgyi vonatkozásai az élvezeti értékek, a hasznóértékek és az önértékek egymásra épülő csoportjai. Mivel az értékelés minden esetben alanyi értékjelzők szerint történik, a jelentéstudajdonítás háromféle szempontja, az *én önaffirmációjának minőségi fokozatait* képviseli, az *érző*, az *értő* és az *eszes Ént*. Az ezeknek megfelelő végső *mérték*, amely az értékességről dönt, az alany mindenkor reflexiók szintje (*reflexiófoka*).

Az értékelő reflexiónak nyilvánvalóan nem csupán az értékelés mércéi képezik fontos aspektusát, hanem „a projekció fokai”-nak megfelelő jelentésszférák is. Az említett fokozatok: (1) az öntudat; (2) a „belső sík”; (3) az „érzéki sík”.

Az első esetben az értékelés az értő Én és a jelentés (Énalany és Éntárgy) viszonyában, az értelmi alkat jelentő vonásaiban történik, s ezért *logikai értékelésnek* nevezik (ugyanott 147). Ez képezi a *logika* mint értéktudomány alapját. A második esetben az Én és Nemén (kivetített lép) olyan értékelő viszonyáról van szó, amely a megismerésen túli külső (közös) térben, az „érzéki síkban” *Énmagam* és a *Másén* (Ego–Alter) kölcsönhatásában is meghosszabbodik. Az Énnek ebben az öntudatos viszonyulásában a megismerés (jelentés) mellett az ösztönök, az érzelmek, az akarat és az önelhatározás összefüggései is fontos szerepet játszanak, s ezért „a tudatba felszállott képek jelentését öntudatos visszahatással a külső érzéki síkba projiciálja: *a cselekedetbe*” (ugyanott 148). A legértékesebb projekcióval (azaz önelhatározással külsővé tett) véghezvitt legértékesebb jelentés az *erkölcsi értékelés* formája, ami az *etika* mint az értéktudomány alapja. Az erkölcsi érték az Én benső tökéletességének a kifejezője, amennyiben a cselekedetben nyilvánul meg. Az értékelő reflexió projekciófokainak sorában a harmadik szintet a megismerés és cselekvés koordinált viszonyain felülemelkedett „kiterjesztett szemlélet” *esztétikai értékelése* képezi. Ebben a magasabbrendű szemléletben egyesülnek a *jelentések viszonyai a kölcsönhatások kimeríthetetlen formáival* egy legmagasabb szintű „hézag nélküli összefüggésben”, amiben az Én szabad és nyílt szemmel szemléli egész alkotását. Az ilyen magasabbrendű értékelő szemlélet képezi az *esztétika* mint értéktudomány alapját (ugyanott 150).

A böhmi értékfilozófia itt vázolt szemléletmódja lényeges kérdésekben hasonlít a korabeli filozófiai konstellációban az ő műveivel együtt jelen lévő értékfilozófiák (leginkább az újkantianizmus) szemléletmódjára, és ezért részben osztozik a kortársainak eredményeiben és korlátaiban is. A hasonlóságok és különbségek kiderítéséhez át kell tekintenünk, hogy milyen gondolkodók és alapfelismerések jelentettek szellemi inspirációt a 19. század második felének szellemi konstellációjában Böhm és kortársai (Frege, Windelband, Husserl) számára. Arról van ugyanis szó, hogy az értékprobléma szorosan kötődik Böhm göttingeni tanárának, Rudolf Hermann Lotzénak az érvényességfelfogásához, amely egyaránt fontos szerepet játszott az említett gondolkodók és a fiatal Heidegger filozófiájában.

Az érvényességfogalomnak szentelt filozófiatörténeti kutatás kiderítette, hogy az *érvényesség* (*Geltung*) terminust Lotze *Logikájának* 1874-es második kiadása vezette be a filozófiai terminológiába. Itt fogalmazódik meg egyértelműen az a gondolat, hogy a logikai érvényességet meg kell különböztetni a szubjektív pszichológiai folyamatoktól, megalapozva ezáltal a logika és a pszichológia közötti kategoriális különbséget. Éppen ez az a különbségtétel, amely Böhm, Frege, Windelband és Husserl számára egyaránt fontos érveket kínál a pszichologizmus ellen. Lotze szerint a logikai tartalmak ugyanúgy, ahogy Platon ideái is, önmagukban, a dolgok létezésétől függetlenül érvényesek. A logikai kategoriák az értékkülönbségeken alapulnak, mint amilyen az *igaz* és *hamis*

közötti különbség, amelyek a lelki folyamatok változékonyságától függetlenül mindig önazonosak maradnak.¹¹

A kortárs Lotze-kutatók közül Michele Vagnetti nemcsak az említett érvényességfilozófiai összefüggéseket, hanem azoknak a különféle filozófiaértelmezésekben (pl. a badeni újkantianizmusban és a fenomenológiában) játszott szerepét is kimutatta, jelentősen hozzájárulva ezzel a 20. és 21. század fordulóján Németországban kialakult sajátos filozófiai konstelláció körvonalazásához. Eszerint a lotzei érvényesség (*Geltung*) fogalmát a badeni neokantiánusok (akikhez Böhm is hasonló szellemi tendenciát követett) a logikán túlra is kiterjesztették. Ezáltal olyan elméletet dolgoztak ki, amely – az egyes értékszférák jellegzetességének megfelelő különbségek figyelembevételével – magában foglalja az etikát és az esztétikát is. A fenomenológián belül Vagnetti Lotze hatásának tartja, hogy Husserl a gondolat objektív (irreális) tartalma és a gondolati események (valós) lefolyása közötti különbségtételt tekintette kiindulópontnak a maga *Logikai vizsgálódásaiban*, sőt Husserl mellett Heidegger is, *Újabb logikai kutatások (Neuere Forschungen über Logik)* című művében „alapkönyvként (*Grundbuch*)” hivatkozik Lotze *Logikájára* (vö. Vagnetti 2018. 130).

A kezdeti hasonló kiindulópontok ellenére az újkantianizmus és a fenomenológia irányzatai később lényegesen eltérő irányba fejlesztik tovább az említett lotzei hatásokat. Windelband készséggel elismeri gondolkodásának az érvényesség lotzei fogalmával való szoros kapcsolatát, és az önmagában vett (vagy objektív) érvényesség jelentőségét hangsúlyozza bármely pszichológiailag értelmezett érvényességgel szemben (Windelband 1923. 182–183). A lét és az érvényesség az ő filozófiájában az egymástól teljesen elkülönülő tapasztalati és az értékvalóság különböző értelmezési kereteit jelentik, amelyeknek a gondolkodás formái között megfelel az *ítéletek* és az *értékelések/megítélések* osztálya.

¹¹ Lotzénak az érvényességre vonatkozó alapfelismerése, hogy a létezés (valóság), történés, viszony, fennállás és érvényesség különböző létformák, amelyeket külön-külön kell meghatározni. Megfogalmazása szerint: „Valósnak (wirklich) nevezünk egy dolgot, amely van (ist), ellentétben a másikkal, amely nincs (nicht ist); valós esemény, amely megtörténik vagy megtörtént, ellentétben azzal, ami nem történik meg; valós reláció az, amely fennáll (besteht), szemben azzal, amelyik nem áll fenn; Végül valóban igaznak (wirklich wahr) azt az állítást nevezzük, amely érvényes vagy érvényesnek tartott (gilt), szemben azzal, amelynek érvényessége kétséges. Ez a nyelvhasználat érthető; megmutatja, hogy amikor bármit valóságnak (Wirklichkeit) nevezünk, azt mindig ki szándékszunk jelteni, habár különböző értelemben, attól függően, hogy milyen formákat vesz fel, de amelyek közül egyiket vagy másikat szükségszerűen el kell vállalnia, és amelyek közül egyik sem redukálható a másikra vagy nem foglalható benne a másikkban. [...] Egy állítás valósága azt jelenti, hogy érvényes vagy érvényesnek tartott (gilt), és az ellentéte nem áll fenn.” (Az angol fordítás 2. kiadása alapján idézi Vagnetti 2018. 130; az angol fordítás szöveghelyét lásd Lotze 1884/1887. 499–500; az eredetit lásd Lotze 1874.) Lotze értelmezésében az érvényesség a valóságnak az a sajátos formája, amelyet a gondolati tartalmaknak el kell érniük.

A megítélés/értékelés abban különbözik a „puszta” ítélettől, hogy az előbbi önmaga mértékéül egy alapnormát előfeltételez, s csakis annak a számára van értelme és jelentősége, aki ezt a normát, mint célt elismeri (Windelband 1925. 39). Ily módon Windelband, akárcsak Böhm is, új célt állít a filozófiai vizsgálódás elé, mégpedig az értékelés alapnormáinak a feltárását, vagy másképpen az empirikus tudat ítéletei mögött egy magasabbrendű „általában vett tudat”, a „*normáltudat*” törvényszerűségeinek a tanulmányozását. Ebben az új értelemezésben a filozófia tehát a logikai, etikai és esztétikai megítélés/értékelés mértékének, a *normáltudatnak* a tudománya (ugyanott 51). Ez a windelbandi felfogás nem csupán a normák és temészettörvények jellegzetességeinek a kidolgozásához jelent fontos kiindulópontot, hanem követőjénél, Heinrich Rickertnél a kultúrélet önértékeinek szisztematikus kidolgozásához is. Rickert az immanens történeti kultúrélet értékeit három fő csoportba sorolja: a személyes vagy dologi, az aktív vagy kontemplatív, illetőleg a szociális vagy aszociális főcsoportba. Áttekintésében a művészet és a tudomány javai kontemplatív jellegűek, míg az erkölcsi élet, a politika és a szeretet erotikus értékei a személyes és a társadalmi aktivitás javai közé tartoznak.

A szubjektív és objektív érvényesség lotzei elkülönítésének alap gondolata világosan megjelenik Husserl filozófiájában is, többek között abban a gondolatban is, hogy az értékek – Husserl szerint – noha érzelmi és akarati aktusokban jelentkeznek, az értelmezés számára önálló szférát képeznek (ez az „értékek világa”), amely elvileg független az értékek valóságos létezésétől, illetve „az őket fundáló tárgyak valóságától”. Fenomenológiai értelemben „az értékek másodlagos tárgyak”, és valóságosságukról vagy valótlanságukról kizárólag a nekik alárendelt tárgyak valóságossága vagy valótlansága révén beszélhetünk, amelyek maguk nem értékek (Husserl 2009. 399). Az érték és ismereti (tárgyi) valóság viszonyát Husserl az objektíváló és nem objektíváló aktusok megkülönböztetésével írja le: az értékelő érzelmi és akarati aktusok nem objektíváló aktusok, hanem az objektíváló aktusokon alapulnak. Eszerint az értékelés nem objektíválás, de mind maga az értékelés aktusa, mind pedig annak tárgyi korrelátuma (az érték) objektíváló aktusok kiindulópontjául szolgálhat. Husserl álláspontja szerint az értékelés során, akárcsak a megismerő attitűd esetében a tételezés valamely megjelenőre irányul, de itt maga a megjelenő kezdetben csupán mint átélt jön számításba. Ez azt jelenti, hogy el kell különíteni egymástól a megjelenést a megjelenőtől, illetve a nézetet a legtágabb értelemben vett véleléstől (ugyanott 400). Következésképpen a megismerő észől eltérően, miképpen Husserl rámutat, az értékelő ész önmaga számára is rejtett, és még inkább paradoxon, hogy „az értékelő és gyakorlati ész úgymond néma, és bizonyos módon vak”. „A pusztán értékelő ész nem lát semmit, nem fog fel semmit, nem explikál és nem prédikál semmit” (ugyanott 147).

Az értékelméleti szempont Husserl gondolkodásának transzcendentális fordulata után is fontos aspektusa marad. Az 1920–1924-es *Etikai előadásokban*

Husserl újra felveti az axiológia és az etika viszonyának a kérdését, de itt mindekelőtt a két diszciplínát megalapozó attitűdök különbsége és az erkölcsi alany központi szerepe lesz meghatározó számára. Megfogalmazásában az axiológiai szemlélet az önmagában értékesre, az etikai pedig a kötelességszerűre irányul: „Az axiológiai beállítódással szemben az igazi és kizárólag etikai beállítódást a valódi etikai akarásban vagy az ilyen akarásba történő eleven beleérzésben ismerjük meg eredeti módon (amely beleérzésben úgyszólván behelyezkedünk az etikailag akaróba és mintegy vele akarunk)” (Husserl 2011. 104). Az etikailag valóban értékes akarat tehát nem pusztán az egyedi cselekvés értékére vagy minőségére és nem is az általában normaszűzre irányul, hanem a norma szerinti akaratot meghaladó akarat, amely a cselekvő lehető legjobb életére irányul, mint „a számára abszolút kellő életre” (az én kiemelésem). A norma szerinti akaratot meghaladó akarat gondolata a normában megfogalmazódó pusztán általánossággal szemben kiemeli a személy elkötelezettségének, sajátos értékérzékenységének és kötelességtudatának a szerepét. Nem ennek vagy annak az általános törekvésnek kell tehát megfelelnie, hanem a cselekvő lehető legjobb életének a megteremtését kell előmozdítania.

Ha az itt tárgyalt korszak filozófusaitól eltekintve, a máig eltelt időszakot is figyelembe véve vizsgáljuk az értékproblémát, azt látjuk, hogy az értékfilozófiák visszatérő problémája az értékérzékenység és értékmelegragadás gondolati feltételei és az értékmelegvalósítás társadalmi feltételei közötti kapcsolat és az említett feltételek alapvető különbözősége. Ily módon az értékértelmezés és értékviszony sajátos paradoxon hordozója, ugyanis olyan (szubjektív, illetve objektív) látásmódok egyesítését feltételezi, amelyek kölcsönösen a szemlélet „holt szögébe” utalják egymást. Ez azt jelenti, hogy az értékek egyszerre beteljesedést hordozó, kívánatos emberi állapotok (célok), és ezen célok elérésének (mentális, szociális, gazdasági és kulturális) feltételei.

A klasszikusnak számító filozófiai értékelméletekkel némiképpen párhuzamosan fogalmazódtak meg a modern életmód jellegzetes értékirányultságait leíró szociológiai, közgazdasági, politikatudományi, jogi, kultúrkritikai értékelméletek, amelyek empirikus hátterük és tudatos módszertanuk ellenére olykor többé vagy kevésbé megalapozott normatív szempontokat is megfogalmaztak. Vajon az érték (érték)semleges tudományos fogalom-e, amely bármely történelmi feltételek közepette képes melegragadni az emberi élet lényeges aspektusait, és így voltaképpen képes ellátni az ember önfelzabardító kritikai szemléletének megalapozását? Mi lesz az értéketikai szempontokkal, amennyiben nem az egyetemes ember (lásd Husserlnél „a tökéletes észemberiség”) önértelmezésének állandó vonásait kívánjuk leírni velük, hanem a történelmi ember társadalmi tendenciáinak szemben álló stratégiáit akarjuk melegragadni? Alkalmas-e az értékfogalom arra, hogy társadalmi tendenciák „önkéntét”, beleértve a természet és a társadalom közötti ellentétet is, a kölcsönösség jegyében korlátozó „pluralisztikus” kategóriává váljon?

A szubjektumfilozófiai kiindulóponthoz hasonlóan, amelynek számot kellett adnia a szubjektum létformáinak sokféleségéről, sokféle kontextualizáltságáról, az értékelmélet forrásaként megfogalmazódott jellegzetesen 19–20. századfordulós filozófiai szemlélet értelmét és elméleti teherbírását illetően is felmerül a kérdés, hogy vajon megragadhatók-e az emberek valamennyi törekvései tisztán az érzelmek (affekciók) tendenciáiban, a létfenntartás érdekösszefüggéseinek kategóriáiban vagy tisztán racionális megalapozó és összefüggés-teremtő szempontokban. Felmerül tehát a kérdés, hogy mit fejez ki az értékekben való gondolkodás logikája? Mindenekelőtt azt, hogy az értékfilozófia szubjektuma az értékek mellett saját szubjektív belátásai alapján állást foglaló szubjektum, aki gondolati feltételek és létfeltételek önkényes azonosítása következtében olyanak gondolja el magát, mint aki a szabadság talaján áll. Ezzel a feltevéssel szemben többféle kritikai állásfoglalás fogalmazódott meg. Alaporientációjuk szerint ezek a kritikai elgondolások kifogásolják az érték szempontoknak a létkategóriákkal való radikális szembenállását (lásd Heidegger); az érték-szubjektum szabadsága ön-megalapozásának absztrakt legitimitását (Carl Schmitt jogi érték kritikája); az érték-gondolkodásnak a munkaérték-elmélettel és tőkés gazdasággal való benső összeforrottságát (Robert Kurz és Anselm Jappe politikai-közgazdasági érték kritikája), illetve az értékfilozófiai problémafelvetések rangsoroló szempontjainak az önkényességét, és az önérték szempontjainak elkerülhetetlen antropocentrizmusát bíráló elméletek (Arne Naess és a mélyökológia).

Azt mondhatjuk, hogy ezek az értékkritikai irányzatok a klasszikus axiológia olyan törésvonalai mentén alakultak ki, amelyek azt korábbi (vallásfilozófiai, gazdaságfilozófiai, jogfilozófiai és természetfilozófiai) gondolati módszertani álláspontokhoz kötötték, és amelyek „szuverenitását” az értékelméleti kérdésfelvetés veszélyeztette, illetve értékelméleti újrafogalmazásuk alapvető elméleti érdekeket sértett. Nem világos, hogy milyen ellentétbe ütköztünk ezáltal, vajon az értékek rendszer-, illetve kontextusfüggőségének a problémájába-e, vagy éppenséggel az egyetemes és a sajátos viszonyának régi logikai-metafizikai problémájába, ami talán az értékprobléma területén a lét és jelentésszférákhoz képest sokkal hangsúlyosabban mutatkozik meg. Mindenesetre a gondolatmenetünkben kiemelt szempontunk, a konstellációkutatás értelmében megállapíthatjuk, hogy az értékfilozófiai kérdésfelvetés 19–20. századfordulós konstellációjához hasonló értékfilozófiai problematizálást a 20. és 21. század fordulójának filozófiai konstellációi között nem találunk. Ennek ellenére Böhm filozófiájának axiológiai hangsúlyai a felfogásmódból eredő ellentmondások ellenére, úgy tűnik, hogy nem kevésbé fontossá vagy „meghaladottá” (passzé) tennék, hanem éppen ellenkezőleg, megoldatlan filozófiai problémák és a nekik kijáró érdeklődés középpontjába állítják filozófiáját.

4. Az értelmezés által feltártak filozófiatörténeti értelme

A filozófiát a problémátörténet és annak mai kifejelete felől megközelíteni és ennek távlatában feltárni az egyes korszakok gondolkodói közötti kapcsolatok szálait, egy-egy korra jellemző filozófiai konstellációt, közelebb visz a kérdésfelvetéseiben különböző, ám eltérő formáiban mégis egyfajta „családi hasonlóságot” mutató filozófusi feladatértelmezések megértéséhez. A tudományos, a művészi vagy a vallási öneszméléstől eltérő filozófiai problématudat körvonalazásának és az abból kinövő filozófiai problémakezelések belső összefüggéseinek az átlátásáról van szó. Egyszerűen az önmaga feltételeire visszavezetett, e feltételek problémahelyzeteiben önmagát változatos formákban megalapozó és megalapozásának formáiban önmaga lehetőségeire, távlataira és határait ráeszmélő filozófiai tudásról, a gondolkodó lét eredeti módokon megragadott összefüggéseiről van szó. Mindez még nem jelenti azt, hogy a filozófiának állandó, örök problémahelyzeteket vagy feladatokat kellene tulajdonítanunk, sőt még azt sem, hogy a különböző alkotók megoldásai valamiféle rejtett tendencia szerint közelednének egymáshoz, azonban azt talán igen, hogy a filozófia mindenkori gondolatépítményeinek (elméleteinek) szembe kell nézniük a megalapozás és koherencia strukturális elvárásaival, s ezt bármennyire is különböző szempontok szerint teszük, erőfeszítéseikben lesz valami hasonló. Éppen ezért azt hiszem, hogy ez az értelmezés közel áll Paul Richard Blum filozófiatörténeti álláspontjához, miszerint a filozófiatörténet azt jelenti, mint „[a] filozófia teljesítményét a filozófia történeti teljesítményeiből megérteni” (Blum 2016. 24), azaz filozofálva, a mindenkori inspirációk és problémaértelmezések összefüggéseinek a mélyére hatolva úgy érteni meg a filozófiáknak (a magunkénak is) saját jelenükben végbeműve problémaértelmezéseit, hogy azokba az eredetiség mellett egyszerismind belelátjuk a filozófia múltbeli (és elkövetkező) teljesítményeit is, azok inspiráló vagy provokáló hatását. Mégis úgy gondolom, hogy ehhez nem kell feltétlenül olyan célra irányultságot tulajdonítanunk a filozófiának, amely „szinte elkerülhetetlenül a jelenkori filozófiával lesz azonos”, és az ilyen értelmezés azt sem jelenti, hogy úgy járunk el, mintha problémafelvetéseivel a jelenlegi filozófia mindenkori önálló kiindulópontot jelentene a múlt értelmezéséhez, „mintha a mai léteznék történelme nélkül” (ugyanott 27), sőt, értelmezésünk éppen ennek az elkerülését segíti elő. Kiindulópontunk elfogadása egyszerre biztosítja azt, hogy „a múlt gondolkodóit múltbeliekként, ám egyszerismind gondolkodóként értsék meg, s ne csak elmúltként” (ugyanott 24).

Minden filozófia az azt megalapozó felfogáseredetiség termékenységének mértékében egyszerre „a kontextus és az előtörténet [és hozzátenném, a látásmód új távlatokat nyitó jelentősége] révén nyeri el súlyát”. A megalapozó erőfeszítés valódiságának az igénye nem pusztán egy „a tárgy felfogásának összefüggéseit megteremtő” formális ismeretelméleti-módszertani igény, ami „a fogalomalkotást [Vorstellen] történetietlen módon és pillanatnyilag gondolja

el”. Azonban, noha van rá példa, természetesen nem lenne reális elvárás, hogy a filozófus, mintegy jövőbe tekintő „csalhatatlan” látnokként éppen egy gondolat múlt és jövő között húzódó történeti ívének szükségszerű pontjaként értelmezze (vagy még inkább ilyenként ismerje fel) saját teljesítményét, mint a történelmi létben „szükségképpen” felmerülő kérdés kifejeződését (ugyanott 27).

Amennyiben Böhm életművét a benne tárgyalt filozófiai problémák korabeli összefüggéseiben és e problémák későbbi, illetve mai utóéletének szemszögéből vizsgáljuk, ennek az életműnek olyan jelentőségét láthatjuk meg, amelyről Böhm tényleges recepciója és hatástörténete nem vett tudomást. Az ő recepciója esetében is beigazolódik az a filozófia történetében nem egyedülálló helyzet, hogy a tanítványok és kortársak „közvetlen” recepciója és a filozófiája iránt főképpen ennek alapján kialakuló későbbi értékelés életművét kevésbé számottevő problémák felől, leegyszerűsített és problémátlanul megmerevített előzetes kép szerint értelmezi. Az ilyen kép talán megfelel az újkantianizmus gondolatot szabályszerűségekre visszavezetve igazoló, normatív-megőrző filozófiáfelfogásának, de nem felel meg az értelmezést az új felfedezés lehetőségére alapító, a tudományos kutatás dinamikáját is magában foglaló fenomenológiai filozófia eszményének.

Arra a kérdésre, hogy vajon a gondolatmenetünkben kiemelt problémakörök és azok böhmi tárgyalása milyen viszonyban állnak a filozófia újkantianusok által feltételezett „örök problémáival” (a *philosophia perennisszel*) vagy a filozófia husserli céleszméjével: eljuttatni a filozófiát az „ösalapítástól” a „végső megalapításig” (történetesen éppen a husserli életmű és az annak szellemét folytató fenomenológia által), azt válaszolhatom, hogy választott szemléletmódom, a problémátörténeti szemléletnek a konstellációkutatás felőli újraértelmezése nem örök célok teljesülését hivatott feltárni, hanem egy adott korszak konstellációjában több filozófus esetében közös problémák kidolgozásának eseteit, az egyes teljesítmények jellegzetes különbségeivel együtt és ezek viszonyát korábbi és mai filozófiai problémáink értelmezéséhez. Böhm filozófiájának ilyen szempontú értelmezésével éppen a böhmi gondolkodásmód sajátosságához jutunk el, megismerve ezáltal a 19–20. századforduló jellegzetes kantianus képzetidealizmusát, szubjektumfilozófiáját és axiológiáját, ami közelebb hoz bennünket Lotze, Windelband, Husserl filozófiájához és mai kortárs filozófiai problémáink eredetéhez is.

Irodalom

- Blum, Paul Richard 2016. Válaszok és kérdések. A filozófiai gondolkodás történetiségéről. *Sapientiana*, 9(2016/1). szám. 14–39.
- Böhm Károly 1883/2003. *Az ember és világa. Philosophiai kutatások. I. rész: Dialektika vagy alapphilosophia* Hága, Mikes International.
- Böhm Károly 1906/2006. *Az ember és világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiologia és értéktan.*
- Böhm Károly 1910. *A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata. Ismeretelméleti töredék.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Feyerabend, Paul 1994. A módszer ellen (Részlet). Ford. Surányi László. *Replika*, 13–14. szám. 33–36.
- Feyerabend, Paul 2002. *A módszer ellen.* Ford. Mesterházi Miklós – Turnóczy Gabriella. Budapest, Atlantisz.
- Fichte, Johann Gottlieb 1981a. Kísérlet a tudománytan új kifejtésére. Ford. Endreffy Zoltán. In uő: *Válogatott írások. (Gondolkodók.)* Budapest, Gondolat. 129–145.
- Fichte, Johann Gottlieb 1981b. Második bevezetés a tudománytanba. Ford. Endreffy Zoltán. In uő: *Válogatott írások. (Gondolkodók.)* Budapest, Gondolat. 53–127.
- Frank, Manfred 1998. Szubjektivitás és interszubjektivitás. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 43/4–6. 419–444.
- Gabriel, Gottfried 2002 Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy. In Erich H. Reck (szerk.): *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy.* Oxford – New York, Oxford University Press. 39–51.
- Green, Michael S. 2012. Was Afrikan Spir a Phenomenalist and What Difference Does It Make for Understanding Nietzsche. *Journal of Nietzsche Studies*, 46/2. 152–176.
- Honneth, Axel 1995. Decentered Autonomy. The Subject after the Fall. In Axel Honneth: *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy.* New York, State University of New York Press.
- Honneth, Axel 1997. A decentralizált autonómia. A szubjektivitás kritika morálfilozófiai következményei. In Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből.* Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor Kiadó, 119–130.
- Husserl, Edmund 1914/2009. Leçons sur des questions fondamentales concernant l'éthique et la théorie de la valeur (1914). In: Husserl, Edmund: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908–1914).* Paris, PUF.
- Husserl, Edmund 1973. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen.* Szerkesztette Walter Biemel. (*Husserliana*, II). Hága, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések.* Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2011. *Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára.* Ford. Varga Péter András. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület. 101–112.
- Kinzel, Katherina 2016. Wilhelm Windelband and the problem of relativism. *British Journal for the History of Philosophy*, 25/1. 1–24.
- Lotze, Hermann 1874. *Logik: Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen.* Leipzig, Hirzel. Újabb kiadás Georg Misch szerkesztésében és bevezetőjével: Leipzig, Meiner. 1912.

- Lotze, Hermann 1884/1887. *Logic: In three books: of Thought, of Investigation, and of Knowledge (1874)*. Szerk. és ford. B. Bosanquet. Oxford, Clarendon Press.
- Marder, Michael 2012. The pulse of Phenomenology. *Parrhesia*, 14. szám. 16–22.
- Mulsow, Martin 2005. Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung. In Martin Mulsow und Marcello Stamm (szerk.): *Konstellationsforschung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 74–97.
- Salaquarda, Jörg 1978. Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien*, 7/1. 236–253.
- Schnädelbach, Herbert 2013. Az én és az én. Ford. Weiss János. *Passim*, 15/1. 21–31.
- Staiti, Andrea 2014. *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit, and Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 2021. Az ismeretelmélet meghaladása. Ford. Paár Tamás. *Acta Pintériana*, 7. szám. 109–125.
- Tugendhat, Ernst 1975. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Ullmann Tamás 2016. A tudattalan modelljei. Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok. *Magyar Filozófiai Szemle*, 60/1. 9–30.
- Ullmann Tamás 2020. A transzcendentális szubjektum genealógiája. *Többllet*, 12/1. 5–29.
- Ungvári Zrínyi Imre 2002. *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája. (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, 6.)* Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia kiadó
- Vagnetti, Michele 2018. The Logik by Rudolf Hermann Lotze: the concept of *Geltung*. *Philosophical Readings*, 10/2. 129–137.
- Varga, Peter Andras 2013. The Missing Chapter From the Logical Investigations Husserl on Lotze's Formal and Real Significance of Logical Laws. *Husserl Studies*, 29/3. 181–209.
- Varga Péter András 2018. *A fenomenológia keletkezéstörténete mint filozófiai probléma*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet.
- Vecsey Zoltán 2000. Tágasság és határ. A szubjektív perspektíva. *Pro Philosophia Füzetek*, 23(3). szám. 95–104.
- Volpi, Franco 1993. Heidegger Marburgban: a vita Husserlral. *Athenaeum*, 2/1. 120–144. (Fenomenológia és/vagy egzisztenciafilozófia című tematikus szám.)
- Windelband, Wilhelm 1923. *An Introduction to Philosophy*. London, T. Fisher Unwin Ltd.
- Windelband, Vilmos 1925. Mi a filozófia? Ford. Szemere Samu. In uő: *Preludiumok*. Budapest, Franklin-Társulat.
- Zuh Deodáth: *A kontinentális filozófia kezdetei. Esettanulmány a korai Edmund Husserl-ről*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság. 2013.

SZABADOS BETTINA

Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet

Lukács kultúrafogalmáról – még egyszer*

„Olyan korról áll szemben, amely elvesztette az eleven kultúra iránt való érzékét, mely pusztán gyakorlati tudományos kérdések iránt viseltetik érdeklődéssel, mely ezért felületes, anarchisztikus és egység nélküli. [...] De a filozófia nem érheti be azzal, hogy eleven lelkiismerete legyen a kornak [...]” (IM 554) – az alábbi gondolatot Lukács György írta le még 1911-ben, elsősorban a német filozófiával és Leopold Ziegler német filozófus törekvéseivel kapcsolatban, azonban a határozott kijelentés nemcsak a filozófiával, hanem egy egész korszakkal szemben fogalmazott meg követelést. Ugyanennek az alapgondolatnak egy másik változata a Wilhelm Dilthey-ről írt nekrológban is visszaköszön (IM 552–553): a múlt évszázad e jelentős gondolkodója még egy eleven és gazdag kultúra élményét tapasztalhatta meg – írja Lukács –, ahol a filozófiát, költészetet, művészetet és azok pszichológiáját még át- és megélték, nem csak tanulmányozták. Ennek a kultúrának az élményéből kinöve Dilthey azonban mégsem lett nagy rendszerépítő, aki felépíti az „új világot, a »szellemi« tudományok világát” (IM. 553) a természettudományos világnézet filozófiai ürességével szemben. A lukácsi ítélet ennél fogva kimondatott Dilthey felett: az utolsó nagystílusú német esszéistaként emlékezhetünk rá, de a nagy filozófust már életében eltemettük (ugyanott).

Az idézett szövegrészletek *A szellem* című folyóirat második és egyben utolsó számában jelentek meg (Lukács 1911a. 255; 1911b. 253), azonban a bennük kifejtett alapgondolat az ifjúkori alkotóperiódus egyik jellegzetessége és visszatérő problémája is egyben. A Leopold Zieglerről szóló rövid recenzióban Lukács úgy jellemzi korát, mint ami elveszítette kapcsolatát az eleven kultúrával, míg a Dilthey-nekrológban a filozófus feladataként a metafizikai rendszerépítést írja elő, amely mintegy hídként a kultúra eleven és gazdag élményéhez vezetne. Már Lukács legkorábbi irodalomelméleti és esztétikai írásaiban is feltűnnek tehát bizonyos centrális problémák: ilyen például a kultúra lehetőségének kérdése,

* A tanulmány az Osztrák–Magyar Akció Alapítvány és az Österreichischer Austauschdienst (OeAD) Ernst Mach ösztöndíjának keretében készült.

a filozófus feladata, az esszéista közvetítő szerepe, a művészet és élet viszonya vagy a formaprobléma. Ezekre a központi kérdésekre már *A lélek és a formák* esszégyűjtemény 1910 előtt írt darabjaiban¹ is rálelhetünk, azonban a leghangúlyosabban az 1910-es évek műveiben jut kifejezésre. Az egykori Budapesti Iskola-tag, Márkus György úgy érvelt, hogy az itt felsorolt és a művekben rendszeresen visszatérő problémák egy bizonyos középpont körül keringenek, amely kontinuitást mutat fel nemcsak Lukács korai írásaiban, de későbbi, marxista műveiben is (Márkus 1997). Azaz, a problémafelvetések módjában a válaszok ellentmondásosságának ellenére is valamiféle azonosság ismerhető fel, ennél fogva Márkus azt mondja Lukács sokat idézett tételét² továbbgondolva, hogy „a *kultúra* volt [...] életének »egyetlen« gondolata” (Márkus 1997. 235). A fiatalkori írásokként aposztrofált művekben³ a művészet helyét és funkcióját érintő elemzések felszíne alatt, Márkus hipotézisét megerősítve, valóban a kultúra egysége kerül a középpontba. Már Lukács 1910-es *Esztétikai kultúra* című szövegében a későbbi művekben továbbgyűrűző alapprobléma gyökereire ismerhetünk rá: a 19. századtól kezdve a kultúrát Lukács esztétikai kultúraként jellemzi, mely már nem törekszik egy egység létrehozására, hanem megelégszik a hangulatok ábrázolásával. A kultúra azonban nem (lehet) centrum nélküli és állandóan változó hangulatok összessége; Lukács szerint a kultúra valójában nem más, mint „az élet egysége; az egység életet fokozó, életet gazdagító ereje” (IM 422). Ez a lukácsi kultúra-definíció azonban korántsem egy technikai, gazdasági előrelépésre vonatkozik, mely jobb életkörülményeket ígér, és ami akár elő is segítheti a kulturális javak szélesebb tömegekhez való eljutását: a technikai, gazdasági fejlődés is csak a kultúra egysége felé vezető út, de nem jelenti magát a kultúrát. A kultúra az, amely értelmet és értéket ad az életnek, az élet zavarosságát és kakofóniáját értelmes totalitásba, egységbe sűríti. A 19. századtól kezdve a kultúra ezzel szemben a középpontra, állandóságra és mélyértelműsége való törekvés helyett megelégedett az élménylehetőségek nyújtotta hangulattal. A művészet kiváltotta hangulatot, vagy pontosabban megfogalmazva, a művészeti élmény hangulatát kiterjesztette a kultúra egészére, miáltal megvalósult az esztétikai kultúra, ahol minden művészet egyenrangú, és minden csak az átélése pillanatában mutatkozik meg számunkra (IM 424). Nem nehéz felismernünk ebben a gondolatban az impresszionista világnézet, esztétika és filozófia kriti-

¹ 1908-ban a *Nyugat* 14. számában a Rudolf Kassner-esszé (Lukács, 1908a), a 19. számában a Stefan George-esszé jelent meg (Lukács, 1908b).

² Lukács Popper Leó halála kapcsán írt nekrológiájában fogalmazza meg azt az utókor által rá is sokat vonatkoztatott tételt, miszerint „[m]inden jelentős embernek csak egy gondolata van; sőt kérdéses, vajon a gondolatnak lehet-e egyáltalán többes száma [...]” (IM 560).

³ Az 1906-ban jogból, majd 1909-ban bölcsészettudományból doktoráló Lukács az 1910-es évekre korántsem számít már pályakezdőnek.

káját, amellyel szemben Lukács *Az utak elváltak* című kritikájában fejezte ki a legélesebben értékválasztását. A *Nyolcak*, pontosabban Kernstok Károly első kiállítása alkalmából tartott előadásában Lukács az impresszionizmust úgy jellemezte, mely a dolgok lényegének és az állandóság keresése helyett mindent elfogadó és felolvasztó folyamatot hozott létre, ahol az én elvesztette körvonalait, egybemosódott a világgal, így a határok és „a tények elvesztésével elvesztek az értékek is” (IM 281–282). Az impresszionizmus mellett a szellemi élet pluralizmusa, többértelműsége és a liberális szemlélet okozta szubjektívizmus és individualizmus ellen is kemény kritikát fogalmazott meg Lukács korai cikkeiben (Kenyeres 2017), míg a filozófiának pozitívizmusba hajlását, a tisztán filozófiai problémák metafizikai megoldásától való elfordulását rója fel. A fiatal Lukács tehát korának vélt vagy valós értékvesztése ellen fellépve az abszolútum elsőbbségét hirdette, és az értékteremtést választotta, de a kultúra egysége felé tartó útkeresése természetesen korántsem egyedülálló törekvés volt.

A századfordulóra a kelet- és közép-európai filozófiában szintén felfedezhetünk egy fordulatot, amely nem haladásként értelmezte a kor gazdasági, technikai és társadalmi változásai által befolyásolt szellemi mozgást. A modernitás Közép- és Kelet-Európa országaiban nem szerves folyamatként váltotta fel a tradíciók világát, hanem ugrásszerűen jelentkezett (Vajda 1993. 151–152) distanciákat, töréspontokat hozva ezáltal létre. A Monarchia részeként Magyarország mindig is Nyugat és Kelet között ingázott, vagy ahogy Ady Endre *Ismeretlen Korvin-Kódex margójára* című szövegében összefoglalta: „Komp-ország, Komp-ország, Komp-ország: legképességesebb álmaiban is csak mászkált két part között: Kelettől Nyugatig, de szívesebben vissza” (Ady 1905/1968). A századfordulóra a fejlődést is elősegítő konszolidáció időszakát belpolitikai válság váltotta fel Magyarországon, melyet tovább súlyosbítottak a gazdasági és társadalmi ellentétek (Földényi F. 1980. 18–22): a fél-feudális állapotban megragadt ország társadalmi problémái továbbgyűrűztek a kultúrába, így a fiatal Lukács az élet egységének felbomlásában párhuzamosan a kultúra egységének válságát ismerhette fel. Ahogy későbbi, 1915-re⁴ datálható *A regény elmélete* című művének bevezetőjében írja, az Odakint és Odabent széthasadt, és ennek a széthasítotttságnak a tünetévé vált a filozófia, amely a korábbi egységhez vezető utat keresi (RE 1975). A kortünetre reagálva tehát a szellemi tudományokban is a hanyatlás gondolata kerül előtérbe, és különböző válaszkísérletek születnek a fel- és megoldására. A kontinentális filozófiában a megoldáskísérletek három irányát különböztethetjük meg Vajda Mihály szerint (Vajda 1993. 152–153): az első, amely a kontingencia sokkélményét látszatként fogja fel, és e mögött a látszat mögött valami szilárd és biztos struktúrát remél. Idesorolhatjuk Husserl filozófiáját, amelynek leegyszerűsített „Vissza a dolgokhoz!” jelszava is meg-

⁴Lásd Lukács Paul Ernstnek írt levelét 1915. április 14-én (LGYL 590–591).

előlegezi, hogy egy tudományosan megalapozott filozófia megoldást kínálhatna korának válságtudatára. A kontingencia látszatként való felfogásának magvát megtalálhatjuk még a fiatal Lukács 1915–1916 előtti szövegeiben: a kultúra váltságát ekkor még *egzisztenciális-ontológiai*⁵ szempontból megközelítő Lukács *A lélek és a formák* esszégyűjteményéről azt írja Margarete von Bendemannak, hogy a metafizikai lényeg elérhető és elérendő cél számára:

A végső, feloldhatatlan lezárás hiánya a kétségbeesés a könyvben, de – legalábbis ma úgy érzem – a távolban néhányszor mégiscsak feltűnik. Ön ezt a célt elérhetetlenként fogja fel és elérhetetlenségét történetfilozófiai „faktum”-ként, korunk jellemzőjeként. Előttem [...] a cél feltétlenül elérhetőként és elérendőként állt. Ha mégsem érném el, ez nem olyan „faktum” volna, amelyikből következtetéseket lehetne levonni a metafizikai érzés lényegére vonatkozóan, hanem ítélet rólam (és csak rólam), a filozófiához való el nem hivatottságról (Lukács György levele Margarete von Bendemannhoz 1912. szeptember 25-én, lásd LGYL 501).⁶

Lukács 1915–1916 előtt a kontingenciára adott első válaszában tehát még a filozófusi magatartással szembeni követelés individuális síkon való megvalósíthatóságát hangsúlyozza: *Levél a „kísérlet”-ről* című esszéjében nem csak előrevetíti a forma lehetőségét, de a filozófusnak mintegy messiási szerepet szán, aki széttöri a formák világát, és megteremti a vágyott egységességet (LÉF 30). A megváltást és a forma fogalmát gondolja majd tovább Lukács *Esztétikai kultúra* című szövegében, amelyet a kontingenciára adott második válaszkísérleteként értelmezhetünk. Az *Esztétikai kultúra* című cikkben a kontingencia elfogadása és megváltozhatatlanságába való beletörődése jelenik meg, melyet (ekkor még!) a szocializmusban rejlő megváltói ígéret sem képes feloldani (IM 428). A proletárság, a szocializmus forradalma látszólag képes lehetne arra, hogy az eluralkodó közönyt megelégetve fellázadjon korának esztéticizmusa ellen. A művészetellenes élethangulat a korai kereszténység művészetüldözéséhez hasonlóan csak megerősítené és újjáteremtené a valódi kultúrát, azonban Lukács ekkor még úgy látja, hogy a szocializmusból hiányzik a messianisztikus küldetésstudat: „A szocializmusnak, úgy látszik, nincsen meg az egész lelket betöltő, vallásos ereje, amely megvolt a primitív kereszténységben” (ugyanott). Paradoxonnak tűnhet Lukács művészetellenessége, és már ebben a szövegében is felfedezhetjük a művészet luciferizmusának gondolatát, amely harmóniát és beteljesedést ígér az ember tényleges megváltása előtt. A korai kereszténység művészetellenességének hatása alatt olyan művek születhettek, amelyek vallásos erejűek voltak, és

⁵ Márkus György metafizikai-egzisztenciális és történelmi analízis állandó váltakozására mutat rá Lukács fiatalkori műveiben (lásd Márkus 1997. 236).

⁶ Idézi még Vajda Mihály (lásd Vajda 1993. 152).

hangulatiság kiváltása helyett az abszolútum kifejezésére törekedtek,⁷ azonban, és itt Lukács ismét visszatér korának kultúrkritikájához, a művészet mindig csak előfutára és következménye a kultúráknak, nem teremtője és alakítója. Így a művészet mint a kultúra produktuma nem képes megteremteni a kultúra egységét, hiába a romantika világmegváltó zseni- és művészszemlélete. A kígyó saját farkába harap: a gondolati kör kiindulópontja egybeesik végpontjával, hiszen a fennálló kor kultúrájának vágyott egysége elérhetetlen – a válság kezelhetetlen kortünet. Ez a kortünet gyűrűzik tovább a szellemi életbe, az ember lelki életébe, amelynek az elértéktelenedéssel szemben értékteremtéssel kellene fellépnie, azonban – Lukács pesszimista konklúziót fogalmaz meg – „[n]incs az a zseni, aki ennek a vas-kényszerűségét megingathatná; nincs az az egyéni kultúra, amely szociálisat, az a belső, amely külsőt teremthetne” (i. m. 432). A külső és belső élet disszonanciájának feloldhatatlanságával Lukács látszólag zsákutcába jutott, de az esszé mégis a feloldozás gondolatával zárul: hiszen a nyomorból, „szegénységünkől és korlátozottságunkból születik a megváltás” (IM 561). Lukács az individuális megváltás felé fordul, és az általános értékvesztéssel szemben az egyéni értékteremtést hangsúlyozza, mely a művészet formateremtése által valósulhat meg. A polgári kultúra a művészetet lekorlátozza az esztéticizmusra, és állandóan változó hangulatiságát kiterjeszti az élet egészére a lényegkeresés és abszolútumra törekvés helyett, azonban, Lukács szerint, a művészet lényege valójában a formálásban rejlik. A művészet azáltal, hogy a formálásra, megformáltságra törekszik, az élet zavarosságát formálja értelmes egységgé, totalitássá.

A művészet lényege a formálás, ellentállások leküzdése, ellenséges erők igába törése, egységet teremtés minden széthúzóból, egymásnak addig és rajta kívül örökre mélyen idegenből. A formálás: az utolsó ítélet a dolgok felett; olyan utolsó ítélet, amely megvált minden megválthatót és isteni erőszakkal kényszeríti rá mindenre a megváltást. A forma: egy adott helyzet adott lehetőségei között a maximális erő kifejtés; ez az igazi etikája a formáknak (IM 434).

A *következetes*⁸ esztéták feladata, hogy a művészet hangulatisága helyett a művészeti megformálásban keressék a megoldást, és annak formateremtését saját belső életükre is alkalmazzák. A lélek megformálása az esztétikai kultúra lé-

⁷ Schelling 1802–1803-ban és 1804–1805-ben tartott művészetfilozófiai előadásainak (*Philosophie der Kunst*) hatását felfedezhetjük a fiatal Lukács művészetfilozófiájában (magyarul lásd Schelling 1991).

⁸ Lukács az esztétának és esztétikai kultúrának azt a típusát kritizálja *Esztétika kultúra* című szövegében, mely az abszolútumra törekvés és a lényegkeresés helyett megelégszik az élménnyel, és amely nem tesz különbséget (művészeti) értékek között, mivel mindent egyenértékűként szemlél (vö. IM 422–437).

nyege, célja és feladata. A lélek, azaz az ember lelki életének megformálásán keresztül valósul meg az érték- és lényegteremtés, mely ezáltal megváltást kínál az élet zavarosságából. Az 1910-es *Esztétikai kultúra* című szövegében Lukács tehát a művészet formateremtését tekinti annak a biztos alapnak, amelynek talaján állva az *egyéni megváltás* megvalósulhat. Azonban az egyéni megváltás még nem a kultúra egészének megváltása: Lukács második, kontingenciára adott kísérlete hiába az egyén formálásában keresi a lehetőséget, az nem ad megoldást a kultúra problémájára, a kultúra válsága továbbra is fennáll, hiszen a vágyott egység elérhetetlen.

Az egyéni megváltás gondolata fordul át az 1910-es évek későbbi írásaiban, pontosabban az 1915–1916-os *A regény elmélete* című művében, egy történetfilozófiai belátásba. A kontingenciára adott lehetséges választípusok közül a harmadikat úgy jellemezhetnénk, mint annak az elfogadását, hogy a kontingencia léte a kor hanyatlásának, dekadenciájának a jele (Vajda 1993. 152). A kontingencia ilyen irányú felfogása már nem egy belső probléma feloldhatatlanságát jelzi; ha a kontingencia a kor dekadenciája, egy történelmi válság, akkor meghaladható, és harcolni lehet és kell ellene (ugyanott). A harc elfogadása fedezhető fel Lukács 1919-es *A kultúra tényleges birtokbavétele* című cikkében, amely már nem a (filozófiai) teóriában keresi a kiutat, hanem gyakorlati – más szóval politikai – megoldást sürget. Az ekkor már marxizmus mellett elköteleződött és a Kommunisták Magyarországi Pártjához csatlakozó Lukács a kultúrát a társadalmi fejlődés elmélete felől közelíti meg, és a kultúra társadalmi, gazdasági előfeltételeinek megteremtését a kapitalista világrend meghaladásában látja (Lukács 1919/1987b). A kultúra hanyatlása csak a fennálló kapitalista berendezkedés kortünete, mely megszüntethető a társadalom gazdasági átalakulásával. A magyarországi proletárdiktatúra 133 napja alatt a gazdasági átalakulás lehetőségei adótnak tűntek, a tényleges társadalmi átalakulást, azaz az osztálykülönbségek megszüntetését azonban csak a kultúra birtokbavételével lehet elérni, érvel Lukács (Lukács 1919/1987a. 111). Noha a hatalom és kultúra intézményei a Tanácsköztársaság fennhatósága alá kerültek, a kulturális javak és a kulturális alkotások által nyújtott értékek még nem váltak a proletariátus sajátosságává, „belső tulajdonává” (i. m. 112). Míg az eleven kultúrához való visszatérés lehetőségét az 1915–1916 előtti szövegekben elméleti síkon akarja feloldani Lukács, ezáltal jutva el a lélek megformálásához és az egyéni megváltás gondolatához, addig a marxizmus melletti elköteleződés utáni szövegek már a társadalom egészére terjesztik ki a megváltás gyakorlati gondolatát. Lukács egyrészt a politikai hatalomátvétel által gazdasági átalakulást sürget, másrészt a nevelésen keresztül szeretné megszüntetni a kultúra elszigeteltségét. A proletariátus kulturális nevelése és a kulturális értékek megismertetése elősegítené, hogy a kultúra ismét eleven módon jelenjen meg a társadalomban.

A Lukács által korának válságtudatára adott válaszok, ahogy korábban erre már utaltunk is, olyan szempontból nem voltak példa nélküliek, hogy a közép-

és kelet-európai, főként a német filozófiában hasonló kísérletek születtek. Lukács filozófiájában mégis egyedülálló, ahogy a megoldási kísérletek különböző irányait feldolgozta fiatalkori műveiben, sőt, sokszor az adott művön belül is polemizált. Ezek a megoldási kísérletek ugyanakkor nem maradnak meg a teória szintjén: gyakorlati feloldásuk etikai kulcskérdéssé válik, létrehozva ezzel egy – a különböző irodalmi művekben⁹ is sokszor pellengérré állított – filozófusi magatartást. Meglátásom szerint ez a filozófusi magatartás nem szűkíthető le csak a (nyugati) marxista hagyomány által implikált identitásra, mivel már az 1918 előtt írt szövegekben is kirajzolódik egy erőteljes személyiségetika, amelyre kétséget kizáróan hatással lesz a marxizmus melletti döntés, ugyanakkor Lukács filozófusi magatartása műveitől és filozófiai meggyőződésétől függetlenül önálló etikaként is hatni kezd. Ezt az álláspontot megtalálhatjuk nemcsak Heller Ágnesnél (Heller, 1999), de Eörsi Istvánnál is:

Régóta távolodom Lukácstól, politikailag és esztétikailag, pontosabban: az úgynevezett létező szocializmus és a modern művészet megítélésében, szeretetem és bámulatam azonban nemhogy csökken, inkább még növekszik is az időben. Ezt az ellentmondást a magam számára egy hipotézissel oldom fel. Eszerint a jelentős filozófus, a költőhöz hasonlóan, életművén kívül, vagy inkább ennek közvetítésével egy típus is létrehoz, a saját hétköznapi énjéből, és ez a típus az emberek értékskálájába behatolva olykor fontosabbá válhat a megírt műveknél is. [...] Ebben különbözik (egyebek közt) a nagy filozófia a manapság uralkodó szakfilozófiáktól. A rész kutatások munkásai gazdagíthatják ugyan szakterületüket, de a rész, amelyben elmélyütnék, nem fogadhat magába egy teljes világot (Eörsi 1993. 40).

Az *Életrajz magnószalagon* című interjút Lukács azzal a narratívát előre meghatározó felütéssel kezdi, hogy fejlődése nagyon lépésszerű,¹⁰ így 1918–1919 fordulóján a forradalom *gyakorlati* vállalása (és egy életen át kitaró párhúsége) egyértelmű konklúziója volt gondolati evolúciójának. Ez a narratíva azonban több szálból tevődik össze, és a szöveget¹¹ szétszalazva csomókat, visszafejtést, sőt korrigálást is felfedezhetünk: az egyik ilyen szál, amelyet visszakövethe-

⁹ Lásd Szabados 2020.

¹⁰ „Én úgy látom, hogy az én fejlődésem nagyon lépésszerű, és azt hiszem, ha megcsinálja az ember, akkor jobb időrendben csinálni, annyira összefüggnek egymással az életrajzomban a dolgok. Így hát tulajdonképpen ott kell kezdeni, ahol kezdődik” (ÉM 88).

¹¹ A szöveg hasonlatát Lukács is felhasználja *A tragédia metafizikája* című szövegében: „De mégis nagyon rejtve rend e világban, valami kompozíció zavaros egymásba-fonódásában, vonalaiban. De olyan definiálhatatlan e kompozíció, mint valamely szöveg vagy tánc: lehetetlenségnek látszik értelmét megfajteni, de még lehetetlenebb lemondani magyarázásáról. Úgy tetszik, mintha e vonalak borzas szövevénye egyetlen szóra várakozna csak, hogy világos és egyértelműen érthető legyen. És mintha e szó mindig nyelvünk hegyén volna – és mégis soha senki e szót még ki nem mondta” (IM 510).

tünk, Lukács fiatalkori filozófiájáig nyúlik vissza, melynek mintázatát és színét etikai dilemmáinak sokszínűsége adja. Lukácsra életének egy pontján jelentős hatást gyakorló Ernst Bloch *Geist der Utopie* című művében a morál abszolút zsenijeként jellemzi őt (*das absolute Genie der Moral*, Bloch 1918. 347): a fiatal Lukács az eleven kultúrához való visszatérést, ahogy *Esztétikai kultúra* című szövege kapcsán is már tárgyaltuk, az 1910-es évek elején még a lélek megformálásában látta. A lélek formálása azonban nemcsak elméleti kihívás volt számára, hanem egyszersmind egy ontológiai és etikai követelés is önmagával szemben, melynek tétje nem kevesebb, mint maga a megváltás. A megváltás lehetőségfeltételének megteremtéséhez azonban csak a cselekvésen (műteremtésen) keresztül lehet eljutni: ez a formálás szükségképpen áldozattal jár, melynek vállalására az 1910–1911 környékén vezetett *Naplója* alapján Lukács még nem volt képes.

A részben magyarul, részben németül írt *Napló*ban nemcsak az élettörténeti válság kiváltotta megrendülés jelenik meg, hanem egy törekvés is arra, hogy önmagát a döntésre és ezáltal a cselekvésre való képtelenségtől megszabadítsa. Az eleven kultúrától (azaz az élet egységétől) való elszakadás a lényegtől, az abszolútumtól való elszakadást is jelentette a fiatal Lukács számára, ahol magasság és mélység, az élet perspektivikussága megszűnt, és minden csak hangulatiság, ízlés és kedv kérdése. Fiatalkori kultúrkritikájában ezt nevezi a permanenssé vált tragédia állapotának (IM 422–438), az élet egységétől való elszakadás tragédiájának, ahol minden lehetséges és mindent szabad, éppen ezért lényeg nélküli.¹² Állandósul a várakozás stádiuma, amely csak reménykedik a megváltásban vagy az utolsó ítéletben, de tenni érte képtelen: így gondolatainak súlya „megmérettetett és könnyűnek találtatott” (Dán5). Lukács filozófiájának kudarca, hogy a frivolitás lebegő állapotából nem tudja döntésre szánni magát, így a megváltás továbbra is csak elméleti kérdés marad, és nem gyakorlati lehetőség. Ha a megváltás elérhetetlen, hogyan teremthető meg akkor mégis a realitás az élet zavarosságából? – a *Napló* bejegyzései főként e körül a központi kérdés körül keringenek, hiszen az élet lényegnélkülisége, súlytalan állapota továbbra is elfogadhatatlan: „Egy egyszer ránk kényszerült tudást nem lehet soha többé eltüntetni életünkől, ha ezerszer termékenyebb, gazdagabb és ragyogóbb volt is a nem-tudásunk állapota” (IM 431). Lukács döntésre való képtelensége mögött meghúzódó dilemma abban áll, hogy ha a megváltás a formákon túli világ, a tiszta közvetlenség megvalósulása, akkor a műteremtés, azaz a formába merevítés, adekvát közvetítési mód-e a megváltás elérésére (Hévízi 1998. 118)? Vajon szükséges-e már a közvetítés módjának is előlegezni a megváltás világának viszonyait, vagy pedig ez a közvetítés „mindenekelőtt a köznapi élettől való radikális elszakadásra összpontosítsa erejét, amivel a megváltás előfelté-

¹² Heller Ágnes a fiatal Lukács kapcsán utal rá, hogy minden személyiségetika egyben valamiféle kultúrakritika is (Heller 1999. 185).

telét biztosítja” (ugyanott)? A dilemma végül a *Napló* utolsó bejegyzéseiben bizonyos nyugvópontra jut (CV 451–453): az öngyilkosság lesz az a lényeg nélküli élettől való radikális elszakadás, amely realitásteremtő erővel bír.¹³ Az öngyilkosság azonban végül csak elméleti síkon következik be Lukács *A lelki szegénységről* című írásában, ami – a *Napló*hoz hasonlóan – a kerülő út etikájának gondolatával zárul: „És minden a régi kérdéshez vezet vissza: hogyan lehetek filozófus? Vagyis: mivel ember létemre soha nem kerülhetek ki az etikus szférából – hogyan ábrázolhatom a magasabb rendűt?” (CV 453).

Ez az erős belső, intellektuális kényszer az, amely az elvi dilemmák világából kitörni szeretne, és a gondolatnak teremtő erőt adni, teszi Lukácsot Eörsi István megfogalmazásában „típussá”. Kétségtelen, hogy filozófiája mellett, filozófiáján túl Lukács személye, magatartása, továbbá személyes dilemmái és döntései ugyanannyira a (filozófiatörténeti) diskurzus tárgyai, mint művei. Heller Ágnes, ha nem is direkt módon, de egy portrét vázol fel Lukács személyiségéről, aminek középpontjába az emberi felelősség kérdését helyezi: e szerint a személyiségetika annak a kifejezése, hogy erkölcsileg felelősek vagyunk önmagunkért és társainkért, és ezt a felelősséget vállalnunk kell, azonban ehhez semmilyen kapaszkodó, létra, Heller kifejezésével élve, *mankó* nincs biztosítva számunkra (Heller 1999. 14). A modern kor embere támaszkodhat az általános etikára és az erkölcsfilozófiára döntései, cselekedetei helyességét illetően, azonban a személyiségetika esetében egy individuum nem paradigmaticus, megismételhetetlen és egyedi választásáról van szó. Noha ez az egyedi választás, vagy ahogy Heller nevezi, alapvető ugrás, nem csak a személyiségetika sajátja, hanem a morálfilozófiáé is, ahol az alapvető ugrás minden azt követő ugrás erkölcsi jelentését meghatározza. A morálfilozófiában ez az alapvető ugrás önmagunk mint tisztességes személyek egzisztenciális választása. Heller szerint csak ez után az alapvető ugrás után tehető fel a kérdés: „Mit tegyek, hogy helyesen cselekedjem?” (ugyanott). Noha a tisztességes ember választása is egyedi választás, hiszen önmagát választja tisztességesnek, és dönt tulajdon jellemét illetően, azonban alapvető döntése, tehát az, hogy tisztességesnek választotta magát, meghatározza későbbi döntéseit, melyek így már a tisztesség általános egzisztenciális magatartását példázzák. Ezzel szemben a személyiségetika képviselője önmagát választja olyannak, amilyen, így az individuumnak ebből az egyedi választásából nem vonható le általános következtetés. A „Mit tegyek, hogy helyesen cselekedjem?” kérdés esetében a személyiségetika képviselője saját rendhagyó jelleméből fakadóan hozza meg döntéseit, ekkor az interszubbjektivitás, a Másik álláspontjára helyezkedik, és annak szük-

¹³ Lásd „Most látom magamban a »lukácsit«: a magam számára azonban életképtelenségnek látom; mert semmiképp nem bírom elviselni a lényegtelen életet, és most azért élek még, mert ezt mégsem adtam fel teljesen. Vagy? Vagy teljesen »Lukács« vagyok, és akkor itt – számomra ma nem tudatos módon – meg fogom kerülni a realitást? Mert az öngyilkosság realitás. Sőt, az egyetlen, számomra elérhető realitás” (CV 451).

ségelei, vágyai, értékei, normái és elvárásai alapján határoz (i. m. 20). A döntésben nem segíti a racionalitás, sem a tapasztalat, a következmények nem tudhatók előre, a gondolkodás, az orientatív erkölcsi elvek és az erény normái lehetnek csak jelzőfények. Heller érvelése szerint egy személyiségetikát megtestesítő ember önmagát nem tisztességes embernek választotta, „hanem például politikusnak, tábornoknak, filozófusnak vagy költőnek, vagy egyszerűen az önteremtés zsenijének (ugyanott). Heller idézett megállapítása látszólag ellentmond korábbi fejtegetéseinek, hiszen ha elfogadjuk, hogy a személyiségetikák képviselői mind rendhagyó és nem paradigmaticus döntések mentén alakították önmagukat és döntéseiket, akkor ezt a belátást nem vonatkoztathatjuk általános érvényűen a politikusra, filozófusra és költőre, mert éppen a személyiségetika egyedi jellegével kerülnék szembe. A személyiségetika lényege abban áll, hogy egy személyiséghez, individuumhoz köthető, mely független hivatásától, hiszen egy tábornok is választhatja magát tisztességes embernek, noha hivatásából kifolyólag szembesülhet olyan döntési helyzetekkel, melyek során önellentmondásba kerülhet saját belső meggyőződésével és a külső kényszerrel, a parancsal. Éppen ez az önellentmondás az, ami miatt Heller kiemeli a politikust, a tábornokot, a filozófust és a költőt mint a személyiségetika képviselőit. A személyiségetika említett reprezentánsai hivatásuk választása során tisztában vannak annak ellentmondásosságával, melynek vállalása csak megerősíti a személyiségetikában rejlő egyedi, vagy Heller alapján, a különös kategóriája alá rendelt választást (ugyanott). Az ellentmondásosságnak ez az eleme Heller önéletrajzi interjújában is megjelenik, ahol Hannah Arendt pária és parvenü kategóriája nyomán a társadalmi többséggel tartókat parvenünek nevezi, míg a marginális helyzetben lévőket páriának. A pária Heller értelmezésében vállalja, hogy kisodródik a társadalomból: „Vállalja hiteit, a gondolatait, s azt is, hogy ezek izoláltak, ezek csakis az övéi” (Heller–Kőbányai 1998. 81). A filozófus sorsa is a társadalmi kirekesztettség, amennyiben filozófiáját autentikus módon műveli, és a többségi elvárással szemben inkább az igazságot tartja szem előtt.

Az irodalom nagy alakjai között is találhatunk példát a megélt személyiségetikára, így Antigoné állhatatossága, Hektór hősiessége vagy akár Ottlik Géza *Iskola a határon* című regényében Medve kitartása mind az etikailag fejlett személyiségek ismertetőjegyévé válik. Önmaguk, hitük, elveik és gondolataik vállalásáért azonban általában nemcsak a „pária” sors lesz az osztályrészük, hanem olykor konkrét áldozathozatalra is kényszerülnek. Heller személyiségetika-elméletét ezért úgy egészíthetnénk ki, mint aminek nem szükségszerűen, de általánosságban eleme az áldozat. Lukács György egy kései, 1970-es interjújában hasonló gondolatra lelhetünk (Hegyí 1978); Szókratész, Jeanne d’Arc és az itáliai szerzetes, Savonarola példáján keresztül arra mutat rá, hogy létezik a biológiai túl társadalmi halál. Szókratész, noha elszökhetett volna, a kényszerű pusztulást választotta, hogy hű maradhasson tanításához és ezáltal önmagához. Akárcsak Savonarola és Jeanne d’Arc, akiknek szintén adva volt a pillanat, hogy

önmaguk árulóí legyenek: Savonarola visszavonhatta volna tanait, Jeanne d'Arc pedig aláírhatta volna, hogy látomásai hazugságok, de hitük, elveik megtagadása helyett inkább a máglyahalált választották. Haláluk ezért nem csupán biológiai, hanem társadalmi halál is volt, áldozatvállalásuk által emlékeztetik, tetteik és elveik évszázadokon át hatással volt a tömegekre.

A tanulmány elején Lukács kultúrafogalmát elemeire bontva láthattuk, hogy a fiatal Lukács számára a kultúra elméleti kérdései egyszersmind olyan etikai dilemmák, amelyeknek megoldása nemcsak személyes *egzisztenciális-ontológiai* szinten válnak belső kényszerré, hanem a társadalom egészére is ki akarja ezeket terjeszteni. Önmaga megváltása hamis megváltásnak bizonyul, ha az „élet egységének” (IM 422) tekintett kultúra megváltása ezáltal nem valósul meg. Amire tulajdonképpen Eörsi István ráérezett, hogy Lukács életművén kívül vagy annak közvetítésével egy *típust* hozott létre, és amit Heller Ágnes konkrétan meg is határozott személyiségetika-elmélete által, az az, hogy Lukács György esetében az életmű és a (személyiség)etika nem válik szét. Lukács nemcsak írta, de meg is élte filozófiáját, úgy, mintha a felmerült elméleti etikai dilemmák megoldása saját létének feltétele volna. *A tragédia metafizikája* című írásában Lukács ezt a következőképp fogalmazza meg: „A közönséges életben csak periférikusan éljük át önmagunkat: okainkat és vonatkozásainkat. Életünknek ilyenkor nincs igazi szükségszerűsége [...]” (IM 497) – majd pár bekezdéssel arrébb így folytatja: „[a]z emberi egzisztencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az ember vágya önnönvalóságára. Az a vágy, hogy a lét csúcsát síkságos életútta, értelmét mindennapi valósságá váltsa” (i. m. 503). A fiatal Lukács 1909-es gondolatai egy formálódó életfilozófiának az alapjai, melyben keresztezik egymást egy kultúrkritikai-dezillúzionáló és egy társadalmi-szociologizáló vonal (Hell–Lendvai–Perecz 2001. 72). Ezt a fiatalkori gondolkodását Lukács később úgy jellemzi, hogy a századelőn „romantikus antikapalista” volt (Hegyi 1978. 32): habár felismerte korának válságtudatát, a társadalom megváltoztatása mint utópikus-prophetikus cél megmaradt eszmei szinten. Ám – már ekkor – a fiatal Lukács számára a szellem szintjén való építkezés csak akkor eredményes, ha a valóság átformálására is képes. Az ember lényegkeresése üres megváltás, ha csak önmaga megváltására képes, de a valóságéra nem: ez a gondolat pedig már az 1910-es *Estétikai kultúra* című esszé végkicsengése. Egyszerűbben akár úgy is megfogalmazhatnánk ezt a lukácsi dilemmát, hogy a megváltást mindenki számára elérhetővé kell tenni, ennek előfeltétele pedig, hogy a valóságot átformáljuk, hiszen csak ezáltal juthatunk el a kiteljesedett emberig.

Megállapíthatjuk, hogy a fiatal Lukács törekvése a kultúra és ezáltal az élet egységének megvalósítására tulajdonképpen az ember önrealizálásáért folytatott harc. A kétségbeesett és elkeseredett harc azért, hogy az ember azzá váljon, ami, és értelmet adjon ezáltal egész létének. Az 1910-es évek elejének Lukácsa még a tragédiában látta annak a lehetőségét, hogy az ember ráeszméljen önnönvalóságára:

A tragédia abban a pillanatban kezdődik, melyben titokzatos erők felfakasztják az emberben lényegét, őt e lényegsége szorítják, és a tragédia folyama csak egyre nyilvánvalóbbra válása ez egyetlen valódi létezésnek (IM 496).

Az 1911-ben félbehagyott *Napló*jában azonban már azzal kell szembesülnie, hogy a legnagyobb életbeli tragédiák sem mozdítják ki a frivolitás állapotából, hogy etikája nem válik realitássá:

Etikám (ezt ma már látom) öntudatlanul kísérlet volt arra, hogy tisztánlátásból teremtsék realitás-szurrogátumot; amikor is a nézésben (par distance, és egy „tisztasági” etika, amilyen az enyém, elsősorban distancia-probléma) egyáltalán nincs nagy különbség tisztán látott külvilág és átélt realitás között. Ennek az illúzióknak azonban vége (CV 451).

A *Napló* utolsó bejegyzései szerint a fiatal Lukács már 1911-ben arra a belátásra jut, hogy az életet az elméletekből kovácsolt üvegpalatából nem lehet megismerni, muszáj alámerülni és osztozni a szenvedésben. Így válik a kultúra válságának gondolata filozófiájának központi kérdésévé, melynek megoldása egyben az élet egységéhez való visszatalálás is lenne. Márkus György korábban idézett tétele, miszerint Lukács életének „a *kultúra* volt [...] »egyetlen« gondolata” (Márkus 1997. 235), abban az értelemben tehát bizonyított, hogy Lukácsnál a kultúra megváltása volt az előfeltétele az ember önrealizálásának. Hiszen a kultúra / az élet egységének megvalósulása lehetővé tenné minden ember számára a kiteljesedést.¹⁴

Lukács György halála óta több mint fél évszázad telt el,¹⁵ amely időszak alatt életművének értelmezését több különböző hatás érte: a rendszerváltás által megvalósuló politikai és gazdasági átalakulások döntően befolyásolták a kultúrpolitika alakulását, emellett a filozófia(történet)i kutatások is új megvilágításba helyezték munkásságának megítélését. Az életműben jelentkező töréspontokat

¹⁴ Lukács 1945-ös *Pártköltészet* című írásában a költő politikai szerepvállalását tárgyalja, azonban akár Lukács saját önértelmezését is „belelálthatjuk” ebbe a szövegébe, melynek egyik alapvető megállapítása, hogy a költő (és a pártköltő) tudatosságának tartalma tulajdonképpen a teljes, a kiteljesedett emberért folytatott *harcban* rejlik (Lukács 1945/1970. 304). A *Pártköltészet* „partizánelméletének” megállapításai, továbbá az 1947-es kiadású *Irodalom és demokrácia* kötet (melybe a már 1946-ban megjelent *Pártköltészet* című szöveg is bekerült) miatt 1949-ben Révai József és Rudas László nyíltan kritizálják Lukácsot, aki a *Társadalmi Szemle* hasábjain aztán önkritikát is gyakorol. „E viták lényege éppen az volt, hogy a párt nem tűrheti, hogy a szocialista építés korában az irodalom és művészet terén *partizánság* uralkodjék. A párt irányítani kívánja költőit, íróit, művészeit” (idézi: Fekete 2021. 356).

¹⁵ 2021. június 4-én Lukács György halálának ötvenedik évfordulójára emlékeztünk.

is figyelembe vevő biográfia megírása éppen ezért Ikarosz küldetésével ér fel;¹⁶ a filozófiatörténész számára kecsegtető vállalkozás, melyben ott rejlik a kudarc esélye. Azonban, akárcsak Ikarosznál, a magasság kiváltotta szédület erősebb, mint a bukástól való félelem, hiszen Lukács életműve olyan enigma, melynek értelmezésére tett minden erőfeszítés már önmagában a „siker”. Noha maga Lukács Vajda Mihály elmondása alapján élete vége felé arra a beismerésre jutott, hogy gondolatainak iránya zsákutca, és tulajdonképpen ő maga egy bukott egzisztencia (*gescheiterte Existenz*) (Vajda 2015. 570), filozófusként és emberként tett *kíméletlen* törekvése az emberi létezés értelemadására a jelen körülményeit tekintve talán még inkább aktuálisak. Csak néhány szempontot kiemelve: A stabilizáció helyett az emberiségnek példa nélküli kihívásokkal kell szembenézni, többek között a klímaváltozás kiváltotta katasztrófákkal, a környezet és az ökoszisztéma radikális megváltozásával, a gyors ütemű digitális fejlődés okán személyes kapcsolataink kiüresedésével, a világválság okozta nehézségekkel, továbbá a nagyhatalmak politikai és gazdasági versengése mellett Európát ismét háború dúlja fel az orosz–ukrán konfliktus eszkalálódása miatt.¹⁷ A fiatal Lukács kérdései és abszolútumra törekvése talán soha annyira lényegeset érintőek nem voltak, mint a 21. századi ember életében. S talán így még érthetőbbé válik Sinkó Ervin *Optimisták* című regényében Báti Józsi kifakadása:

Embernek lenni egy világban, mely minden emberivel szemben vak és süket, a kényszer jelent, hogy az ember vagy összehúzódjon egy egérlyukban, vagy pedig, hogy vad és pusztító experimentumok között pusztítsa el magányos magát. Mert ki ad itt tanácsot? Ki ad itt útbaigazítást annak, aki mindenáron emberként akar élni? Hol talál itt ma ilyen valaki kész formát, amibe beleilleszkehet? Hol vannak ma még formák, edények, amik nem repedezettek a hazugságtól, amiket nem font be piszkos érdekek, összefüggések hálója? Hátborzongató és nyaktörő vállalkozás ma embernek lenni, akár még csak szerelemben is! Nincsenek törvénykönyveink, nincsenek papjaink, magunk vagyunk! S érzéseinkben, gondolatainkban úgy egymás mellett élnek, úgy összekeveredtek igazság és hazugság, hogy ki tudja, legszentebb dühünkben hányszor irtjuk ki magunkból épp azt, ami igaz? (Sinkó 2010. 321).

¹⁶ A lukácsi biográfiaírás nehézségeiről lásd Eiden-Offe 2021.

¹⁷ 2022. február 24-én kezdődött az orosz invázió Ukrajna ellen.

Irodalom

Rövidítések feloldása

- IM Lukács György 1977. *Iffjúkori művek (1902–1918)*. Szerk. Timár, Árpád. Budapest, Magvető Kiadó.
- LÉF Lukács György 1997. *A lélek és a formák*. Szerk. Hévízi Ottó – Sziklai László – Mesterházi Miklós. Budapest, Napvilág Kiadó – Lukács Archívum.
- LGYL Lukács György 1981. *Lukács György levelezése (1902–1917)*. Szerk. Fekete Éva – Karádi Éva. Budapest, Magvető Kiadó.
- RE Lukács György 1975. A regény elmélete. In *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Magvető Kiadó. 479–592.
- CV Lukács György 1982. *Curriculum vitae*. Budapest, Magvető Kiadó.
- MG Lukács György 1989. Megélt gondolkodás. In uő: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*. Budapest, Magvető Kiadó. 37–88.
- ÉM Lukács György 1989. Életrajz magnószalagon In uő: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*. Budapest, Magvető Kiadó. 88–319.
- Ady Endre 1905/1968. *Ismeretlen Korvin-kódex margójára*. Budapest, Akadémiai Kiadó. URL: < <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/AdyProza-ady-prozaja-1/7-kotet-5265/cikkek-tanulmanyok-1905-oktober-11906-junius-14-5266/8-ismeretlen-korvin-kodex-margojara-52BD> > Hozzáférés dátuma: 2021. október 11.
- Bloch, Ernst 1918. *Geist der Utopie*. Berlin, Duncker und Humblot.
- Eiden-Offe, Patrick 2021. Lebensform Revolution. Zum Projekt einet neuen Lukács-Biographie. In: *Lukács 2019/2020. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, 18. 215–227.
- Eörsi István 1993. A kényelmetlen Lukács. In uő: *Üzenet mélyvörös levélpapíron*. Szerk. Márvány Judit. Budapest, Pesti Szalon Könyvkiadó. 40–56.
- Fekete Éva 2021. *Lukács György. Késleltetett életrajz*. Kalligram – Lukács Archívum Nemzetközi Alapítvány
- Földényi F. László 1980. *A fiatal Lukács. Egy gondolatkör rekonstrukciójának kísérlete*. Budapest, Magvető.
- Hegyí Béla 1978. Lukács György. In uő: *A dialógus sodrában. Beszélgetések kortársainkkal*. Budapest, Magvető Kiadó, 28–49.
- Heller Ágnes – Kőbányai János 1998. *Bicikliző majom*. Budapest, Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó.
- Heller Ágnes 1999. *Személyiségétika*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris Kiadó.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László 2001. *Magyar filozófia a XX. században II*. Budapest, Áron Kiadó.
- Hévízi Ottó 1998. Az identifikáció kísérletei. Az ifjú Lukács önarcképei. In Lukács György: *Esztétikai kultúra*. Szerk. Kardos András. Budapest, Napvilág Kiadó – Lukács Archívum. 99–127.
- Kenyeres Zoltán 2017. *Megtörtént szövegek. Esszék, tanulmányok a 20. századi magyar irodalomról*. Budapest, Akadémiai Kiadó. URL: < https://mersz.hu/hivatkozas/m279msz_17_pl#m279msz_17_pl > Hozzáférés dátuma: 2021. október 11.
- Lukács György 1908a. Rudolf Kassner. *Nyugat*, 1/14. 733–741.
- Lukács György 1908b. Stefan George. *Nyugat*, 1/19. 201–211.

- Lukács György 1911a. Leopold Ziegler. *A Szellem*, 1/2. 255–256.
- Lukács György 1911b. Wilhelm Dilthey (1833–1911). *A Szellem*, 1/2. 253.
- Lukács György 1919/1987a. Régi kultúra és új kultúra. In Lukács György: *Forradalomban. Cikkék, tanulmányok 1918–1919*. Szerk. Mesterházi Miklós. Budapest. Magvető Kiadó. 145–160.
- Lukács György 1919/1987b. A kultúra tényleges birtokbavétele. In Lukács György: *Forradalomban. Cikkék, tanulmányok 1918–1919*. Szerk. Mesterházi Miklós. Budapest. Magvető Kiadó. 111–114.
- Lukács György 1945/1970. Pártköltészet. In uő: *Magyar irodalom – magyar kultúra. Válogatott tanulmányok. (Lukács György válogatott művei, III)*. Budapest, Gondolat Kiadó. 287–307.
- Márkus György 1997. A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. In Kardos András (szerk.): *A Budapesti Iskola II. Tanulmányok Lukács Györgyről*. Budapest, Argumentum Kiadó. 231–259.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1991. *A művészet filozófiája. (A kéziratos hagyaték-ból.)* A szöveget gondozta és előszóval ellátta Zoltai Dénes; fordította Révai Gábor; a fordítást az eredetivel egybevetette Bence György. (*Filozófiai Írók Tára*, új folyam 38). Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Sinkó Ervin 2010. *Optimisták. Történelmi regény 1918–1919-ből*. Budapest, Noran Libro.
- Szabados, Bettina 2020. The Philosopher as a(n anti-)Hero. The Literary Representations of Georg Lukács. In Béla Mester – Rafał Smoczyński (szerk.) *Lord and Boors – Westernisers and ‘Narodniks’. Chapters from Polish and Hungarian Intellectual History. (Ergo)*. Budapest, Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy – Gondolat Publishers. 184–203.
- Vajda Mihály 1993. A tökéletes bűnösség korszaka? A fiatal Lukács „kultúrkritikája” posztmodern-heideggeriánus nézőpontból. *Világosság*, 34/8–9. 151–162.
- Vajda Mihály 2015. *Rejtektutak a posztmodernben. (Vajda Mihály válogatott művei.)* Pozsony, Kalligram.

SZÉKELY LÁSZLÓ

Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet,
A „sensus communis” hagyománya a magyar gondolkodásban OTKA-kutatócsoport

A filozófiai alkotások értékelése mint módszertani probléma – különös tekintettel Palágyi Menyhéltre és Lukács Györgyre*

[A filozófiatörténet] standard képei makacsok, különösen amennyiben tankönyvek és filozófiatanárok közvetítik őket [...] van valami borzasztóan rossz a standard filozófiatörténeti leírásokkal (Sneller 2019. 663–664).

Ha megdől a megtalált abszolút filozófiába vetett meggyőződés, akkor pedig megszűnik a jelen és múlt között tátongó elvi szakadék is, s ilyenformán vizszozható jogaiba többek között a hazai filozófiai múlt is – a hazai filozófiai múlt mint tudományos tanulmányozásra érdemes és a jelen számára alkalmasint figyelemre méltó tanulságokat hordozó, tanulságokat ígérő kutatási terület (Fehér M. 2000. 986).

1. Bevezetés

Bár a jelen tanulmány összeveti egymással Palágyi Menyhért és Lukács György filozófiáját, és a végén mind az antilukácsista, mind a prolukácsista, egyoldalú megközelítésekkel szemben Lukács György filozófiájának tárgyyszerű vizsgálata mellett hoz föl érveket, elsősorban nem erről szól, hanem címe első felének megfelelően a filozófiai alkotások értékelésének problémájával foglalkozik. Kifejezett célja, hogy a vázolásra kerülő több szempontú – „pluralista” – kritériumrendszer alapján ösztönözze a magyar filozófusok újraértékelését, illetve a 20. század második felének speciális viszonyai között háttérbe szorított filozófiai alkotások és életművek „rehabilitálását”; így például Böhm Károlyét, Brandenstein Béláét, Pauler Ákosét, Szilasi Vilmosét, Zalai Béláét s. í. t. Kétségtelen, hogy a szerző e kérdéskörrel Palágyi Menyhérttel foglalkozva, valamint a Palágyi–Lukács-viszony fölött tőprengve szembesült. Ám ez nem változtat

* A jelen tanulmányt Fehér M. István emlékének ajánlom.

azon, hogy Palágyi Menyhért és Lukács György filozófiájának viszonya a jelen tanulmányban csupán példaként és a később felsorolásra kerülő kritériumok, illetve „relevanciátípusok” alkalmazhatósága és alkalmazandósága melletti érvenként szerepel.

Ami Palágyi Menyhért és Lukács György összevetését illeti – a félreértések elkerülése végett – bevezetesként célszerűnek tűnik három megjegyzést előrebocsátani.

Elsőként azt hangsúlyozzuk, hogy nem áll szándékunkban alábecsülni vagy leértékelni Lukács Györgynek mint 20. századi gondolkodónak a századbeli magyar és egyetemes gondolkodás- és kultúrtörténetben játszott szerepét és jelentőségét. A 20. század szellemtörténete nem érthető meg Lukács György életműve nélkül, míg vele szemben ebből a szempontból a századfordulót és a 20. század első évtizedét leszámítva Palágyi filozófiája mellőzhető. Éppen ez a sajátosság vezetett a jelen tanulmányban kifejtett gondolatokhoz, amennyiben a szerző mindennek ellenére úgy ítélte meg, hogy Palágyi Menyhért néhány filozófiai alkotása gyarlóságai és hibái ellenére ma egyetemesebben, valamint minden ideológiai és politikai-mozgalmi hátszél nélkül is érvényesebben szólít meg bennünket, mint Lukács György marxista fordulata utáni alkotásai. „Miképpen lehet egy ilyen ítélkezést szubjektív értékítéletből érvényes filozófiai állítássá, és ezáltal »objektívvé« tenni?” – tulajdonképpen ez a kérdés motiválta a jelen tanulmány megszületését. Persze Lukács és Palágyi viszonyára tekintve egy ilyen benyomáshoz le kell számolnunk azzal az elképzeléssel, mely szerint a modern piacgazdaságokat hordozó mai demokratikus jogállamok nem mások, mint az erkölcsileg elvetendő és történelmileg letűnő kapitalizmus megtestesítői, melyet a szocializmus-kommunizmus új korszaka követ majd. Ám éppen erre a 20. századi gondolkodástörténetben kifejezetten erős pozícióval bíró történelemszemléletre gondoltunk, amikor az előbb Lukács György kapcsán „ideológiai hátszél”-ről beszéltünk. S e tekintetben az sem teszi frissebbé Lukács marxista korszakának filozófiáját, ha valaki úgy véli, hogy a marxi értelemben vett szocialista-kommunista perspektíva csak most nyílt meg igazán, miután az ezen perspektívára történelemfilozófiailag tévesen hivatkozó és azt téves ideák mentén megvalósítani kívánó államszocialista-diktatórikus rendszerek megbuktak. Hiszen Lukács György mindvégig meg volt győződve, hogy a történelmi jövőhöz a magántulajdonon alapuló termelést kiiktató államszocialista rendszerek majdani demokratikus fejlődése vezethet el. Az a mai marxisták körében népszerű elképzelés, mely szerint 1917 csupán a periféria hosszan ható történelmi anomáliája volt, amelyet először a piacgazdaság visszaállításával helyre kellett hozni, hogy azután az eredeti marxi gondolatoknak megfelelően a fejlett nyugati államokban kialakuljanak azok a kapitalizmusból a kommunizmus felé mutató átmeneti rendszerek, amelyek az alapvető emberi jogokat ideiglenesen sem korlátozzák, hanem kezdettől fogva kiterjesztik, nem jelent meg Lukács György gondolkodásában.

Második megjegyzésünk szintén ehhez a témakörhöz kapcsolódik. Ellenkező irányú kritikaként fogalmazódhat meg, hogy a Palágyi–Lukács-szembesítés – miközben Lukács túlértékelését szeretné mérsékelni – valójában Lukácsot értékeli fölül. Csakhogy e szembesítésnek éppen az a lényege, hogy Lukácsot a 20. század egyik jelentős (de semmiképpen sem Heideggerrel, Husserllel, Wittgensteinnel vagy Popperrel azonos jelentőségű) filozófusának tartja. Ennek persze a fordítottja is igaz: nemcsak Lukácsot emeljük egy adott ranghelyre, ha Palágyi mellé helyezzük, hanem Palágyit is, amikor Lukácsal szembesítjük. (Mint amiként már előbb jeleztük, szükség volna ilyen szembesítő elemzésekre Pauler Ákos, Zalai Béla s. í. t. versus Lukács, vagy éppen Zalai versus Palágyi s. í. t. összevetésekkel is.)

Végül a jelen írás Palágyi értékelése során nem azért nem fektet hangsúlyt azokra a mozzanatokra, amelyekre hivatkozva Nyíri Kristóf Palágyit Wittgenstein egyik előfutárának tekinti (vö. Nyíri 1999), mert ezt ne tartaná fontosnak filozófiájának értékelésében. Hasonlóképpen, Palágyi Husserl-kritikájának a Husserl körüli fenomenológiai mozgalom kialakulásában játszott szerepét, valamint azt, hogy – ha negatív tartalommal is, de – Husserl válasza méltatta e kritikát, szintén hangsúlyos tényezőnek tekintjük Palágyi ismeretelméleti orientációjú korszaka értékelésében: ebben maximálisan egyetértünk Varga Péter ezzel foglalkozó kiváló tanulmányaival (Varga 2011. 45–47; 2016. 265; 2017. 71; 2018. 77–105; 2019). Ám mindezt Nyíri és Varga már feltárta. A jelen tanulmánynak viszont célja az, hogy pluralista kritériumrendszert vázoljon föl és a pluralista értékelésre példaként – mintegy e kritériumrendszert illusztrálva – a már hangsúlyozott és elismert értékeken túl továbbiakra hívja föl a figyelmet.

2. A filozófiai alkotások értékelésének problémája mint módszertani kérdés és a filozófiatörténeti relevancia típusai

2.1. Értéktételek és narratíva

Annak megítélésében, hogy kik voltak az európai filozófia történetének legjelentősebb személyiségei, jól körülírható konszenzus van a filozófusok között. Bár egyes irányzatok kizárhatnak történeti szempontból meghatározónak tekintett alkotásokat az értékesnek tekinthető filozófiából – lásd például a Bécsi Kör Descartes- és Heidegger-kritikáját –, a történeti jelentőség tekintetében ilyenkor is megmarad az egyetértés, hiszen ezen irányzatok sem vonják kétsége az általuk hibásnak tekintett filozófiák történeti szerepét. Így az európai filozófia kiemelkedő személyiségeinek esetében mintegy tautologikusan adódik az értéktételek: a filozófia története – és bizonyos értelemben a filozófia maga – éppen az ő műveikkel azonos.

Ha viszont a filozófiatörténet-írás nem csupán a kialakult értékítélet szerinti legjelentősebb művekre és azok alkotóira irányul, hanem *finomabb fölbontásra törekszik*, vagy éppenséggel kétségei vannak az éppen érvényes kánonokkal szemben, amiképpen ezt Rico Snellernél láthatjuk, akkor *komoly módszertani kérdésként merül föl az életművek jelentőségének megítélése*. S különösen így van ez, ha egy olyan kis, nem világnyelven beszélő nemzet filozófiatörténetével foglalkozunk, mint a magyar. (Ami konkrétan Rico Snellert illeti, ő ugyan a német romantikus filozófiai tradíciót és Ludwig Klagest egyformán háttérbe szorító mai filozófiatörténeti elbeszélésekkel szembeni elégedetlenségét fejezi ki, ám észrevétele számos más összefüggésben is érvényes lehet; vö. Sneller 2019.)

Miképpen kerülhető el, hogy világnézeti preferenciáink vagy kultúránkhoz való kötődésünk jegyében túlértékeljük egy-egy filozófusunkat? Vajon csak a művek nemzetközi hatástörténete – a múltbeli és/vagy jelenkori „kánonok” – alapján ítélezhetünk? Hordoznak-e egyáltalában a filozófiai művek „magukban valóan” olyan értéket, melyek az ítélezéstől és az éppen érvényes kánontól független jelentőséggel ruházzák fel őket, s amelyeknek nyomán azután alul- vagy fölülértékelésükről beszélhetünk? Jogosult lehet-e például egy magyar filozófiatörténész részéről az ezzel ellentétes és egyúttal nemzetközileg is erősen alátámasztott értékítélettel szemben Palágyi Menyhértet *A történelem és osztálytudat* utáni Lukács György mellé állítani, vagy egyenesen elébe helyezni? S általában, nemcsak Lukács Györgyre és Palágyi Menyhétre gondolva: milyen érvek hozhatók föl egy ilyen, a ma uralkodó értékhierarchiát korrigáló korrekció – s ennek nyomán a „filozófiatörténeti narratíva” újrainása – mellett? A filozófiatörténész alkotja meg a narratívát, amelyet azután a következő korok történészei újrainíthatnak? Vagy a filozófiai művek már magukban definiálják azt, jelentősen korlátozva a történészi és filozófusi ítékezés szabadságát, és így akár helyes és hamis narratívákról is beszélhetünk?

Az alábbiakban e kérdéseket járjuk körül, és bár tudatában vagyunk annak, hogy általános konszenzusra igényt tartó válasz nehezen adható, megpróbálunk érveket fölhozni amellet, hogy a recepciótól és az éppen elfogadott értékhierarchiától és narratívától független megfontolások is hozzájárulhatnak egy-egy filozófiai mű jelentőségének megítéléséhez – sőt egyenesen meghatározhatják azt.

2.2. Relativitás vagy örök értékek? A „kánon” problémája

Egy irodalmi mű, egy képzőművészeti alkotás jelentőségének megítélésében az elmúlt évtizedekben divatossá vált a „kánon” (a „mérce”) és a „kanonizáció” fogalma,¹ és e fogalom immár polgárjogot nyert a filozófiatörténeti vizsgálódá-

¹ „Szinte biztos, hogy az utóbbi évtizedek fő irodalomelméleti kérdésirányai, a recepciókutatás, a szociológiailag is érdekelt konstruktivizmus, a diskurzuselméletek vagy az

sokban is. Eszerint egy-egy mű értékét a bár változó, de egy-egy adott korszak tekintetében a szöveges forrásokban és a ránk maradt egyéb dokumentumokban kirajzolódó kánon szerint lehet megítélni. Bár e kánon a kor függvényében változhat, hiszen az újabb korszakok új értékek alapján ítélezhetnek, de a források tanulmányozásával ez „objektív” módon, „tudományosan” nyomon követhető.

S valóban: első megközelítésben úgy tűnik, e tekintetben csak ilyen fogalommal boldogulhatunk. Mert ha a történész maga ítélkezne, s nem a korabeli vagy a későbbi korszakok szövegeit, értékítéleteit vizsgálná, és az ezek nyomán kirajzolódó „kánon” vagy „kánonok” alapján értékelné, óhatatlanul kitenné magát a szubjektivizmus vádjának, illetve annak a szemrehányásnak, hogy nem saját „ízlés”-ének vagy értékítéletének kinyilvánítását várjuk tőle. Ezzel szemben a „kánon” és a „kanonizáció” fogalma objektívnek tűnik, hiszen adva vannak a különböző korszakokból származó szövegek és értékítéletek, csupán kutatni kell azokat, s arra törekedni, hogy az elfeledett vagy eddig ismeretlenségben maradt írásokat megtaláljuk és elemezzük. E fölfogás szerint tehát a filozófiatörténész új források föltárásával, vagy már ismert szövegek újszerű összevetésével módosíthatja a kánonról alkotott elképzeléseket, és ennek nyomán újraírhatja egy-egy filozófiatörténeti korszak narratíváját. Sőt, talán még azt is megteheti, hogy saját kora kánonjai szerint ítéli meg a múltbeli alkotásokat. Ám önmaga, pusztán a saját olvasata, a saját filozófiai benyomásai alapján ezt nem teheti meg: eljárását „objektíven”, hiteles szövegekkel kell dokumentálnia. A „kánon” és a „kanonizáció” fogalma – vagy az ezekkel ekvivalens fogalmak – így a kutatás tárgyából kifolyólag elkerülhetetleneknek látszanak, s ennyiben az ezeket középpontba helyező módszertan objektívként jelenik meg.

Ám ha jobban megvizsgáljuk e megközelítési módot, rá kell jönnünk, hogy itt ideológiába, a „tudományosság” sajátos fölfogásába, valamint a szóban forgó alkotások sajátos világnézeti értelmezésébe ütközünk: konkrétan az empirista-pozitívista tudományfölfogásba és ezzel szoros összefüggésben a kulturálist-szellemi alkotások értékének relativista fölfogásába. Hiszen *e megközelítésben* a szövegszerűen, empirikusan megalapozható és vizsgálható „kánon” a minden, annak az állításnak pedig, hogy egy mű minden kánontól mentesen hordozná a maga értékeit, és ezeknek a „kánonmentes” értékeknek megragadására képesek

irodalmi kommunikáció archeológiájának egyik döntő problémájává az irodalmi kánonképződés vált. Még ha explicit módon nem is mindig tárgyalják, azokból a koncepciókból, amelyeket e teóriák képviselnek, könnyen »kiolvasható«, miként építhető rájuk a kanonizáció elmélete is” – írta Kulcsár-Szabó Zoltán negyed évszázada (Kulcsár-Szabó 1996. 16). Persze az irodalmi „kánon” e fogalma igen szerteágazó, és gazdag tartalmi árnyalatokkal bír (vö. pl. Rohonyi 2001a; 2001b), filozófiatörténeti szerepe pedig nem teljesen ekvivalens irodalomelméletiével. Ám az a problémafölvetés, ami vele kapcsolatosan tanulmányunkban megfogalmazódik – a kánonmentes értékítélet lehetőségének kérdése –, ettől függetlenül érvényes.

lehetünk, nincs helye a tudomány állításai között, hiszen valamiféle empirikusan megragadhatatlan abszolútra utal.

Konkrét példával: ismert, hogy bár Johann Sebastian Bachot kora kiemelkedő orgonavirtuózként tisztelte, zeneszerzőként Georg Philipp Telemann akkor jóval nagyobb elismerésnek örvendett. Napjainkban az utóbbit nem soroljuk a legnagyobb zeneszerzők közé, és föl sem vetődik, hogy Bachhal összemérhető volna. Magyarázható-e ez azzal, hogy a zenei romantika a saját ízlésének megfelelően megváltoztatta a kánont, és a saját ízlésvilága szerint értelmezett Bachot helyezte el a csúcson? Vagy éppen ellenkezőleg, ez az ítékezés csak külsődleges mozzanat, és Bach zenéje ezektől függetlenül, „magában valóan” hordozza azokat a jegyeket, melyeknek következtében az Telemann zenéje föl emelkedik, csupán kora még nem ismerte föl kellőképpen értékeit?

Vagy tekintsünk Csontváry Kosztká Tivadar festészetére. Nemcsak arról van szó, hogy sem a műértő közönség, sem a korabeli festészeti irányzatok képviselőinek egyike sem ismerte el művészetét, hanem arról is, hogy abszolút értékeltennek, dilettánsnak tekintették alkotásait. Ha történetesen egyik – nem festő, hanem építész – kortársa nem találkozott volna véletlenül e festményekkel, és nem találta volna értékesnek és mentette volna meg azokat, akkor a korabeli dokumentumokból az a kép rajzolódna ki elénk, hogy élt egy festegető, dilettáns személy, aki a szakma ezzel ellentétes értékítélete ellenére nagy festőnek hitte magát. Vajon nem abszurd az az állítás, hogy Csontváry ma csupán azért számít nagy festőnek, mert Gerlóczy Gedeon nemcsak megmentette festményeit, hanem elősegítette művészetének „kanonizálását”? Vajon nem volnának-e akkor is kiemelkedő műalkotások Csontváry képei, ha a Gerlóczy által megmentett képeket a festészet művelői és szakemberei ma sem ismernék el művészileg értékes alkotásokként, s csak néhány száz külön rajongó járna megcsodálni őket egy eldugott fészkerben vagy raktárban?

Egy filozófuspélda: Christian Wolff kiemelkedő filozófusnak számított korában. Ma viszont nem soroljuk a legjelentősebb filozófusok közé: legnagyobb „érdemének” azt szokás tekinteni, hogy az ő műveibe való dogmatikus belefelejtkezésből ébresztette föl Kantot Hume. Röviden: „objektíven” kimutatható módon más volt a filozófiai értékítélet kánonja Wolff kortársai számára, mint korunkban, aminek nyomán óhatatlanul fölvetődik a kérdés: vajon csak kanonizáció kérdése, hogy Wolff vagy Kant a nagyobb filozófus? Vagy a jelen tanulmány elején idézett Rico Snellerre gondolva: csak a kánonon múlna a német romantikus filozófia és Klages háttérbe szorulása, s az ezzel ellentétes értékítélet csak egy másik kánon alapján lehetséges? Elképzelhető-e a változó-megváltoztatható kánonoktól független értékítélet?

2.3. A „kánon”-tól független értékítélet lehetőségéről

Az itt kirajzolódó dichotómiából – pozitivizmus és relativizmus az egyik oldalon, a művek által magában valóan hordozott abszolút értékek a másikon – persze van kiút. Az emberiség történelmének ismert kezdeteitől kimutatható, hogy az emberi közösségekben mindig jelen volt – és van – az igény irodalmi, költői, képzőművészeti és zenei alkotásokra, mint amiképpen ugyancsak kimutatható a fogékonyság egyrészt a „látható” világ egészére és az ember mibenlé-tére, másrészt a tapasztalható világon túli transzcendenciára irányuló kérdések iránt. Legkorábbi történelmi emlékeinktől kezdődően tudjuk, hogy a közösség egyes tagjai létrehozta ilyen jellegű, illetve tartalmú műveket (itt gondolhatunk a barlangrajzokra, a pusztán díszként vagy ékszerként szolgáló legprimitívebb csontfaragványokra és csiszolt kövekre, a némileg későbbi korszakokból származó archaikus kozmológiai elbeszélésekre), amelyeket társaik befogadtak. Az ilyen alkotások létrehozására, befogadására és értékelésére való képesség tehát antropológiai adottság – mégpedig „empirikusan” is dokumentálható adottság. A fejlettebb kultúrák esetében kifejezetten látható, hogy a befogadók értékelnek, és nem minden ilyen irányú vagy ilyen szándékkal létrehozott mű nyer elismerést, amit értelmezhetünk úgy is, hogy ezek az alkotások nem mindig elégitik ki megfelelő módon vagy kellő intenzitással a vonatkozó antropológiai igényeket, amelyek persze a kultúra változásával konkrét megjelenésükben módosulhatnak, s tekintetükben a befogadó közeg egy adott kultúrán belül is megosztott lehet az uralkodó stílusok, irányzatok és a különböző társadalmi csoportok ízlésbeli különbségei miatt. (Az egy kultúrán belüli ízlésbeli különbségekre a zene tekintetében példaként megemlíthetők Wagner rajongói és ellenfelei a 19. század második feléből, vagy a filozófiában a tradicionális filozófiai irányzatok és az angolszász nyelvterületen uralkodó analitikus filozófia közötti mai ellentét.)

Ám a történelmi változás és az ízlésbeli különbségek elismerése nem jelenti szükségképpen a relativista fölfogással való azonosulást: föltehetjük ugyanis, hogy egy mű értékelésének, befogadásának alapját minden esetben az előbbiekben jelzett antropológiai igénynek való adekvát és kellő intenzitású megfelelés képezi, amely minden kánont és kanonizációt megelőz. Így állíthatjuk, hogy például Bach zenéje a koronként változó megítéléstől függetlenül, „magában valóan” eredendőbben felel meg a zene által kielégített antropológiai igénynek, mint számos, korábban jobban elismert kortársának – így Telemann-nak – művei. S Csontváry esetében is kijelenthetjük, hogy annak ellenére is messzemenően megfelelt a képszerű ábrázolásra irányuló antropológiai igényeknek, hogy kora festészete műveit értéktelennek tekintette.

E most vázolt megközelítés szerint az adott korszak uralkodó irányzatai elfedhetik ugyan egy jelentős mű értékeit, s túlértékelhetnek kevésbé jelentőseket, de az alap mégiscsak a műnek a szóban forgó antropológiai igényekhez való viszonya, és ez hozzá képest nem külső, hanem a mű belső, a befogadók ítéletétől

független, s ennyiben „objektív” – de az előbbieik értelmében nem feltétlenül transzcendens eredetű – adottsága. (Fejtegetésünk során szándékosan nem kívántunk egyetlen filozófiához sem kapcsolódni – de nyilván a kanti ítéleterőt antropológiailag értelmezve kantianus keretben jól megalapozható egy ilyen elképzelés. Csakhogy egy ilyen keret a ma uralkodó filozófiai trendek többségének számára okkultként jelenne meg: ezért hivatkozunk kiindulásként arra a nehezen vitatható történelmi állításra, mely szerint a történelem kezdeteitől jelen volt az igény zenei és képzőművészeti alkotásokra, mítoszokra, vallásos tanokra, illetve az európai kultúrkörben az ezen utóbbiak témakörét újszerűen tematizáló filozófiára.)

Az értékelés problémájának markáns megjelenítése érdekében eddig elsősorban művészettörténeti példákra hivatkoztunk. Ám a filozófiai alkotások filozófiatörténeti jelentőségével foglalkozva is kikerülhetetlenül megjelenik ez a problémakör. Így főntebbi terminológiánkat elfogadva az, amit ma európai filozófiának tekintünk, „a világ és az ember mibenlétére, valamint a transzcendenciára irányuló kérdések iránti fogékonyság”-nak speciális, a mítoszok, a vallás és a teológia szféráján kívüli, az ógörög kultúrában kialakult sajátos megjelenése, amely azután az európai kultúra szerves részévé vált.

A következőkben megpróbáljuk röviden fölvázolni azokat a mozzanatokat, amelyek révén egy múltbeli filozófiai alkotás vagy életmű föltől oly módon ítélezhetünk, hogy ennek során elkerüljük mind a kulturális relativizmus, mind a szubjektivizmus csapdáját. Azt a triviális esetet, amikor egy filozófiai művet már saját korában vagy a rákövetkező korokban jelentősként ítélték meg, és ez azóta sem változott, nem érintjük, hiszen ez esetben nem vetődik föl az előadásunk elején érintett módszertani probléma.

2.4. Az értékelés kritériumai és a filozófiatörténeti relevancia típusai

Bár a filozófiatörténet általunk javasolt sok szempontú megközelítése természetnek tűnik, a gyakorlatot mégis inkább a monolit, egysíkú ítélezések és az ezeken alapuló narratívák jellemzik. Mindez persze a jelentős filozófusokként elismert történeti személyiségek esetében nem okoz problémát, hiszen tanításuk vitatása vagy egyenesen elvetése esetén sem kérdőjeleződik meg az alkotó történeti jelentősége. A saját korában kevésbé elismert, vagy/és azóta elfelejtett filozófiai írók tekintetében viszont félrevezető lehet az egysíkú értékelés, s különösen így van ez azon filozófiai írók esetében, akik egy nemzeti kultúrán belül alkotva nem – vagy csak részlegesen – jelentek meg az egyetemes filozófiatörténetben. Ezért a magyar filozófiatörténetet – s különösen a 20. századi magyar filozófiatörténetet – illetően célszerűnek tűnik a több szempontú vizsgálódás, és ennek nyomán a törekvés egyfajta pluralista narratívára, amely a különböző szerzők munkásságának értékét, jelentőségét nem egy-egy preferált szempont

alapján ítéli meg, hanem azokat különböző kritériumok alapján mérlegeli. Az alábbiakban ehhez próbálunk meg némi adalékot, illetve iránymutatást nyújtani.

Szempontrendszerünk az értékelés két nagy kritériumcsoportját foglalja magában, az ezekben szereplő kritériumok pedig egyúttal relevanciátípusokat is definiálnak:

- (1) egyrészt a történeti kritériumokat,
- (2) másrészt a jelen kor szempontjai szerinti kritériumokat.

Megjegyzendő, hogy a (2) szerinti kritériumok a filozófiatörténész számára szintén figyelembe veendőek, hiszen a történetileg elismerés és recepció nélkül maradt, de a jelenben figyelmet ébresztő és hatást kiváltó múltbeli művek történeti vizsgálata is indokolt.

Fontos, hogy a korábbiak jegyében e kritériumok nem egyszerűen az alulértékelt vagy egyenesen recepció nélkül maradt művek megítélésének korrigálására szolgálnak. Általános érvényűek abban az értelemben, hogy a sikeres, jelentős hatást kiváltott művek tekintetében is alkalmazhatóak és alkalmazandóak, és a több szempontú megközelítés miatt nyitva áll a lehetőség akár annak is, hogy elismert művek értékmegítélését egyes kritériumok szerint csökkentjük, míg más kritériumok szerint eddig nem hangsúlyozott értékeit mutassuk föl.

- (1) A mű történelmi szerepén alapuló kritériumok és relevanciátípusok:

(1a) Egy filozófiai mű, illetve filozófus filozófiatörténeti jelentőséggel bír, ha jelen volt – akár negatív módon, vitatott vagy egyenesen elvetendő nézetek képviselőjeként – saját korának filozófiai vitáiban. Amikor például Varga Péter – elsősorban, de nem csupán a Husserl–Palágyi-viszonyra gondolva – azt írja, hogy

meggyőződéseim szerint Palágyit valóban korának egyik nemzetközileg leginkább releváns filozófusának gondolhatjuk, nem utolsósorban azért, mert ezt (egy) kortársai is így vélték, azaz Palágyi relevanciájának toposza – mégpedig a szuperlatívuszok és a mellőzöttség sajátos kombinációjának historiográfiai alakzatában – már a filozófiatörténet tárgyszintjén is jelen volt (Varga 2019. 183),

akkor ez tipikusan e relevanciátípus kategóriája alá tartozik. Ám szintén megemlíthetjük itt Christian Wolff korabeli elismertségét és népszerűségét.

(1b) Filozófiatörténetileg relevánssá tehet egy filozófust vagy művét, ha hozzájárult vagy hatással volt ma jelentősnek tekintett filozófiák vagy filozófiai irányzatok kialakulására, ami nem föltétlenül (1a) alelete, hiszen egy saját korában elismerés nélkül maradt műnek is lehet ilyen szerepe későbbi fölfedezése nyomán. E hatás és a hozzájárulás természetesen történhetett akár negatív módon is, mint amiképpen ezt Varga Péter már hivatkozott elemzésében láthatjuk a Palágyi Menyhért és Husserl közötti vita esetében. Szintén idesorolható – immár pozitív befolyásként – Palágyinak a *német filozófiai antropológiára* (s

ezen keresztül többszörös áttétellel talán akár még Heideggerre is?!),² valamint tisztelőjére, *Ludwig Klages*ra gyakorolt hatása (annak ellenére, hogy az utóbbi ma sokan irracionális, antiszemita jobboldaliságán túl egyben filozófiailag is „gyanús figurának”, a filozófia és az okkultizmus határán mozgó szerzőnek tekintik). Szintén megemlíthetjük itt Wolff szerepét a kanti kritikák megszületésében, hiszen Kant éppen korábbi, wolffiánus korszakával szemben, abból „fölébredve” fogalmazta meg e kritikákat – amivel persze nem azt akarjuk állítani, hogy Wolffnak filozófiatörténeti jelentősége, és ennek részeként Kantra gyakorolt hatása, ebben kimerülne.

(1c) A filozófiatörténész találkozhat olyan kevésbé ismert vagy kevésbé elismert írásokkal, amelyek megelőlegezték ma kiemelkedőnek tartott filozófusok gondolatait, elképzeléseit. Egy ilyen szerző vagy mű akkor sem ignorálható filozófiatörténetileg „jelentéktelen”-ként, ha a korabeli filozófiában ismeretlen volt, vagy ismertsége ellenére nem hivatkoztak rá. Például Nyíri Kristóf azért ítéli figyelmet érdemlőnek Palágyit, mert úgy látja, hogy a filozófus nyelvfilozófiai fölfogásával megelőlegezte a nyelvi platonizmus későbbi kritikáit és Wittgenstein nyelvelméletét (vö. Nyíri 1996; illetve Nyíri 1999).

(1d) Ha egy mű filozófiailag színvonalas módon tárgyalja az adott korban vitatott filozófiai problémákat – s különösen akkor, ha ezt eredeti módon teszi –, filozófiatörténetileg jelentőséggel bír akkor is, ha azóta háttérbe szorult vagy feledésbe merült, vagy kora csak korlátozottan ismerte vagy értékelt. Ennek kapcsán itt újra megemlíthetjük Palágyi Menyhértet, aki az *Ész törvénye* című művében a nyelvi elemzést határozza meg a filozófia módszertanaként, de ennek során nem a metafizika kiküszöbölését, hanem éppen a helyes metafizika megtalálását tűzi ki célként. A nyelvi elemzés mint filozófiai módszer ilyenként történő hangsúlyozása eredetisége miatt még akkor is említésre méltó, ha hatás nélkül maradt, és ma már nem folytatható, sőt egyenesen okkultnak tűnik. (Palágyi e koncepciójára gondolva föltehetjük a provokatív ellenkérdést: „a metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül” pár évtizeddel később vajon nem volt-e hasonlóan megkérdőjelezhető program?) Ugyanígy: az (1c) típus mellett ide is tartozik Palágyinak a korabeli modern platonizmus – a „logikai objektivizmus” – fölötti kritikája (vö. pl. Nyíri 1999), ami akkor filozófiai kortendencia volt. De Palágyi Menyhért filozófiáját általánosabb összefüggésben is jellemzi ez a relevanciátípus: a kor törekvéseivel összhangban ő is

²Bár úgy tűnik, Max Scheler Plessnerrel és Gehlennel szemben sehol sem hivatkozik Palágyira, néhány német filozófiatörténész föltételezi ezt a hatást. Mindenesetre Schelernek ismernie kellett Palágyi vitalista ontológiáját és fantáziaelméletét. A Scheler–Heidegger-érintkezés pedig ismert, mint amiképpen a német filozófiai antropológia és a Heidegger közötti kapcsolat is (vö. pl. Fring 1968; Pöggeler 1994; Krüger 2018). Heidegger például tisztelete jeléül az 1929-ben megjelent *Kant und die Probleme der Metaphysik*et az egy évvel korábban elhunyt Schelernek ajánlotta.

szembefordul mind az empirista-pozitivista, mind a racionalista irányzatokkal, s a filozófiát olyan új alapokra kívánja helyezni, mely lehetővé teszi az előbbi kettő dichotómiájának meghaladását.

(2) A jelenkori filozófiai diszkussziók szempontjából adódó relevancia-típusok:

(2a) Egy régebbi, kevésbé értékelt vagy ismert filozófiai mű olvasásakor szembesülhetünk olyan ma aktuális problémák és megközelítési módok korábbi, az akkori filozófiai-fogalmi közegbe és diskurzusba illeszkedő megfogalmazásával, amelyek ma is érvényesnek tűnnek. Ez különbözik az (1c) pontban szereplő relevanciátípustól, amennyiben nem konkrét szerző vagy mű gondolatainak megelőlegezéséről van szó, hanem ma előtérben álló problémák korai fölvetéséről vagy egy-egy mai elképzelésnek, „kutatási irány”-nak a megelőlegezéséről. Például Nyíri Kristóf számára Palágyi álláspontja a nyelv és a gondolás viszonyáról nem csupán azért érdekes, mert Wittgenstein felé mutat, hanem azért is, mert az írott nyelv és a gondolkodás, valamint a hangos és halk olvasás viszonyát érintő Palágyi-féle nézet karakterisztikus módon mutat azon mai filozófiai elképzelések felé, amelyek mellett Nyíri alkotókorszakának egyik periódusában erősen elkötelezte magát. (Itt elsősorban Hajnal István elméletére és Walter J. Ong nyelvfilozófiai koncepciójára gondolunk.)

(2b) Egy korábbi (és persze akár mai) filozófiai műnek jelentőséget tulajdoníthatunk annak hiánypótló jellege miatt, illetve azért, mert új megközelítési módot vagy irányzatot képvisel, és ez akkor is fönnáll, ha a vonatkozó mű mindaddig nem kapott különösebb figyelmet, illetve nem volt jelentősebb hatása.

(2c) Egy filozófiai alkotás akkor is alkalmas lehet arra, hogy ma jelentősnek tartott problémák és törekvések tekintetében orientációt nyújtson, és/vagy heurisztikus erővel bírjon, ha egyébként ismeretlenségben maradt, vagy az érvényes „kánon” nem sorolja a jelentős művek közé.

A (2b) és a (2c) pont szerinti relevanciát Hévízi Ottó fordulatával úgy jellemezhetjük, hogy a szóban forgó filozófiai mű (életmű) alkalmas arra, hogy ma „kutatási program”-ot alapozzunk rá: a (2b) esetében hiánypótló és egyben új irányokba mutató, a (2c) esetében a ma aktuális kutatásokat termékeny módon továbbvivő, azokat ötletekkel, heurisztikával segítő programot.³

³ Az MTA filozófiai Intézetében 2019. november 29. tartott, Szabados Bettina és Varga Péter András által szervezett *Ki a jelentős magyar filozófus? Relevanciakritériumok és kánonalkotás a 19–20. századi magyar filozófia történetírásában* címmel megrendezett konferencián hangzott el, Hévízi Ottó *Stílusok a gondolatban. Zalai Béla: egy múlt, amely később lett jelen* című előadásában.

2.5. *A filozófiatörténet és a filozófiai jelen problémája*

Mielőtt továbblépnénk, röviden ki kell térnünk arra, hogy a (2) alatti pontokban múltbeli alkotásokat jelenünkkel hoztunk relációba, és ilyenkor mindig problematikusként merülhet föl az interpretáció kérdése; konkrétan az, hogy nem értelmezzük-e félre mai problémáink és elképzeléseink szempontjából e múltbeli műveket. Ezen fölvetéssel szemben egyrészt hivatkozhatunk arra a – nem csupán Gadamer-nél szereplő – jól ismert hermeneutikai tételre, mely szerint nem lehetséges a tradíción kívüli „éteri” olvasat, s a múlt szövegeit mindig abból a jelenbeli filozófiai pozícióból interpretáljuk, amelyet éppen e múlt formált. Ám ez túl könnyű kibúvó lenne. Ezért annyit hozzá kell még fűznünk ehhez, hogy Descartes-tól kezdődően az újkori filozófiatörténet nagyjainak esetében valószínűtlen műveik radikális félreértése, hiszen viszonylag közel vannak hozzánk, és mai gondolkodásunk erősen ebben az újkori tradícióban gyökerezik. (A félreértés lehetőségének e kicsiny valószínűségére persze csak akkor hivatkozhatunk, ha ragaszkodunk a szövegekhez, s nem tévesztenek meg bennünket olyan rejtett faktorokat állító, mértékétevesztő, ideológiailag motivált értelmezések, mint például az a Descartes-„olvasat”, amely szerint Descartes rejtetten monista-materialista volt, s a szövegeiben megjelenő dualizmus csupán ezt leplezi.)

Megemlítendő még az is, hogy a jelenbeli orientációra való alkalmasság vagy a heurisztikus erő *egyébként sem azt jelenti, hogy az alkotó eredeti szándékait földelítve, azt szigorúan követve csatlakozunk hozzá*, hanem sokkal inkább a korábbi művek alkotó módon történő fölhasználásáról van szó, ami nem mond el lent annak, hogy *az eredeti szövegeknek a filozófiatörténeti munkák eredményeit figyelembe vevő*, és ebben az értelemben *korrekt* értelmezésére törekedjünk. Szemben az analitikus filozófiával, amely a maga módszereivel tudatosan átértelmezi a történeti szövegeket, és a problémafölvetések egy részét tévedésnek vagy álproblémának minősíti, a (2b) és (2c) relevanciátípus fölismerése és elismerése fordított megközelítést előfeltételez: *engedi hatni a múltbeli szöveget*, engedi, hogy az a múltból megszólítsa jelenünket, és befolyással legyen gondolkodásunkra – még akkor is, ha ezen utóbbi állításunk az analitikus filozófia egyes követői számára értelmetlen kijelentésnek minősülhet.

2.6. *A hatástörténetben háttérbe szorult vagy eddig kevésbé értékelt művek jelentőségének megítélhetősége*

Fölvetődik, hogy miképpen közelíthetők meg a fent felsorolt relevanciátípusok, és miképpen érvelhetünk mellettük olyankor, amikor az általánosan elterjedt ítéllettől eltérően értékkelünk egy filozófiai művet.

Ami az (1b) és az (1c) szerinti jelentőséget illeti, ezeket nem tekinthetjük önmagában megálló relevanciának: más filozófiai műveknek köszönhető, mintegy

más művek jelentőségének hozadéka, s ennyiben származtatott. Viszont (1a)-val együtt megfelelően vizsgálható szövegelemzések, történeti események, följegyzések, dokumentumok alapján. Ez részben igaz az (1d) és a (2a) típusra is, de itt már szerephez jut az értékelő személyes benyomása. Konkrétan: a (2a) típus esetében az a tény, hogy egy múltbeli szerzőnél megjelentek ma aktuálisnak számító problémafölvetések, önmagában még kevés a mű filozófiai értékének megállapításához, hiszen az ennek ellenére lehet érdektelen, műkedvelő alkotás. Még nehezebb annak az állításnak a mai olvasó általi alátámasztása, hogy egy mű a korabeli hatás vagy elismertség hiányának ellenére releváns módon szól hozzá saját kora filozófiájához – az (1d) típus –, bár a szövegek összehasonlító elemzése még ezek esetében is járható útnak tűnik.

A módszertan és az igazolás kérdése súlyosabban vetődik föl a (2b) és a (2c) típusnál. Ha ugyanis a pozitív értékelés eddigi elmaradása vagy mérsékelt volta ellenére azt állítjuk, hogy egy mű hiánypótló, új megközelítési módot képvisel, illetve mai törekvések számára heurisztikus erővel bír, akkor alapvetően a műben rejlő még nem realizálódott lehetőségre utalunk. S az értékelésnek ez a problémája akkor is megmarad, ha e lehetőség azután későbbi kortárs – és talán éppen a korábbi műre hivatkozó – alkotásokban megvalósul, de ezen alkotások hatás és elismerés nélkül maradnak.

Miképpen mutatható be vagy igazolható, hogy termékeny, ma is inspiráló erővel bír egy ilyen, a standard értékelésben háttérbe szorult mű? Vajon nem olyanok az ilyen művet nagyra értékelő személyek, mint amilyen az a néhány tucat ember volna, akik egy fészkerbe zarándokolnak el egy még ma sem elismert Csontváry képeit megtekinteni, s akiket a szociológia és az orvostudomány társadalmilag és lélektanilag érdekes, patológikus csoportként kezelne? *E költői kérdéssel visszajutottunk a kiindulópontunkhoz: a kánontól független értékelés általános problémájához!*

Mármost nyilvánvaló, hogy az ilyen esetekben is fontos szerepe lehet a szövegeknek, a szövegszerű érvelésnek, elemzésnek. S persze a legmegfelelőbb az volna, ha a mű inspiráló vagy új irányokba mutató, hiánypótló voltára vonatkozó állítást újabb és immár elismerést kiváltó művek létrejötte igazolná. Ám az ilyen értékelések többnyire azért fogalmazódnak meg, mert hiányzik az adott mű ilyen felhasználása, és céljuk éppen az, hogy fölhívják a figyelmet értékeire, az általa hordozott inspiratív erőre, hiánypótló és/vagy új irányba mutató mozzanataira. Mivel az ilyen értékelés alapvetően lehetőségekre vonatkozik, a heurisztikus erőre vagy a hiánypótló jellegre vonatkozó állításban – bármily „objektív”-ként, azaz a mű által hordozott érték fölismeréseként, s nem szubjektív minősítésként jelenjék is meg megfogalmazójában – óhatatlanul mindig jelen van a személyes benyomás, amelyet azután az adott szakmai területen működő más személyektől kapott független megerősítés, visszaigazolás hitelesíthet.

Egy filozófiai alkotásnak tehát több mozzanat alapján tulajdoníthatunk relevanciát, és akkor is létezhet az uralkodó kánonnal szembeni értékítélet, ha

nem hivatkozunk téren és időn kívüli, örökkévaló értékekre. Az (1a)–(1d) és a (2a) relevanciátípusok esetében az ilyen ítélet jól alátámasztható a szövegek hagyományos kezelésével, s az ezek szerinti jelentőség megítélése jellegzetesen filozófiatörténeti probléma. A (2b) és a (2c) típusoknál viszont hangsúlyt kap a mű értékét megítélő személy intuíciója s a filozófiatörténeti mozzanat mellett szerepet játszik az éppen aktuális (vagy annak tekintet) jelenkori filozófiai problémákhoz és vitákhoz való viszony.

3. Palágyi Menyhért és Lukács György

Tanulmányom következő részében megpróbálom néhány reflexió erejéig alkalmazni ezt a megközelítést Palágyi Menyhért és Lukács György filozófiájára. Konkrétan az uralkodó értékítéletet Palágyi előnyére és Lukács György hátrányára kérdőjelezem meg. Ugyan Palágyit alulértékeltnek, Lukácsot túlértékeltnek tartom, ám ez egyáltalában nem azt jelenti, hogy Palágyit Lukács György elé szeretném helyezni. Kétségtelen, hogy a lukácsi életmű kidolgozottságában, terjedelmében, átfogóbb voltában, továbbá – ami kritériumaink, illetve a jelen tanulmány szempontjából különösen fontos – 20. századi hatástörténete, a 20. századi Európa baloldali, forradalmi-materialista gondolkodástörténetében játszott szerepe miatt mindenképpen Palágyi töredezett, sokszor ötletszerű, ad hoc és az 1920-as évek végétől kezdődően fokozatosan felejtésbe merülő életműve fölött áll. Viszont *Palágyi a 2b) és a 2c) relevanciátípus tekintetében ma, a 21. század elején határozottan jelentősebbnek tűnik, mint Lukács György.*

3.1. Palágyi Menyhért

Palágyi Menyhért filozófiai életműve az alábbi – részben a filozófus életpályájának szakaszait követő – tematikus csoportokra tagolódik:

- (1) Korai filozófiai esszéi
- (2) A *Jelenkor* 1896-os évfolyamának 18. számától kezdődően folytatásokban közölt, majd ugyanez évben a *Pátria* kiadónál önálló kötetben is megjelent művében, az *Ész törvényében* vázolt, idealista-monista, később folytonosan hivatkozott és ígért, de részletesen soha ki nem fejtett metafizikája, amelynek középpontjában a világot átszövő, egymással a monizmus jegyében egységet alkotó póluspárok ontológiája áll.
- (3) A térről és az időről alkotott 1901-es (nem husserli értelemben vett) fenomenológiai elmélete, a relativitáselmélettel kapcsolatos későbbi filozófiai kritikája, valamint késői „világmechanikai” értekezései.

- (4) 1902–1905 között megjelent, alapvetően ismeretelméleti tematikájú, a logicizmus és a pszichologizmus korabeli vitájára fókuszáló írásai, melyekben e két pólus megjelenését a modern filozófia úttévesztésének következményként tárgyalja.
- (5) Vitalista ontológiája (vö. Palágyi 1907; 1908; illetve pl. Székely 2020), beleértve ennek keretében megfogalmazódó filozófiai antropológiáját, fantáziaelméletét és művészetelméleti írásait (vö. Palágyi 2017; illetve lásd még Bogdanov 2004; Bogdanov 2017), továbbá az élet és a tudat, az élet és a szellem viszonyával foglalkozó korai magyar és késői német nyelvű esszéit (vö. Palágyi 1907; 1908; 1925; 2017; 2018).
- (6) Társadalomfilozófiai tematikájú írásai.

Mármost ami Palágyi filozófiájának alulértékelttségét és jelenbeli aktualitását illeti, a fenti felsorolás (5) és (6) pontjára gondolunk. Mert legyen bármennyire is eredeti és jelentős fenomenológiai téridő-elmélete (mégpedig a végén megjelenő négydimenziós téridő-fogalomtól függetlenül, sőt azt egyenesen elhanyagolhatónak tartva), legyen bármennyire is figyelemre méltó, hogy nyelvelmélete Wittgenstein felé mutat, valamint hogy Husserl válaszra méltatta a magyar filozófus kritikáját, és ő maga közvetve formálta a Husserl nyomán kialakuló fenomenológiai mozgalmat, filozófiájának ezek a gyakran emlegetett és valóban fontos mozzanatainak mai aktualitása szempontjából másodlagosak.

Palágyi Menyhért előbb jelzett filozófiai műveinek időszerűségére és ma is eleven heurisztikus erejére vonatkozó érveim megtalálhatóak az *Észlelés és fantázia* című Palágyi-kötethez írt kísérőtanulmányomban (vö. Székely 2017), valamint különösen a *MFSZ 2019/1.* számában megjelent cikkemben (Székely 2019) és a Marosán Bence által szerkesztett *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok* című kötetben (Székely 2016). A Palágyi-kötet kísérőtanulmányaiból (Bogdanov 2017; Székely 2017) konkrétan is kiderül, hogy annak szerkesztői az ő jelentőségét elsősorban a 2c) pontban jelzett relevanciátípusban látják, s e tekintetben hierarchikus ontológiáját, ennek keretében kifejtett életfogalmát és filozófiai antropológiáját, a tapintóérzet és a „vak látás” filozófiai jelentőségének hangsúlyozását, továbbá művészetelméletét és társadalomfilozófiai nézeteit helyezik előtérbe. Csupán ontológiájára és antropológiájára gondolva: Palágyi nemcsak a ma uralkodó filozófiai tendenciákkal, hanem a mai konkrét lélektani és megismeréstudományi kutatásokkal is összhangban

- hangsúlyozza az embernek már a külvilág befogadása, érzékelése-észlelése során is intenzíven jelenlévő aktív, alkotó beállítódását, beleértve ebbe a tudati aktivitás mellett a *lelki és testi aktivitást* is, és ennek részeként – jóllehet, még a „visszacsatolás” fogalma nélkül – ma is termékenyen alkalmazható módon megelőlegezi a *kibernetikai visszacsatolás antropológiai alkalmazását*,

- a mai elképzelésekhez hasonlóan, de mégis eredetien közelíti meg az emberi létezés biológiai, érzelmi-lelki és tudati-szellemi mozzanatainak viszonyát,
- megjelenik nála ma is használható módon az észlelés szenzomotoros elmélete s ennek részeként a filozófiai ismeretelméletben mindmáig kellő figyelmet nem kapott „tapintó látás” vagy „vak látás” fogalma,
- megelőlegezi a virtualitás mai fogalmát, és mai is alkalmazható magyarázatot ad a virtuális élményekre (Palágyi 1907; 1908; 1925; 2017. 99–191; 2018).

Palágyi az előbbieik jegyében *a két és fél ezer éves európai filozófiai tradíció – és ezen belül különösképpen az utóbbi évszázadok – fő irányzataival szakítva az érzeteket, az érzéseket és a képzelőerőt (a fantáziát) a szellemi szférával szemben az eleven élet szférájába helyezi, aminek következtében a tudomány és a művészetek antropológiai alapjai is ide, ebbe a nem szellemi, nem tudatos, hanem vitális tartományba kerülnek, és e koncepciója a mentális-fizikai, szellemi-anyagi egyoldalú dualizmusával jellemzett 21. század eleji filozófiai irányzatokkal szemben is érvényes. Külön megemlítendő, hogy az előbbieik részeként egyúttal az állatok mibenlétéről is újszerű, az állatok ontológiai rangját magasabbra helyező, az állati lényeket ma egyre inkább megbecsülő és azoknak méltóságot tulajdonító, „humánus” állatkép filozófiai megalapozására alkalmas elméletet vázol föl.*

Társadalomfilozófiájára tekintve kifejezetten időszerű

- Palágyi nemzet- és népközösség-fogalma, valamint ehhez kapcsolódóan az európai népek közösségéről alkotott eszméje, mely e közösséget nem egyszerűen empirikus adottságnak vagy gazdasági-politikai jellegű szerveződésnek tekinti, hanem a közös kulturális alapokban gyökereztetni (vö. Palágyi 1915; 1916);
- a polgári demokratikus nemzetállamok történelmi szerepéről és a szociális igazságról alkotott – a francia forradalom kettős természetére vonatkozó elképzelésén alapuló – elmélete, és ennek részeként a marxi történelem- és társadalomkép fölött gyakorolt kritikája (vö. Palágyi 1909; 2017. 327–378; Székely 2016).

Varga Péter és Nyíri Kristóf Palágyival foglalkozó írásai azért jelentősek, mert rámutatnak arra, hogy Palágyi első német nyelvű filozófiai alkotókorszakának ismeretelméleti, logikai, nyelvfilozófiai munkái a jelenkori aktualitás kritériumától függetlenül – más relevanciakritériumok alapján – szintén filozófiatörténeti jelentőséggel bírnak.

3.2. Lukács György

Ami Lukács Györgyöt illeti: az az állítás, hogy marxista fordulata, s különösen a *Történelem és osztálytudat* után írt műveinek filozófiatörténeti jelentősége túlértékelt, természetesen nem azonos azzal, hogy e művek minden tekintetben jelentéktelenek volnának. Ám kétségtelen, hogy bármily erősen formálta Lukács a 20. századi baloldali filozófiai gondolkodást, nemzetközi hatása a marxizmus felé orientálódó – illetve általában a baloldali – értelmiségi körökre gyakorolt befolyásától eltekintve egyáltalában nem oly mértékű, mint amilyenek innen, Magyarországról látjuk. Magyarországi hatástörténete pedig nem választható el attól a történelmi tényről, hogy 1945-ben nem a nyugati, hanem a szovjet csapatok vonultak be Magyarországra. A magyarországi Lukács-paradoxon abban fogalmazható meg, hogy itthoni filozófiai dominanciája csak az államhatalom által támogatott marxista közegben alakulhatott ki: egy olyan közegben, ahol sem a kortárs magyar „polgári”, „jobboldali”, „idealista” filozófia kibontakozására – illetve az ilyen hagyomány tovább élésére –, sem a marxizmussal szemben álló baloldali filozófiai alkotásokra nem nyílhatott tér. Ebben a közegben Lukács abból nyerte nimbuszát, hogy a főnálló hatalmat és a hivatalos, doktriner marxizmust nem „kívülről”, hanem Marxra hivatkozva, elkötelezett marxistaként, s ugyanakkor mégis – némileg paradox módon – az általa elvetett, illetve meghalandónak ítélt polgári műveltséggel bírva bírálta. Ha az előbbieken arról volt szó, hogy egy filozófia a gyenge hatástörténet ellenére is bírhat filozófiatörténeti relevanciával, akkor Lukács Györgynek *A történelem és osztálytudat* utáni munkássága arra példa, hogy egy filozófiai életmű jelentősége több vonatkozásban csekélyebbé is megítélhető, mint amire hatástörténeti jelentősége alapján következtethetnénk. Mindez persze nem jelenti azt, hogy Lukács ne volna jelentős 20. századi gondolkodó. A marxizmus melletti elkötelezettség, a hivatalos marxizmus és az államszocialista rendszer elnyomó gyakorlatának Marxra hivatkozó bírálata a kor jellegzetes értelmiségi attitűdje volt, és ennek az értelmiségi beállítódásnak Lukács György nemzetközileg is kiemelkedő – jellegzetes, „paradigmatikus” – személyisége.

Az előbbiekhöz kapcsolódva az olvasó a következő ellenvetést fogalmazhatja meg: korábban a (2c) kritérium alapján *Palágyi mai heurisztikus erejére hivatkoztunk, és ennek jegyében állított jelentősége ugyanúgy korhoz kötött, mint Lukács marxista filozófiájáé volt a 20. században*. Ez az ellenvetés azonban Palágyira vonatkozó állításunk tekintetében alaptalan: nem Platón, Arisztotelész, vagy éppen Heidegger vagy Wittgenstein mellé, nem az európai filozófiatörténet panteonjának első sorában vagy dísztermében kívánjuk őt elhelyezni. Állításunk arra vonatkozik, hogy filozófiájának előbbieken hangsúlyozott mozzanatai most, a 21. század első felében – és szemben Lukács György műveivel – kifejezetten aktuálisak és inspiratívak,

- egyrészt korunk nemzetközi tudománya és az erre irányuló filozófiai reflexió szempontjából,
- másrészt korunk társadalmi kihívásai tekintetében.

Korunk tudománya és a rá irányuló filozófiai reflexió alatt az eddigiek jegyében elsősorban a megismeréstudomány „*enaktivista*” fordulatára – „ECS”: embodied cognitive science s. í. t. –; a környezeti világ megismerésében itt kirajzolódó aktív, teremtő-alkotó emberi beállítódásra; a különböző ontológiai szférákkal és a tudattal kapcsolatos mai vizsgálódásokra és elméletekre, a redukcionizmus-emergentizmus problémakörére (vö. pl. Székely 2020); valamint a virtualitás mai jelenségeire gondolunk.

3.3. Palágyi és Lukács eltérő viszonya a filozófiai tradícióhoz

Filozófiatörténeti perspektívából tekintve Palágyi mai aktualitása eredeti, konstruktív, de a filozófia akkori akadémiai művelésének normáit sokszor figyelmen kívül hagyó, „impluzív”, („wilder Kopf”)⁴ alkotói tevékenységén túl abból fakad, hogy a 19–20. század fordulójának szellemi életét jellemző filozófiai érzékenység és útkeresés iránt kifejezetten fogékonyságot mutatott, és ezzel szoros összefüggésben *szervesen kapcsolódott az újkori európai filozófia problémafelvetéseihez és korának filozófiai vitáihoz* (így a redukcionizmus versus emergentizmus mindig más és más terminusokkal és kontextusban megjelenő évezredek diszkussziójához, a nyelv, a megismerés és az emberi alkotótevékenység természetével kapcsolatos kérdésekhez, a szellem, a tudat, a ráció és az élet, illetve az élet és a művészet viszonyának problémájához).

Lukács György ezzel szemben marxista korszakában mind a korábbi filozófiai törekvéseket, mind a korabeli úgynevezett „polgári” filozófia problémafelvetéseit következetesen a marxista történelemfilozófia és a polgári társadalom leváltására irányuló forradalom jegyében vizsgálta, s ennek során *e filozófiai tradíciót a kezdetben még haladó, előremutató, de azután hamissá váló polgári tudat filozófiai kifejeződéseként kezelte*, és az általa egyedülként helyes irányba mutatónak tekintett marxista filozófiát szembesítette velük. Palágyi számára a filozófiatörténeti – s mindenekelőtt az újkori filozófiatörténeti – problémák valóságok voltak, s velük mint az ember és a világ viszonyának egyetemes kérdéseivel foglalkozott. Ennek megfelelően ő maga a problémafelvetésre koncentrált, és az általa tévútnak tekintett törekvések nyelvi, fogalmi, szemléletbeli gyökereit igyekszik föltárni. Ezzel szemben Lukács György marxista korszakában az újkori filozófiában a kezdetben haladó, de polgári volta miatt már ekkor is korlá-

⁴Husserl jellemzése. (Lásd pl. Varga 2019. 169. Varga Boyce Gibbson nyomán idézi Husserlt.)

tozott polgári világszemlélet filozófiai megjelenését, majd a hanyatlóba forduló polgári társadalom válságtudatának kifejeződését látja, aminek katasztrofális következményei azután nem is annyira *Az ész trónfosztása* című, gyakran elretentő példaként hivatkozott művében, hanem *Ontológiája* történeti fejezeteiben és a *Prolegomenában* jelennek meg.

Az esztétikum sajátossága és A társadalmi lét ontológiájához persze mindenek ellenére filozófiatörténeti szerepüket tekintve jelentős művek, s vannak olyan részleteik, amelyek a 21. századi filozófiai gondolkodás számára is termékenyek lehetnek. Ráadásul annyiban mindenképpen Palágyi hasonló tárgyú művei fölé emelkednek, hogy alaposabban és következetesebben kidolgozottak. Ám tartalmi-heurisztikai szempontból Palágyi ontológiája, filozófiai antropológiája és művészetelmélete (annak ellenére, hogy az utóbbiban számos elfogadhatatlan, „okkult” vagy már megírásakor elavult részlet található) *az általunk -2c)-ként fölsorolt kritérium és jelentőségtípus*, azaz az aktualitás, a mai filozófia kontextusában adódó heurisztikus erő és orientáló képesség tekintetében messzesemenően Lukács már-már dogmatikusan materialista, a kultúra és a gondolkodás tekintetében társadalmi redukcionista írásai fölé emelkedik.

Ami az *Ontológiát* illeti, ennek „szisztematikus”, azaz elméleti fejtegetései gigászi küzdelmet képeznek egy materialista-monista, racionalista, ugyanakkor a három nagy ontológiai szint (azaz az élettelen világ, az élet és a társadalom) tekintetében antiredukcionista filozófiáért, anélkül hogy a szerző eljutna annak fölismeréséhez, hogy e vállalkozás – a materialista monizmus és az antiredukcionizmus szintetizálása – kivitelezhetetlen. (A Lukács-iskola tagjai annak idején „Lukács elvtársnak” az *Ontológiáról* írott feljegyzéseikben többek között ezt a problémakört járják körül, de úgy tűnik, nem válik egyértelművé számukra az egész program belső, alapvető problematikussága, és inkább Lukács személyes alkotói kudarcának tulajdonítják a felmerülő nehézségek megoldatlanságát. Lásd Fehér et al. 1978.)

A társadalmi lét ontológiájához tehát a transzcendencia kérdése iránti fogékonyságnak azt a modern kultúrában markánsan jelen lévő változatát reprezentálja, mely szenvedélyesen arra törekszik, hogy annak (mármint a transzcendenciának, s nem az az iránti fogékonyságnak) minden lehetőségét kiiktassa a filozófiából, s olyan fogalomrendszert és világképet alkosson, melyben a transzcendens szféra létezésének, valamint az anyag és a szellem közötti dualizmusnak lehetősége föl sem merülhet. Mert a transzcendencia kiiktatására irányuló törekvés – mely hasonlóan jelen volt a bécsi neopozitivistáknál, és jelen van a mai fizikalistáknál – valójában a transzcendenciára irányuló fogékonyság fonák megjelenése: a transzcendencia tagadásának elkötelezettje. Az *Ontológia* pedig ezt a törekvést paradigmátikus módon reprezentálja, s mint ilyen, jelentős mű, amely azonban (Vlagyimir Iljics Uljanov-„Lenin”-t parafrázálva) ma inkább a filozófiatörténet „meddő virága”-ként jelenik meg, mintsem termékeny, inspiráló alkotásként.

3.4. A filozófiai önreflexió hiánya Palágyi Menyhértnél és Lukács Györgynél

A filozófiai önreflexió hiánya egyaránt jelen van Palágyi Menyhértnél és Lukács Györgynél, de alapvetően eltérő módon: amíg Palágyinál az ő „wilder Kopf”-sága, „vad elme” volta nyilvánul meg ebben, Lukács György esetében ez a korabeli baloldali radikális gondolkodók világmépeivel és történelemfilozófiájával (azaz a marxizmus sajátosan radikális értelmezésével) történő kritikátlan, a pusztán szellemi-filozófiaiánál mélyebb, a filozófus személyiségének egészét átható azonosulásból fakad. Palágyi Menyhért 1900 és 1910 közötti termékeny filozófiai alkotói korszaka minden bizonnyal részben azért szakadt meg, mert úgynevezett „világmechanikai”, azaz ontológiai-metafizikai programjával olyan vállalkozásba kezd, mely Lukács György ontológiájához hasonlóan eleve kivitelezhetetlen volt. Abban pedig, hogy Palágyi e vállalkozásából még a lukácsi *Ontológiához* hasonló átfogó mű sem kerekedett ki, jelentős szerepet játszott, hogy a filozófus nemcsak az egész vállalkozás tekintetében, hanem a részletekben sem volt képes kritikai önreflexióra. Csakhogy amikor Palágyinak Lukáccsal szembeni mai aktualitását hangsúlyozzuk, akkor elsősorban Palágyi másik alkotói korszakának műveire (1907–1910) és néhány későbbi esszéjére gondolunk, amelyekben az önreflexió olykor megjelenő hiánya sem rontotta le a bennük kifejtett értékes elképzeléseket, illetve azok termékeny, heurisztikus voltát. Ha Palágyi csak a „világmechanika” töredékeit alkotta volna meg, akkor történetileg talán érdekes, de filozófiailag értéktelen, zavaros gondolkodóként állna ma előttünk. (Ez a csupán néhány tapogatózó töredékben nyomot hagyott törekvés végeredménye a filozófia történetén belül, ha konkrét tartalmában nem is, de jellegében talán leginkább Wolff metafizikai rendszeréhez vagy – mint annak egyfajta korszerűsített-rationizált, demitizált változata – Schelling természetfilozófiájához hasonlított volna.)

Ami Lukácsot illeti: nála a filozófiai önreflexió hiánya, mint már utaltunk rá, koráramlat és kortünet. Ám ezzel együtt nehezen található még egy olyan hozzá hasonlóan filozófiailag igényes és elismert marxista gondolkodó, aki ennyire interiorizálta volna a marxi történelemfölfogásnak és a Marxra jellemző redukcionista filozófiafölfogásnak (a filozófiai „osztálymeghatározottságának”) azon változatát, mely főképpen a Komintern pártjainak és utódpartjainak ideológusait jellemezte – s ez még akkor is igaz, ha a szellemi-tudati tényezőknek relatív önállóságot tulajdonítva „az alap határozza meg a fölépítményt” sematikus tézis korrekciójára törekedett. S az e tekintetbeli filozófiai önreflexió hiánya nem csupán Lukács már említett filozófiatörténeti elemzéseit sújtja, és nem csupán az *Ontológiát* is átható redukcionista materializmushoz való dogmatikus ragaszkodástól való elszakadást teszi lehetetlenné. A marxizmushoz megtért Lukácsnak mint filozófusnak legsúlyosabb korlátja, hogy nem ismerte föl azt az ellentmondást, amely egyik oldalról a materialista-racionalista beállítódás, másik oldalról a sötétség és világosság dichotómiájával jellemzett, misztikus történelemfilo-

zófiai vízió közötti ellentmondás között feszül. Ez a belső feszültség – amely már *Történelem és osztálytudatban* karakterisztikusan jelen van – „megtérése” utáni filozófiai programját mindvégig áthatja. Palágyi interpretációjában Karl Marx Feuerbach és Hegel értő és kiváló követője volt, aki éppen ezért tudta tudományos-filozófiai köntösbe öltöztetni azt a forradalomváró életérzést és társadalommegváltó küldetéstudatot, mellyel az 1840-es évek közepén a párizsi mozgalmárok világában találkozott. (Vö. Palágyi 1909; illetve Székely 2016.) Palágyi szerint Marx ezáltal a német misztika hagyományának folytatójaként új, „a misztikus, megváltó forradalom” eszméjét középpontba állító társadalom-filozófiai mitológiát alkotott, és ezen jellemzésben a hangsúly a „tudományos köntös” és a „misztikus tartalom” kettősségén van (ahol a tudományosságot nem az angol „science”, hanem a német „Wissenschaft” értelmében kell érteni). Ez a kettősség pedig igen markánsan jelentkezik a marxista Lukácsnál. Egyik oldalról a („dialektikus”) materialista monizmus és a racionalizmus „kellése” (azaz harc az ész mindennemű „trónfosztása” ellen), mint a „tudományos filozófia”, illetve „tudományos világnézet” kellése hatja át filozófiai törekvéseit. Másik oldalról viszont a sötétség (a lehanyagoló polgári világ és annak filozófiái) és a világosság (a polgári társadalmat követő új társadalom és a materialista-ateista marxizmus) kontrasztjával jellemzett történelemfilozófiai vízió elkötelezettje, s ennek során magát mint a világosság felé tartó átmenet teoretikus-filozófus iránymutatójaként (végeredményben papjaként vagy sámánjaként) éli meg. E tekintetben találóak Vajda Mihálynak a marxistákra általában vonatkozó szavai:

A baj az, hogy a hitet [...] biztos és megalapozott tudásnak tekintik. Hogy nem a kinyilatkoztatásra, hanem a megértő észre hivatkoznak (Vajda 2001. 7).

Ugyanakkor ez marxizmusra vonatkozó jellemzés – s ezzel összhangban a marxista fordulat utáni lukácsi filozófia most jelzett alapvető feszültsége – mélyebb értelmet kap Karl Löwithnél:

Az újkori szellem nem döntötte el, vajon keresztény vagy pogány módon akar-e gondolkodni. Két különböző szemmel nézi a világot: a hit és az ész szemével. Ezért homályosabb a látása, mint a görög, vagy a bibliai szellemé (Löwith 1949. 251).

Természetesen itt földéződik Kolakowski Marx-kritikája ugyanúgy, mint a most idézett Karl Löwith és Jacob Taubes kritikái elemzése a történelemfilozófiáról (Löwith 1949; Taubes 1947), valamint Eörsi István ismert Lukács-jellemzése, mely az utóbbinak a megváltásezméhez való vallásos kötődésére hívja föl a figyelmet. (Eörsi 1981, 254, 258.). S szintén idézhetjük Fekete Éva közel fél évszázaddal ezelőtti, de csupán 2021-ben megjelent sorait:

Nem általában a kommunistát, hanem Lukács személyiségét jellemzi az ellentmondások burkát szétboncoló metsző racionalizmus és a végső kérdésekre adott irracionalista krédó együttélése, a kérlelhetetlen racionalizmus és aztán a legbelsőbb burokokban a még kérlelhetetlenebb irracionizmus (Fekete 2021. 204).

Mindez megerősíti azt a nyilvánvaló – az említett szerzők nélkül is adódó – párhuzamot, ami egyrészt a marxizmus, s különösen a marxista fordulat utáni lukácsi filozófia, másrészt a világosság–sötétség mitológiája között rajzolódik ki. S egyúttal Fehér M. István válaszáól némileg ugyan eltérő, de vele összhangban lévő – azt kiegészítő – választ ad arra az általa föltett kérdésre, hogy más értelmiségekhez hasonlóan Lukács miért nem fordult el a „Mozgalom”-tól, miután láthatóvá váltak 1917 tragikus következményei. (Vö. Fehér M. 2005. 14–16.)

Lehet, hogy Palágyinak a szociális szolidaritás eszméjét megvalósító polgári demokratikus nemzetállamokról, ezeknek az európai népek rendszerében való szövetekezéséről, továbbá a máshol kialakuló hasonló néprendszerek világot átfogó együttműködéséről szóló elképzelése ugyanúgy utópia, mint ahogyan utópia a sötétség és a világosság, a hanyatlás és az új korszak dichotómiájában gondolkodó Lukácsnál fényes jövőt jelentő kommunizmus, valamint az e fény hajnalaként pirkadó – reménye szerint előbb vagy utóbb – demokratizálódó létező szocializmus. Ám látni kell, hogy a hatvanas évek európai jóléti társadalmi, és – az azóta kibontakozó folyamatok ellenére – a mai nyugat-európai társadalmak összehasonlíthatatlanabbul közelebb állnak a Palágyi-féle ideálhoz, mint amiképpen a már megbukott létező szocializmus állt a demokratikus szocializmus eszményéhez.

S ez a belső feszültség és az arra való reflexió hiánya nemcsak önmagában, nemcsak „teoretikusan” érdekes. Filozófiailag tekintve és morálisan ennél is fontosabb következménye, hogy amíg Palágyi alapján értelmes, építkező, a társadalmi béke megőrzésére irányuló társadalomfilozófia és politikai program fogalmazható meg, addig a polgári társadalmat inherensen rossznak tekintő filozófiákon alapuló, az ezen inherensen rossz eltörlésére irányuló törekvések az eddigi történelmi tapasztalat alapján végzetes fenyegetést jelentenek a társadalmi békére, a társadalom tagjainak személyes biztonságára, kulturális és anyagi jólétére. *Palágyi számára még nem állt rendelkezésre (!) ez a tapasztalat:* társadalomfilozófiai elmékedéseinek és Marx-kritikájának ezért különös jelentőséget ad, hogy bennük előre jelezte az antikapitalista-forradalmi filozófia veszélyeit, és azt, hogy milyen katasztrófális következményekkel fog járni, ha az ezen a filozófián alapuló forradalmi politikai program megvalósul. Popper számára *A nyitott társadalom* megírásakor a szélsőjobbos-náci-fasiszta rendszerek mellett adva volt a sztálinista rendszer valósága is, és így tulajdonképpen „könnyű” dolga volt: „csupán” a létező valóságot kellett fogalmilag megragadnia. Palágyi számára viszont 1917-ig ilyen típusú rendszerek a maguk konkrétágukban el-

képzeltetlenség voltak: előrejelzése csak arra vonatkozhatott, hogy általában egy marxista alapú „forradalmi” rendszer katasztrófális társadalmi következményekkel járna, s ezért ez az előrejelzés az I. világháború előttről rendkívüli szellemi teljesítményként értékelendő (vö. Palágyi 1909).

Súlyos ellenvetésként fogalmazható meg előbbi fejtegetésünkkel szemben, hogy a filozófiai elméletek esetében az empirikus tényeknek nincs jelentőségük, vagy legalábbis csak másodlagos jelentőséggel bírnak. Ezzel azonban a társadalom megváltoztatására cselekvési programot nyújtó elméletek esetében talán lehet vitatkozni, hiszen az ilyen elméletek kifejezetten azt állítják, hogy a rájuk alapozott program követése esetén meghatározott társadalmi változások fognak bekövetkezni, aminek nyomán ezért konfliktus keletkezhet az elmélet és a valós társadalmi események között. Persze, ha egy történelemfilozófia vagy társadalomfilozófia a konkrét társadalmi jövőre tekintve előrejelzését nyújt, ám az előrejelzés nemcsak nem teljesül, hanem vele ellentétes tendenciák rajzolódnak ki, akkor ez kivédhető azzal, hogy még nem jött el a kívánt történelmi korszak, vagy éppen a történelmi folyamatokban jelen lévő esetlegességek miatt átmenetileg a hosszú távú tendenciákkal ellentétes folyamatok jutottak érvényre. Ám éppen az ilyen utólagos korrekciók teszik hasonlatossá a világvégeváró szekták jóslataihoz az ilyen állításokat. (Lásd az ilyen filozófiák popperianus kritikáját.) De ettől függetlenül: a program megvalósítása során adódó, az eredeti előrejelzéstől vagy várakozástól eltérő fejlemények eleve elkerülhetetlenné teszik a „kimagyarázás” kényszerét – ennek leírására akár Lakatos Imre tudományfilozófiai elméletét is alkalmazhatjuk –, s akkor a „kimagyarázás” révén éppen maga a filozófia fogja kapcsolatba hozni magát a társadalom valóságával.

3.5. A Történelem és osztálytudat társadalomfilozófiai víziója és Palágyi szocializmusképe

S ezen a ponton eljutottunk a *Történelem és osztálytudat* Lukácsához vagy Lukács *Történelem és osztálytudatához*. Ez a mű kifejezetten a polgári társadalom jellemzőjeként tárgyalt, empirikusan megragadható társadalmi tényszerűségek leleplezésére (divatos, de nyelvileg esztétikusnak egyáltalában nem mondható szóval „dekonstrukciójára”) irányul, és ily módon a történelmi jövővel kapcsolatos filozófiai elmélet tekintetében minden tényszerű hivatkozás lehetőségét eleve kizárja, kiiktatva ezzel az utólagos magyarázat és korrekció kényszerét.

Mármost a Palágyi-féle koncepció, mely a szociális igazságosság, valamint az egyetemes anyagi, kulturális és szellem jólét megvalósításának egyedül alkalmas keretét a magántulajdonnal és piacgazdasággal jellemzett demokratikus polgári nemzetállamokban és az ezen nemzetállamok által alkotott népközösségekben látja, már az eredeti marxi művek kontextusában is a polgári érdekeket kifejező naiv, kispolgári elméletként jelenik meg. Ez a marxista szemléletmód

azután a *Történelem és osztálytudat*ban mintegy leninista szellemben radikalizálódik (a munkásosztály mindaddig nem teljesítheti történelmi hivatását, amíg a forradalmárok kívülről rá nem ébresztik őket saját „osztálytudat”-ukra, azaz kívülről beléjük nem viszik azt), és így ezen elmélet összefüggésében a munkások tényszerű polgári, „revizionista-opportunista” beállítódása ellenére a munkásosztályra mint a kapitalizmust felszámoló jövőbeli események forradalmi aktorára vonatkozó elmélet érvényben marad. Ennek megfelelően a *Történelem és osztálytudat* kontextusában, ha a társadalmak valós fejlődése megfelel a Palágyi által vázoltaknak, az a radikális eldologiasodás tünete. S minél inkább ellentmond a történelem empirikus valósága a forradalomelméletnek, annál inkább aktuálisává válik ez utóbbi, hiszen annál inkább áttörendővé válnak a „forradalmi dialektika” által az eldologiasodott társadalmi viszonyok. Mindez pedig azt jelenti, hogy a *Történelem és osztálytudat* szerint annak sincs jelentősége, hogy a fejlett társadalmakban – Marx jövődőlésével szemben – már nem létezik vagy elenyészően kicsiny a klasszikus munkásosztály. Ha ugyanis a „munkásosztály”-t a tőkével nem rendelkező alkalmazottak osztályára, az előbbi osztálytudatát az utóbbiak osztálytudatára cseréljük, mind a marxista forradalomelmélet, mind különösen Lukács szóban forgó, azt mintegy „leninizáló” műve aktualizálható a mai viszonyokra, aminek nyomán a sötétség-világosság dichotómia sötét oldala továbbra is rávetíthető a mai polgári társadalmakra, és a forradalom szükségessége és filozófiai előkészítésének követelménye továbbra is sürgető erkölcsi föladatként jeleníthető meg. Másképpen megfogalmazva: arra a tényszerű adottságra, hogy a mai nyugati társadalmakban nincs jelentősebb törekvés a demokratikus polgári viszonyok meghaladására, a tulajdonnal nem rendelkező munkavállaló rétegeket a munkásosztály helyébe helyező, ily módon korrigált *Történelem és osztálytudat* ugyanúgy választ ad, mint a 20. század húszas éveiben az eredeti mű az akkori nyugati munkásosztály „opportunista” viselkedésére.

A *Történelem és osztálytudat* kontextusában tehát a demokratikus polgári viszonyokat és politikai berendezkedést, valamint az ezek kontextusában adódó „társadalmi békét” megőrzendőnek tartó Palágyi-féle elmélet nem más, mint a polgári ideológia karakterisztikus megjelenése, amely a polgári osztály fennmaradása érdekében gúzsba köti a történelmi helyzete alapján forradalomban érdekelt – sőt egyenesen forradalomra determinált – társadalmi többséget, és emiatt a *Történelem és osztálytudat*ban kifejtett forradalmi filozófia a maga kontextusában ma fokozottan aktuális. Ennek a Palágyival szembehelyezhető logikának és érvrendszernek viszont nyilvánvalóan előfeltétele, hogy a polgári viszonyokra mint olyanokra lényegükből fakadóan inherensen szabadságellenes viszonyokra tekintünk, amelyek között a társadalom nagyobb részének mind az anyagi jólét, mind a kultúra és az erkölcs tekintetében elkerülhetetlenül méltatlan, emberi méltóságukat sértő életkörülmények jutnak. A lukácsi terminológiával: az ő érvrendszerének működéséhez már eleve inherensen „eldolo-

giasult"-nak, illetve (a *Történelem és osztálytudat*ban nem használt terminológiával) „elidegenedett”-nek kell tekintenünk a polgári viszonyokat: olyanoknak, melyek lényegük szerint inherensen korlátozzák az ember „nembeliség”-ének kibontakozását, akadályozzák a magáért való nembeliség kollektív elérését, a nembeliség „öntudatra ébredését”. Mindezt „modernizálva” és alkalmazva egy ma divatos környezetvédelmi-marxista állításra: az az állítás, hogy a hatékony környezetvédelem és az emberi kultúra hosszabb távú fennmaradása csak a tőkés viszonyok fölszámolásával válik lehetségessé, nyilván azon az igazolatlan előföltévesen nyugszik, mely szerint a tőkés-polgári viszonyok hosszabb távon szükségképpen elpusztítják a bioszférát és ezzel az emberiséget.

Az alapvető kérdés ezért Lukács *Történelem és osztálytudat*ával e tekintetben éppen az, hogy a polgári viszonyok ilyen megítélése ma időszerűként elfogadható- és követhető-e, aminek taglalása messzire vezetne. Annyi azonban bizonyos, hogy mind a marxi-lukácsi, mind a Palágyi-féle program végső soron a társadalmi igazságosság érvényesülését, a szellemi, a kulturális és az anyagi jólétet biztosító, valamint az egyén sokoldalú kibontakozását lehetővé tévő, elnyomásmentes társadalmi viszonyok kialakítására irányul. E szempontból pedig erkölcsileg legalábbis kérdéses, hogy a történelemfilozófia magaslatáról letekintve ignorálhatjuk-e azt a történelmi tapasztalatot, mely szerint a polgári demokratikus társadalmi és politikai rendszer ellen irányuló minden föllépés (s itt a „demokratikus” legalább annyira fontos, mint a „polgári”) a kortárs generációk esetében minden esetben az előbb felsorolt értékek (szabadság, emberi méltóság s. í. t.) súlyos – olykor katasztrofális – sérülésével járt. S ez a nem csupán „faktikus empiria”-ként adott, hanem sokak által szervesen megélt-átélt történelem pedig fölveti azt a kérdést, hogy egy társadalom- vagy történelemfilozófia jelentőségének megítélésében figyelembe kell-e venni az erkölcsi dimenziót?

Ezen a ponton azonban el kell vágni fejtegetésünk szálait, mert olyan kérdésekhez érkeztünk, melyek messzemenően nem tartoznak a jelen tanulmány témájához. Mivel a *Történelem és osztálytudat* kapcsán jutottunk el erre a pontra, ez persze azt is jelzi, hogy ez a mű a maga problémás jellege ellenére közvetett, elvont értelemben bizonyos mértékig – mint „negatív”, erkölcsi oldalról megkérdőjelezhető és filozófiailag „leküzdendő” eszmerendszer – nemcsak a 20. századi gondolkodástörténetben jelentős, hanem ma is aktuális.

3.6. *A Történelem és osztálytudat és a „kettős hermeneutika” mint a mű ma is érvényes ideológiamentes alapgondolata*

Az előbbieken túl a *Történelem és osztálytudat* mindmáig nem hangsúlyozott, ideológiailag semleges erényeként meg kell említenünk, hogy alapgondolataként hangsúlyozza a „társadalom-”, illetve „történelemfilozófiának” azt a viszahatását a társadalmi valóságra, melynek következtében ez utóbbira nem

alkalmazható a természettudományokat jellemző realitás és tényfogalom. Közismert, hogy a *frankfurti iskola* kritikai elmélete ezen a állításon alapul, ám ez az állítás a forradalmi-marxista és a „kritikai elméleti” kontextustól függetlenül is érvényes. Anthony Giddens szociológus ezt a sajátosságot „kettős hermeneutikaként” azonosította (pl. Giddens 1987, különösen 18–21, 30–31, 48, 69–71), és nem zárható ki, hogy először Lukács e művében jelent meg karakterisztikus formában annak az ismeretelméletivel szemben ontológiaiaként azonosítható dimenziója (vö. pl. Ginev 2016. 148). Lukács erősen elkötelezett, „pártos” fejtegetéseinek kontextusában ugyanakkor háttérbe szorul e fölismerés általánosabb elméleti érvényessége, s talán ez lehet az oka annak, hogy e problematika Giddensnél Lukácstól független nyelvezettel – jöllehet, a frankfurti iskolát megemlítve – fogalmazódik újra.

Érdeemes volna részletesebben megvizsgálni ennek az ideának az eredetét. Az bizonyosnak vehető, hogy Lukácsot alapvetően Lenin azon gondolata motiválta, mely szerint ahhoz, hogy a munkásosztály – vagy legalábbis az orosz munkásosztály – képes legyen történelmi küldetésének megfelelni, kívülről kell bennük tudatosítani „osztálytudatukat”. Ez az elképzelés a kettős hermeneutika ideájának konkrét esetben történő megfogalmazása és alkalmazása. Lukács erénye, hogy ezt ő – ha erős ideológiai tartalommal is, de – általánosította, és társadalomfilozófiai eszmeként fogalmazta meg. Vajon mennyiben volt ebben eredeti Lukács? Vagy ez akkor általánosan elfogadott gondolat volt, s ő csak marxista keretbe ültette azt? S egyáltalában: biztos, hogy a frankfurti iskola Lukács *Történelem és osztálytudata* hatására fogalmazta meg a kritikai elmélet ideáját?

3.7. Kitérő: A lélek és a formák

Röviden kitérnénk még Lukácsnak *A lélek és a formák* című kötetére. Nemcsak azért, mert e kötetnek is van vonatkozása Palágyira, hanem azért is, hogy jelezzük: a Lukácsot egyoldalúan lesöpítő, antilukácsista és a többnyire szintén egyoldalú prolukácsista megközelítéssel szemben e tárgy körben is – mint oly sok Lukáccsal kapcsolatos kérdésben – szükség volna elfogulatlan vizsgálódásokra. Egyrészt Palágyi számos irodalmi tanulmányt írt, továbbá kritikákat közölt olyan költőkről, mint Vajda, Komjáthy, Reviczky. S szintén publikált néhány rövidebb filozófiai esszét, melyek közül különösen az 1920-as évek elején német nyelven megjelent esszéi érdemelnek figyelmet – beleértve ebbe két negyed évszázaddal korábbi magyar nyelvű írásának német fordítását (vö. Palágyi 1896a; 1896b; illetve Palágyi 2018). Fölvetődik a kérdés, hogy ezek az írások vajon elmaradnak-e, kevésbé értékesek-e, mint *A lélek és a formák* esszéi?

Másrészt figyelmet érdemel Kelecsényi János kritikája *A lélek és a formák*-ról. E kritikát a prolukácsista megközelítés mindaddig – mint egy ismeretlen

szerző rosszindulatú, értetlen megnyilvánulását – minden további elemzés nélkül figyelmen kívül hagyta. (Vö. pl. Bendl–Timár 1988.) Az antilukácsista oldal pedig talán nem is tud Kelecsényi írásáról, hiszen Lukácsot eleve lesöpri a porondról, vagy a filozófust elsősorban mint ideológust és politikust közelíti meg. Valójában teljesen irreleváns a szóban forgó kritika szerzőjének személye. Tartalma viszont elgondolkodtató. Kelecsényit olvasva ugyanis kiderül, hogy nemcsak ismeri Lukács akkori ideálját, Rudolf Kassner, hanem az utóbbi rajongója, és nem Lukács-ellenessége, hanem Kassner iránti elkötelezettsége okán fogott tollat.

Kelecsényi így ír *A lélek és a formák* Kassner-esszéjéről:

Kassnertől ismerjük ezeket a gondolatokat – csakhogy nem ilyen skolasztikus definíciókba sorolva. [...] Határozottan humorosan hat Kassnerről szóló „essay” gyanánt elmondani egy felületes Kassner-reprodukciót. [...] Kassner gondolatait elhomályosítva, írói kvalitásától messze elmaradva, érthetlenségekbe zavarodva kolportálja nálunk Lukács György (Kelecsényi 1911/1988. 134).

Bírálatában három kritikátípust különböztet meg: két tudományost (a pozitivistá-lélektanit és az ismeretelméletit), valamint a miszticista kritikát, mely

sosem reflektál, [...] föl nem fejt [...] tetszetősen föl villanó gondolatokkal dolgozik [...] tobzódik a kritikában egy fogalmi világosságig nem jutó értelmezésben (Kelecsényi 1911/1988. 134.)

Mivel Lukács esszéit az utóbbi kategóriába sorolja, fölületesen olvasva azt a benyomást keltheti, hogy Kelecsényi konzervatívként csak a tudományos kritikákat ismeri el, és emiatt utasítja el a harmadik, nem tudományos típust követő Lukácsot. Csakhogy *ennek éppen az ellenkezője az igaz*: Kelecsényi az általa miszticizmusként jellemzett kritikai irányt különösen becsüli, és éppen azért tartja nagyra Rudolf Kassner, mert ezen utóbbira annak egyik legkiválóbb művelőjeként tekint. Így ha Kassnerrel szemben Lukácsot bírálja, az nem abból fakad, mert a kritika ezen irányával nem szimpatizál, vagy azt nem fogadná el, hanem éppen ellenkezőleg: azért, mert Kassner ismeretében, az ő művészetének jegyében Lukácsot nem tartja elég tehetségesnek a kritika ezen – a tudósi kritikával szemben kiemelkedő tehetséget követelő – műfajának művelésére. Kelecsényi kritikája ennek megfelelően sem Lukács konzervatív, sem „haladó” kritikusi közé nem sorolható be: ennyiben egyedi.

Mármost lehet azon vitatkozni, hogy mennyire helyesek, és ha helyesek, megfogalmazásukban nem túlzóak-e és igazságtalanok-e Kelecsényi bíráló kijelentései, s nem érdemelt volna-e meg több beleérzést és néhány pozitív, méltató észrevételt Lukács kötete. Ám Kelecsényi megjegyzései ennek ellenére sem söpörhetők le azzal, hogy annak szerzője a mai olvasó számára ismeretlen, jelentő-

ség nélküli szerző. *A lélek és formák* újra népszerűvé vált a hetvenes–nyolevanes évek magyar filozófiáján belül, és Kelecsényi kritikája nyomán elgondolkodtató, hogy vajon Kassner beható ismeretének jegyében is kiválthatott volna-e ilyen hatást? S ez a kérdés a 20. század elejére vonatkoztatva is föltehető: vajon a szóban forgó kritika nem arra utal-e, hogy *A lélek és a formák* akkori hatása részben azért volt jelentős, mert a befogadók közönsége Kassnert csak fölületesen ismerte? Továbbá Kelecsényi ismeretlensége – aki még a „Szinyei”-ben sem szerepel – szintén kutatási téma lehet. Mennyire volt akkor Kassner ismert a magyar irodalmi és filozófiai életben? Hányan „korportáltak” még Lukácson kívül akkoriban Magyarországon Kassnert? Volt-e egyáltalában komolyabb Kassner-recepció, és ha igen, ebben Kelecsényi Jánosnak milyen szerep jutott?

Kelecsényi János kritikájában egyébként Palágyi Menyhért neve is megjelenik. Lukács nyelvezetére utalva megjegyzi:

Lukács nyelve [...] dekadenciát jelent Medveczky, Alexander, Palágyi, Pauler Ákos írásaiban oly szépen föllendülő tudományos műnyelvünk életében (Kelecsényi 1911/1988. 135).

E megjegyzés szintén elgondolkodtató, és a magyar filozófiai nyelv történetével és változásaival foglalkozó kutatásokra ösztönöz. Persze a Kelecsényi által állított nyelvi „dekadencia” tekintetében Lukács szerepe periferikus: nagyobb hangsúllyal jelennek meg itt (a Kelecsényi által egyébként pozitív hangsúllyal említett) Alexander Bernát és Bánóczy József Kant-fordításai, későbből Szemere Samu Hegel-fordításai, ezek összevetése Dienes Valéria Bergson-fordításával (sőt Babits Mihály ehhez írt előszavával), s. í. t.

Végül: nem állítható, hogy – nem *A lélek és a formák*, hanem – az az érzésvilág, az a beállítódás és világszemlélet, mely benne kifejezésre jut, nem játszott szerepet Seidler Irma tragédiájában, aki éppen a Lukács Györggyel való kapcsolatából menekül művésztársával való házasságába, hogy azután e házasság válságba jutása után – bármennyire is tiltakozzanak ez ellen a Balázs-rajongók – a „Kékszakállú Herceg” kisstílű kék szakállú másának, Balázs Bélának „prédájá”-vá válják. Annak bizonyosságául, hogy mennyire nem légből kapott ez a föltevés, Lukács bűntudata és felelősségvállalása mellett emlékeztetnék Heller Ágnes sziporkázó esszéjére, amelynek üzenete azonban megkérdőjelezhető: feláldozható-e Kőműves Kelemenné bármilyen mű érdekében? (Heller 1976/2020). Lukács György a nem egészen alaptalan helleri interpretációban ugyanúgy tárgyként kezelte Irmát, mint amit Heller szemére vet Kierkegaard csábítójának a *Vagy-vagyhoz* írott kísérőtanulmányában (Heller 1971 373, 378–379; illetve uő:1978. 1026, 1047–1048). Nehéz volna azt állítani (s különösen nehéz Heller esszéjének interpretációját követve), hogy *A lélek és a formák* írásai – akár annak Kierkegaard-esszéje – az etikai s nem az esztétikai stádiumot reprezentálják. Azt a stádiumot, melynek eredménye aktív beállítódás esetén Heller szavaival „a másik ember pusztulá-

sa, a Másik megsemmisítése” (uott 379. illetve 1048). Vagy lehet, hogy ez az egész túl van filozofálva, és e tekintetben az ifjú Lukács csupán lélektani eset? Akárhogy is vélekedünk erről, az kétségtelen, hogy abban a lukácsi attitűdben, mely *A lélek és a formákban* az emberi ittlétre (s ezt most nem heideggeriánusan értem, csak egyszerűen e szó kívánczik ide) életfilozófiai-esztétikai magaslatról tekint le, a jónak és a rossznak, a világosságnak és a sötétségnek ugyanazon polaritása sejlik föl, mint abban a történelemfilozófiában, amelyre hivatkozva politikai mozgalmak világmegváltó eszméik jegyében emberek millióinak szenvedését okozták, s amely történelemfilozófiával Lukács később eljegyezte magát. S e ponton újra Palágyi-felé fordulhatunk: irodalmi és filozófiai esszéiben Lukácshoz hasonlóan ő is vizsgálja az élet és a művészet viszonyát, és ezért kézenfekvően adódik a kérdés: vajon alacsonyabb rendűek-e ezek pusztán azért, mert nem föltétlenül mér és ítél bennük Palágyi mindent a világosság és a sötétség e dichotómiájának lukácsi magaslatáról?

Irodalom

- Bendl Júlia – Timár Árpád 1988. *Az ifjú Lukács a kritika tükrében*. Budapest, A Filozófiai Intézet Lukács-Archívuma.
- Bogdanov Edit 2004. Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában. In Békés Vera (szerk.) *A kreativitás mintázatai. Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában*. Budapest, Áron Kiadó. 94–130.
- Bogdanov Edit 2017. Fantázia és vitalitás. Palágyi Menyhért fantáziaelmélete. In Palágyi 2017. 47–70.
- Eörsi István 1981: Az utolsó szó jogán. *Új Symposion* 196–196. szám (1981. július 1.) 253–261.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György – Vajda Mihály 1968–1969/1978. Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968–1969. *Magyar Filozófiai Szemle*, 22/1. 88–114.
- Fehér M. István 2000. Üres-e a kamra? Körkérdés a magyar filozófiai hagyományról. Szerk. Percz László [Fehér M. István válasza]. *Magyar Tudomány*, Új Folyam, 45/8. 984–989.
- Fehér M. István 2005. Lukács egzisztenciális döntése. *Világosság*, 46/9. 11–16.
- Fekete Éva 2021: *Lukács György. Megkésett életrajz*. Budapest: Kalligram Kiadó.
- Fring, Manfred 1968. Heidegger and Scheler. *Philosophy Today*, 12/1(Spring). 21–30.
- Giddens, Anthony 1987. *Social theory and modern society*. Stanford/CA, Stanford University Press.
- Ginev, Dimitri 2016. *Hermeneutic Realism. Reality Within Scientific Inquiry. (Contributions to Hermeneutics, 4)*. Berlin–Heidelberg, Springer.
- Heller Ágnes 1971. A szerencsétlen tudat fenomenológiája.. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1971/3–4. 364–384.
- Heller Ágnes 1976/2020. Lukács György és Seidler Irma. In uő: *Portrészlatok az etika történetéből*. Budapest, Gondolat. 1976. 385–422. 392. Újraközölve: In Heller Ágnes: *Az akarat szabadsága – Válogatás 50 év filozófiai esszéiből*. Budapest, Noran Libro. 37–91.

- Heller Ágnes 1978. Utószó – A szerencsétlen tudat fenomenológiája. In: Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Budapest: Gondolat, 1017–1080.
- Kelecsényi János 1911/1988. Lukács György: A lélek és a formák. Kísérletek. Budapest: 1910. *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 35/1. 134–136. Újraközölve: In *Az ifjú Lukács a kritika tükrében*. (Archívumi füzetek, IX). Budapest, MTA Filozófiai Intézet, Lukács-archívum. 77–80.
- Kolakowski, Leszek 1977/1978. *Main Current of Marxism. Its rise, growth, and dissolution I–III*. Oxford – New York, Clarendon Press – Oxford University Press. (A lengyel nyelven 1977-ben megjelent kiadás angol nyelvű fordítása.)
- Krüger, Hans-Peter 2018. Schwerpunkt: Heidegger und die Philosophische Anthropologie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66/4. 466–470.
- Kulcsár-Szabó Zoltán: 1996. Irodalom/történet(i) kánonok. In: Bocsor Péter – Fried István – Hódosy Annamária – Müllner András (szerk.) *Budapesti és szegedi tanulmányok az irodalomelmélet/történet köréből* (Szövegek között; 1.). Szeged, JATE BTK. 16–38.
- Löwith, Karl 1949. *Meaning in History*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Nyíri Kristóf 1996. *Palágyis Kritik an der Gegendstandstheorie*. In Rudolf Haller (szerk.): *Meinong und die Gegenstandstheorie / Meinong and the Theory of Objects*. Amsterdam, Rodopi. 603–614.
- Nyíri Kristóf 1999. From Palágyi to Wittgenstein. In: Kristóf Nyíri – Peter Fleissner (szerk.) *Philosophy and Culture the Politics of Electronic Networking. 1. kötet. Austria and Hungary*. Innsbruck–Wien, Studien Verlag; Budapest, Áron Kiadó. 1–11.
- Palágyi Menyhért 1896a. Magába szállni. *Jelenkor*, 1/9. 141–142. (Német fordításban lásd: Palágyi 1924; Palágyi 2018. 37–42.)
- Palágyi Menyhért 1896b. Az egyéniség I. *Jelenkor*, 1/11. 165–167; (Német fordításban lásd: Palágyi 2018. 43–49.)
- Palágyi, Melchior 1907. *Naturphilosophische Vorlesungen*. Charlottenburg, Verlag Otto Günthner.
- Palágyi, Melchior 1908. Theorie der Phantasie. In *Jahrbuch moderner Menschen. Beiträge zur Förderung des philosophischen und sozialpolitischen Interesses*. Osterwieck, Zickfeld. 3. kötet. (Újabb kiadásai: Palágyi 1924–1925. 2. kötet. 69–105; Palágyi 2018. 139–170; magyarul Palágyi 2017. 141–170.)
- Palágyi Menyhért 1909. *Marx és tanítása*. Pécs, Taizs József könyvsajtója.
- Palágyi, Melchior 1915. La crise de l'idée européenne. *Revue Politique Internationale*, 18. szám.
- Palágyi, Melchior 1916. Die Krise der europäischen Zivilization. *Die Tat*, 2. szám. május. (Palágyi 1915 némileg rövidebb, annak első részét elhagyó német változata.)
- Palágyi, Melchior 1924. Insichgeben. *Didaskalia (Wochenheilage der Frankfurter Nachrichten)*, december 28.
- Palágyi, Melchior 1924–1925. *Ausgewählte Werke*. Leipzig, Engelmann. 1. kötet. *Naturphilosophische Vorlesungen*. 1924. 2. kiadása: wenig veränderte Auflage mit besonderer Vorrede von Melchior Palágyi. 1924. 2. kötet: Wahrnehmungslehre. Mit einer Einführung von Ludwig Klages. 1925. 3. kötet: Weltmechanik. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Ernst Gehrecke. 1925.
- Palágyi, Melchior 1925. Raum und Zeit. In: Palágyi 1924–1925. 2. kötet: 106–123. (Tényleges keletkezésének dátuma ismeretlen, posztumusz jelent meg; újabb kiadása: Palágyi 2018. 171–186; magyar fordításban Palágyi 2017. 174–191.)

- Palágyi Menyhért 2017. *Észlelés és fantázia. Válogatás Palágyi Menyhért írásaiból.* Szerk. Bogdanov Edit – Székely László. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat.
- Palágyi, Melchior 2018. *Der Gegensatz von Geist und Leben. Schriften zur schöpferischen Verbindung von Erkenntnistheorie und Vitalismus.* Szerk. Heiko Heublein. München, Albunea Verlag.
- Pöggeler Otto 1994. Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger. In *Studien zur Philosophie von Max Scheler. Phänomenologische Forschungen.* 28–29. kötet. Freiburg – München, Felix Meiner Verlag, 166–203.
- Rohonyi Zoltán (vál. és szerk.) 2001a. *Irodalmi kánon és kanonizáció.* Ford. Beck András et al. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium.
- Rohonyi Zoltán 2001b. Kánon, kánonképződés, kanonizáció. Vázlat egy fogalmi tartomány működéséről és történeti funkcionalitásáról. In: Rohonyi 2001a. 7–15.
- Sneller, Rico 2019. Ludwig Klages and the philosophy of life: a vitalist toolkit, Paul Bishop, London/New York, Routledge, 2018. *British Journal for the History of Philosophy*, 27/3. 663–666.
- Székely László 2016. Marx és tanítása Palágyi Menyhért szemüvegén keresztül és a *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* In Marosán Bence (szerk.) *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Budapest, L'Harmattan. 132–140.
- Székely László 2017. Palágyi Menyhért a gondolkodás történetében és jelenében. In Palágyi 2017. 15–45.
- Székely László 2019. Palágyi Menyhért mint a magyar filozófiai gondolkodás materialista-forradalmi meghatározottságú tradíciójának alternatívája. *Magyar Filozófiai Szemle*, 63/1. 79–103.
- Székely László 2020. Palágyi Menyhért hierarchikus ontológiája és az élet fizikalista értelmezésének kilátástalansága. In Paksi Dániel (szerk.): *Emergencia: a világ rétegzett elmélete.* Budapest, Typotex. 185–219.
- Taubes, Jacob 1947. *Abendländische Eschatologie.* Bern, A. Francke.
- Vajda Mihály 2001. *Tükörben.* Debrecen, Csokonai Kiadó.
- Varga Péter András 2011. Bevezető. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* Budapest, L'Harmattan.
- Varga Péter András 2016. Új adalékok a korai fenomenológia és a magyar filozófia kapcsolattörténetéhez. In Mester Béla (szerk.) *(Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben. (Ergo).* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat. 256–285.
- Varga Péter András 2017. Eugen Enyvvári's Road to Göttingen and Back. *Studies in East-European Thoughts*, 69/1. 57–78.
- Varga Péter András 2018. A fenomenológia keletkezéstörténete mint filozófiai probléma. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- Varga András Péter 2019. Palágyi és Husserl. Egy margójegyzet a magyar (és az egyetemes) filozófiatörténet-írás relevanciaproblémájához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 63/3. 168–189.

SÁNDOR KLÁRA

Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar,
Kulturális Örökség és Humán Információtudományi Tanszék;
Szegedi Tudományegyetem IKIKK, IKT és Társadalmi Kihívások KK,
Kulturális örökség és digitális társadalom kutatócsoport;
Comenius Egyetem Bölcsészettudományi Kar Magyar Nyelv és Irodalom Tanszék
(Pozsony)

Karácsony Sándor nyelvészeti nézeteiről

1. Bevezetés

Az itt következő írás¹ rettentően nehezen született meg. Kellott hozzá a nagykés a nyakamra, végképp nem lehetett tovább húzni az időt, a kötetnek meg kell jelennie végre,² s volt egy másik, személyes oka is, hogy mielőbb készen kellett lennem.³ A hosszadalmas előkészület egyik oka, hogy újra kellett olvasnom a Karácsony-műveket, és ez még annak sem esti olvasmány, aki nem először teszi. Ezt mintegy figyelmeztetésül is mondom azoknak, akik első próbálkozásra netán elveszítenék a kedvüket, mondván, hogy eltévednek a magyarnak látszó, de mégis idegenül ható szövegekben.

Éppen erről szeretnék itt írni: lefordítható-e Karácsony a másik, jobban ismert magyarra? És: egyáltalán érdemes-e lefordítani?

Karácsony szerint azért beszélünk, hogy a fejünkben képződött képet (élményt, gondolatot, közölnivalót) valahogyan úgy alakítsuk át beszéddé, hogy akinek mondjuk, össze tudja rakosgatni belőle a maga számára ugyanazt a képet, ami bennünk megképződött. Pontosabban: hogy mi ketten, a beszélő és a másik ember, akinek beszél, létrehozzuk a másik fejében ugyanazt a képet. Mindezek alapján azt mondhatjuk, hogy szerinte lehetséges a fordítás, ugyanakkor azt is mindig hangsúlyozta, hogy a megértéshez közös ismeretek és a beszéd teljes kontextusa is szükséges, ezeket is le kellene tehát „fordítani” a mai olvasó számára. Nem véletlen, hogy ez még nem történt meg, ugyanis, mint

¹ A kutatást az SZTE IKIKK Humán és Társadalomtudományi Klaszterének IKT és Társadalmi Kihívások Kompetenciaközpontja támogatta. A szerző a Kulturális örökség és digitális társadalom kutatócsoport tagja.

² Köszönöm a kötet szerkesztőinek támogatását és – minden túlzás nélkül – végtelen türelmét.

³ Egy szerencsétlen véletlen folytán kimaradtam a Gyenge Zoltánt köszöntő kötetből, s bár sajnálom, de mégsem nagy baj, mert így legalább ezt az írást ajánlom neki helyette köszöntésképpen, a földesi Karácsony Sándorról.

Karácsony egyik legértőbb tanítványa, Kövendi Dénes fogalmazott, egy ilyen fordítás „baromi nagy munka” lenne. Amikor a 2003 augusztusában rendezett péceli konferencián⁴ fölmerült, hogy Karácsony munkáit le kellene fordítani a mai tudomány(ok) nyelvére, Kövendi levélben szólt hozzá ehhez a kérdéshez, s a fönti szavakkal hívta föl a figyelmet arra, hogy bár jó lenne Karácsony nézeteit bemutatni mai tudományosság képviselői számára, a Karácsony munkásságát igen jól ismerő, szemléletét saját munkájába is átültető Buda Bélának kétszer is beletört a bicskája.⁵

Szerintem ugyan „teljes fordítás” nem lehetséges, ahogyan teljes megértés sem – másképp fogalmazva: lényegében lehetetlen, hogy aki hallgatja, amit mondok, vagy olvassa, amit írtam, az hajszálpontosan azt a képet rakja össze saját fejében, ami az enyémben volt (annyira, hogy még én magam sem ugyanazt a képet rakom össze, amikor másodszor mondom el ugyanazt, vagy olvasom, amit korábban írtam, s mindez a nyelvi jelentés emergens és dinamikus mivoltából, végső soron pedig a nyelvet létrehozó agy neurális fölépítéséből fakad), de kétségtelen, hogy valamilyen fokú megértés jól érzékelhetően mégis létezik, s ez a megértés lehet akár olyan mértékű, hogy teljesnek érződik. A „fordítással” segíthetnénk tehát azoknak, akik most veselkednek neki, hogy maguk értsék meg, ami nekik szól ezekből a szövegekből.

A következő kérdés az, hogy érdemes-e egyáltalán ekkora erdőnek nekiugrani kisbaltával. Merthogy nem egyszerűen nagy fába vágnánk a fejszénket, jóval többről van szó. Karácsony sokat írt, s az írott szöveg nála akkor is másodlagos a szóbeli előadáshoz képest, ha éppen nem valamelyik előadásának írott változatával van dolgunk. Nem a tudománynak, hanem a növendékeinek és közönségének írt, gondolatait folyamatosan formálta, így saját terminusainak tartalma is változott, kifejtésük több munkában is olvasható, néhol jócskán hozzászól a korábbi értelmezésekhez, máshol teljesen átértelmezi akár legfontosabb fogalmait is. Ráadásul nem egyetlen tudományágban kell jártasnak lennünk, ha efféle tolmácsolásra adjuk a fejünket; annak, aki vállalkozik erre a feladatra, jó otthonosan mozognia a filozófiában, pszichológiában, a nyelvészetnek több területén, a szociológiában, az antropológiában is. Magyarán: nem is egyszerűen erdő ez, még az ösvényeket követve is könnyű eltévedni benne. Láncfűrészsel meg hiába esünk neki, bár időnként megtörténik ez is, az eredmény tarvágás, az elkövetőt minősíti. Volt néhány – olykor tudatos, máskor tudatlan – kísérlet az életmű hiteltelenítés általi kipusztítására, de itt a metafora ki is fullad, mert ez az erdő a tarvágások ellenére is létezik mindazoknak, akik kíváncsiak rá.

⁴A Csökmei Kör Karácsony tanítványaiból, gyerekeiből, unokáiból, híveiből és tisztelőiből szerveződött, éves nyári konferenciáját Pécelen tartotta. (Karácsony írói álneve volt Csökmei Sándor, innen a társaság neve.)

⁵Kövendi Dénes levelét Kontra Miklós osztotta meg velem, szívességét köszönöm.

A továbbiakban, mint a cím is mutatja, a sokféle tudományterület közül egyet választok ki, hogy megkíséreljek válaszolni a kérdésre, érdemes-e nyelvészeti szempontból „lefordítani” Karácsony gondolatait, vagy elég tudománytörténeti munkákban tárgyalni, mit gondolt a nyelvről. Ne felejtjük el azonban, hogy ezzel a témakijelöléssel megcsönkítom szegény elefántot, hogy az előbb kifulladt helyett egy másik metaforikus példát hozzak, s ez meglehetősen durva módszer, hiszen Karácsony is az elefántra, s nem annak valamire hasonlító részeire volt kíváncsi, egyedül is a teljes állatot próbálta megismerni, s az ő életműve is csak egészében értelmezhető.⁶ Nyilvánvaló, hogy ezt még könyvnyi terjedelemben sem könnyű elvégezni, tanulmányban lehetetlen.

A főntiek értelmében nem a „fordítás” vagy a megfeleltetés a célom, s az apró közös jegyek fölmutogatásának (hogy Karácsony ennek meg annak az „előfutára” volt) sem látom értelmét. Azt kísérlem meg, hogy elmondjam, mit gondolok arról, vajon miért nem tud Karácsonyról a magyar nyelvészet története és a magyar nyelvtudomány, s hogy miként értelmezem Karácsony nyelvről szóló megjegyzéseit. A másik kérdésre, hogy érdemes-e Karácsonyt a mai tudományok nyelvére fordítani, csak magamra érvényesen tudok válaszolni, anélkül hogy e válasz érvényességét másokra akarnám oktrojálni.

2. Karácsony és az oeuvre

Karácsony nyelvről szóló gondolatai csak a világszemléletébe beágyazva érthetők meg, világlátását, gondolkodását – de nevezhetjük akár filozófiájának is – lényegében korai évei, gyermek- és ifjúkori környezete inspirálta. Ezért szeretnék röviden minderről is szót ejteni.

Karácsony a Sárret egyik nagyobb településén, Földesen született 1891-ben.⁷ Apja jómódú birtokos, anyja református lelkész lánya. A községet zömmel szabad birtokosok lakták, nem véletlen, hogy Karácsony a „kis autonómiák” világát tartotta ideális létmódnak az ember számára. A falu iskolája a Debreceni

⁶ A hindu, buddhista, dzsainista hagyományban is fennmaradt, mára közismertté vált ind parabola szerint hat (más változat szerint négy) vak ember – amúgy az erdőben – járva egy elefánttal találkozik. Próbálják kideríteni, mi lehet ez az ismeretlen valami, s tapogatni kezdik. Amelyik az ormányánál áll, azt mondja, kígyó, amelyik a fülét vizsgálja, azt mondja, legyező, az oldalát tapintó falnak, az agyarárt simító lándzsának, a farkát fogó kötélnek, a lábát tapogató fatörzsnek véli. Természetesen vitázni kezdenek egymással, egyes változatokban hazugnak, csalónak nevezik a többieket. Régóta kedves példám ez a világot megismerni szándékozó kutatói kíváncsiságot helyettesítő akadémiai diszciplináris megközelítések súlyos elégtelenségére.

⁷ Életrajzát sok írásban megtaláljuk, a legrészletesebben, a szemléletrendszer elemzésével összekapcsolva Kontra György munkájában (2003; az életrajzi adatok dátumokkal a könyv végén).

Kollégium partikulája volt, azaz tanárait a kollégium felügyelte és nevezte ki. Természetes, hogy Karácsony az elemi iskola után az anyaintézményben, Debrecenben folytatta tanulmányait. Az egyetemi évek megkezdése előtt Tirolban katonáskodott, s aztán a pesti egyetem magyar–német szakját végezte el. Közben Genfben, Bécsben, Grazban, Münchenben is járt vendéghallgatóként, jelentős részben ezeken az utakon ismerte meg azt a tudományos hátteret, amelyből később saját rendszerét kialakította.

Az I. világháborúban még az első hónapokban megsebesült, s élete végéig szenvedte ennek következményét: két mankóval, később két bottal tudott csak járni. A háború végéig nem szerelték le, a mährisch-weisskircheni katonai iskolában tanított, csak 1918-ban került a kassai főreáliskolába tanárnak, s itt alakult ki saját pedagógusi fölfogása. 1919-ben, a Tanácsköztársaság alatt a Közoktatásügyi Népbizottságon dolgozott, de inkább tanítani szeretett volna, így 1919-től a Tavaszmező utcai Zrínyi Gimnáziumba került előbb helyettesítő, majd főállású tanárnak – a tanítás mellett vezetett önképzőkört, kórust, de volt könyvtáros és cserkészparancsnok is. 1927-ben helyezték át az MTA szótári munkálatait végző csoporthoz, a szótári osztályon Gombocz Zoltán vezette a munkát, ő volt a másik fontos forrása a Karácsony szemlélete mögött álló tudományos ismereteknek.

Karácsony 1929-ben doktorált a debreceni egyetemen, 1934-ben habilitált ugyanott pedagógiából. Ettől az évtől kezdve magántanárként tartott előadásokat Debrecenben, 1942-ben nevezték ki nyilvános rendes egyetemi tanárrá. 1945-ben az Országos Szabadművelődési Tanács elnöke lett, 1947–1948-ban ő szerkesztette az intézmény lapját, az *Új Szántást* is. 1948-tól kezdve sorozatos politikai támadások érték – elsősorban vallásosságára és szabadművelődési koncepciójára hivatkozva –, elvesztette a Szabadművelődési Tanácsban betöltött tisztségét, majd 1950-ben professzorságát is, ekkor kényszernyugdíjazták. A közélettől, tanítástól végképp visszavonult, meglehetősen szűkösen élt. 1952 februárjában agyvérzést kapott, már nem élte meg, amikor megérkezett a levél, hogy nyugdíját is megvonták.

Közéleti tevékenységének fókuszában a vallásos nevelés állt. 1919-ben Megyercsy Béla vonta be a Keresztyén Ifjúsági Egyesület (KIE) munkájába, az egyesület szervezésében számos előadást tartott, és 1939-ig szerkesztette a KIE lapját, a *Magyar Ifjúságot*. 1922 és 1931 között a Magyar Cserkészszövetség társelnöke volt, előbb Sík Sándorral, később Witz Bélával. Fontosnak tartotta a cserkészlet vidéki terjesztését – az első falusi csapatok nem véletlenül alakultak szülőföldjén, Kabán, Püspökladányban, Földesen és Berettyóújfaluban – és a népi kultúra megismerését; ő vezette be a népdalok éneklését, a regös cserkészletet, és tanítványai, Morvay Péter és Jánosi Sándor fejlesztették országos mozgalommá. 1922 és 1932 között főszerkesztője volt *Az Erőnek*, a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség (MEKDSZ) lapjának, és részt vett a szövetség másik két lapjának szerkesztésében is. Karácsony pedagógiai rend-

szere a lap fölépítésében, rovataiban is megmutatkozott. (Minderről részletesen lásd Kontra 2003. 15–23.) *Az Erő* szerkesztése táborok szervezésével, az olvasókkal való folytonos kapcsolattartással is járt, egyébként a lap sok későbbi költőnek, írónak, irodalmárnak, tudósnek biztosított korai megjelenési lehetőséget. Karácsony 1939-ben politikai okokból kilépett a KIE-ből, 1944-ben lemondott a MEKDSZ elnöki tisztéről is, ez utóbbi tisztségre 1945 őszén újra megválasztották. 1946-ban a Magyar Cserkészfiúk Szövetsége és a Magyar Demokratikus Ifjúsági Szövetség (MADISZ) is elnökévé választotta. 1948-ban az őt ért sorozatos politikai támadások miatt lemondott ezekről a tisztségekről, 1949-ben visszavonult a MEKDSZ-ből is.

Hivatalos, intézményekhez kötődő szerepei mellett talán még fontosabbak voltak azok a műhelyek, munkaközösségek, amelyek a személye köré épültek – ezek váltak később a „karácsonyizmus” terjesztésének legfontosabb forrásai-vá. Karácsony mélyen hívő ember volt, már pályája elején, a Tavaszmező utcai Zrínyi Gimnáziumban is tartott tanítványainak bibliaolvasó foglalkozásokat, később *Exodus*-nak nevezték el azt a bibliakört, amely a legközelebbi tanítványaiból szerveződött – az *Exodus* természetesen a bibliai kivonulásra utal, Karácsony és tanítványai esetében azt is jelentette, hogy meg akartak szabadulni az őket kalodába záró, „szolgaságba” kényszerítő hagyományos szemlélettől és módszertantól, szaknyelvtől, egyben transzcendens ihletésű tudományt akartak teremteni, missziós elkötelezettséggel.⁸ A munkaközösség által alapított kiadó teremtett lehetőséget Karácsony műveinek megjelentetésére. Ennél szélesebb körnek biztosítottak lehetőséget Karácsony nézeteinek megismerésére a „hivatalos” debreceni egyetemi előadások mellett a budapesti szemináriumok. Ezen sok olyan fiatal is Karácsony-követővé vált, akit az egyetemen nem tanított.

Karácsonyt szívesen nevezik filozófusnak, nyelvésznek, megjegyzik, hogy munkájában található pszichológiai vonatkozások, nagy hatású evangelizátor volt – de ő magát határozottan pedagógusnak tartotta. Maga mesélte el, hogyan kapta az elhívást tízévesen, élete első gimnáziumi óráján, s minden tevékenysége fókuszában a nevelés állt. Ezt szolgálták a bibliakörök, a cserkészlet, az ifjúsági mozgalmak, a szabadművelődés általa kidolgozott koncepciója, szerkesztői

⁸ Az Exodusról sok tanítványa írt, ez a megfogalmazás Barczán Endrétől való (Barczán 1940. 114). Az Exodusról bővebben lásd Lányi 2000. 167–175. A kiadó elnevezése véletlen: amikor az első bibliaolvasó kalauzt kiadták, éppen Mózes II. könyvét olvasták. A bibliaolvasó kalauzok azóta is megjelennek, belső címlapjukon olvasható: „A Magyarországi Református Egyház bibliaolvasási rendjét Karácsony Sándor alakította ki. Amikor bibliaköre az olvasás első vezérfonalát (bibliaolvasó kalauz) kiadta, akkor az Ótestamentumból éppen Mózes II. könyve volt soron s az akkori közösség úgy érezte (és úgy érzi a mai is), hogy a húsos fazekakat elhagyva meg lehet szabadulni a szolgaságból, ezért nevezte magát Exodus bibliakörnek. A harmincas évek végétől 1949-ig az Exodus bibliaolvasó kalauz volt a magyar református egyház »hivatalos« bibliaolvasó útmutatója.” (Erre Kontra Miklós hívta föl a figyelmem, szívességét köszönöm.)

munkája, természetesen könyvei, egyetemi és egyéb előadásai. Több gimnáziumban is tanított, tanárként szerzett tapasztalatait pedagógiai naplóregényekben írta meg; parasztgimnáziumot szervezett Földesen; az egyetemen a pedagógia professzora volt. A *nevelés* Karácsonynál – és ahogyan a szó eredeti jelentése szerint értjük – a közösségbe való beilleszkedést segítő folyamat, a *tanulás* párja, ma, hidegebben *szocializáció*nak mondanánk, ha ez a szó is tartalmazná azt a többletet, amely a növendéket elsődlegesen saját kisközösségéhez köti. Saját világszemlélete, amit „természetes rendszernek” nevezett, minden apró részletében az így értelmezett nevelés ügyét helyezi a középpontba.

A rendszer kiterjedt, és csalóka, hogy könnyen átlátható lenne, mint sokan gondolják, itt most nem is foglalkozom vele,⁹ csak Karácsony nevelési elveinek lényegét próbálom összefoglalni. Kiindulópontja, hogy az ember, az individuum, bármennyire fiatal, mindig autonóm lény, így a direkt ráhatás, a tartalmi nevelés lehetetlen. A gyereket nem tökéletlen felnőttnek, hanem tökéletes gyerekeknek látta, s rendszerének fontos eleme a fejlődéslélektani szempont: minden társaslelki funkciónak megvan az egyes életkorokban jellemző változata.

Korának iskoláját folyvást ostorozta. Jelentős részben amiatt, hogy perverz viszonyt tart fenn diák és tanár között azzal, hogy nem a diák, hanem a tanár kérdez, noha munkájának lényege az lenne, hogy a gyerekek természetes kíváncsiságát fölkelte hozzásegítse őket az ismeretszerzéshez. Sokszor megfogalmazta azt is, hogy ha a tanár „tantárgyat” tanít, a diák pedig „leckét” tanul ahelyett, hogy a világot ismernék meg együtt, az iskola halálos unalom. Saját életét egészében áthatotta vallásossága, s úgy vélte, igazi nevelés is csak transzcendens áhítattal átítatva lehetséges.

Az iskolát természetesen nem tartotta fölöslegesnek, csak merőben másnak szerette volna látni. Azt vallotta, hogy a nevelés csak indirekt módon, a közösségben lehetséges, az ifjú társaslelki funkcióin keresztül. A társaslélektan, ezt sokszor leírta, nem azonos az individuumok tömegének viselkedési sajátosságait vizsgáló tömegelelektannal: a tömeg Karácsony szerint emberek sokasága énjük nélkül. A társaslélektan a közösségben élő ember és a közösség viszonyát kutatja, s olyan sajátosságokat keres, amelyek a közösséget jellemzik, annak jellemző szokásait, viselkedési módját, életfelfogását. E sajátosságok szerinte a nyelvben mutatkoznak meg leginkább – de nem kizárólag, mert a népi kultúrában, népzeneben szintén jelen vannak –, így érthető, hogy a nyelv kiemelt szerepet kapott gondolkodásában. A nyelvet tartotta a társaslélek értelmi működésének és a nevelés lélektani alapjának, a szintén a nyelvben tetten érhető „észjárás” a nevelés logikai alapjának.

⁹Részletes ismertetését több helyen is megtaláljuk. Karácsony *Az ocsúdó magyar-ságban* írt róla először összefoglalóan (1947), a rendszer elemeit és a részeket kifejítő műveket Kontra (2003) ismerteti.

3. A *Magyar nyelvtan* és *A magyar észjárás*

Mindezek után már érthető, hogy sajátos rendszerének kiépítését miért a társaslélektani alapon megírt *Magyar nyelvtannal* kezdte. A magyar nyelvről azonban, éppen központi szerepe miatt, nemcsak ebben a könyvben, hanem lényegében mindegyik művében ír. Az alapok a *Magyar nyelvtan társaslélektani alapon*, illetve *A magyar észjárás* című munkájában olvashatók, a legteljesebben ezekben fejtette ki, mely tulajdonságokat tartja a magyar legfontosabb jellemzőinek: ezek a leggyakrabban használtak és a legtöbbet félreértett terminusai. A két könyv majdnem egyszerre jelent meg: bár a *Magyar nyelvtan* gondolatai már 1918-ban, Karácsony kassai tanárkodása idején megfogalmazódtak, s a kézirat 1935-re elkészült, a könyv végül csak 1938-ban jelent meg az *Exodus* kiadásában, s egy évre rá adták ki *A magyar észjárás*-t.¹⁰

Nem véletlen, hogy e két munkával kezdődött a sorozat, hiszen tartalmuk Karácsony további műveinek és teljes filozófiájának az alapja. Az sem gondolati fegyelmezetlenség következménye, hogy szétválaszthatatlanul egymásba fonódnak: ha szigorúan arra kényszerülünk, hogy megmondjuk, miről szól az egyik és a másik, akkor nagyon leegyszerűsítve azt mondhatjuk, az egyik a magyar nyelvről, a másik a magyar kultúráról, de minthogy Karácsony szerint e kettő szétválaszthatatlan, a két kötet tartalma sem bontható szét.

Ez rögtön a *Magyar nyelvtan* előszavából kitűnik. A szerző az első mondatokban figyelmezteti olvasóit, hogy valójában nem nyelvtant és nem is módszertani kézikönyvet tart a kezében, hanem annak a leírását, hogyan néz ki az a magyar nyelvtan, amelynek a segítségével a növendékek megérthetik, mi történik, amikor két ember beszélget egymással: hogyan, milyen körülmények által befolyásolva, miért éppen úgy épül föl egy szöveg, egy mondat, ahogyan, miként adjuk át gondolatainkat másoknak, s ők hogyan értenek meg minket. A nyelv Karácsony felfogásában tehát az az eszköz, amely lehetővé teszi, hogy a közösség egyik tagja megértse a másikat, s egyben az a forma, amely egy közösség kultúráját megjeleníti. A későbbiekben sok munkában leírta: amikor beszélünk, azért tesszük, hogy a bennünk megszületett gondolatot, képet átadjuk a másik embernek, hogy közös tudássá váljon. A gondolatok megosztásának célja tehát a kultúra átadása, más szóval: a nevelés.

Ezért írja, hogy nagy hiba, ha a nyelvtanóra célja a nyelvtan tanítása: szerinte a nyelvtanóra legfontosabb feladatának a nevelésnek kell lennie. Nem a tartalmat illetően, hanem a módban kell mást mondani, mint amit a nyelvtudomány mond: úgy kell a diákok elé tárni a nyelv tulajdonságait és funkcióit, hogy a 10–12 évesek valóban megértsék. Nem azért és nem úgy kellene a nyelvvel

¹⁰ Karácsony 1938 és 1985. *A magyar észjárás* 1939-ben jelent meg először, majd új előszóval kiegészítve 1940-ben. 1985-ben a Magvető adta ki újra. Ez utóbbit használtam, ennek oldalszámaira utalok a továbbiakban.

foglalkozni, hogy más stúdiumot készítsenek elő vele – a helyesírás oktatását, idegen nyelv tanítását vagy akár irodalmi és egyéb olvasmányok értelmezését –, hanem önmagáért, a nyelv szerepének megértéséért. A célnak annak kell lennie, hogy a nyelvi nevelés eredményeképpen a diákok képesek legyenek gondolataik átadására s mások gondolatainak befogadására. A nyelv önmagáért való megismertetése tehát nem azt jelenti, hogy a nyelvről szóló tudás átadása öncélú: mint Karácsony rendszerében minden, ez is a közösségi életet szolgálja, pontosabban annak alapvető eleme, hiszen a szocializáció többi lépése már jórészt a nyelvre épül.

Karácsony szerint úgy kell tehát fogalmaznunk, hogy a másik minél könnyebben megértsen. Ha nem sikerül elsőre, akkor együtt dolgozunk azon, hogy az ő fejében is megszülethessen ugyanaz a kép, gondolat, mint ami az enyémben kialakult. A nyelvtan minden eleme ennek a helyzetnek a függvénye: a beszédhelyzet szabja meg, milyen mutató névmásokat vagy határozószókat használunk, s közös előismereteinktől függ, mi az, amit új elemként kell kiemelnünk, mit kezelhetünk már meglévő tudásként. Éppen ezért egy másik beszélgetőtársnak másként mondjuk el ugyanazt. De a magunk megértését azzal is meg kell könnyítenünk beszélgetőtársunk számára, hogy legalábbis tisztában vagyunk vele: a szavak jelentését örököljük ugyan, de mindegyikben benne vannak azok az asszociációk is, amelyeket saját tapasztalainkból értünk bele a szavakba.

Ebből a kettősségből, a beszélő és beszélgetőtársa eltérő szempontjából érthető meg talán leginkább, mit is értett Karácsony a *mellérendelés* és az *alárendelés* fogalmán. Ez Karácsony talán legtöbbet félreértett terminuspárja: nagy a csábítás – hiszen már meglévő tudásunkhoz illesztve tanulunk, s különben is szeretjük energiatakarékosan működtetni az agyunkat –, hogy e szavakat úgy értelmezzük, ahogyan a nyelvtanórákon megszoktuk. Karácsony azonban, s erre maga is számtalanszor fölhívta a figyelmet, egészen más jelentésben használta ezeket a fogalmakat.¹¹

4. Mellérendelés, alárendelés

A kiindulópont itt is az, amit Karácsony a nyelv alapvető funkciójának tartott: a bennünk megképzett gondolat minél pontosabb átadása beszélgetőtársunknak. Karácsony úgy vélte: az a gondolat, a „kép”, amit szeretnénk közölni beszélgetőtársunkkal, egységes egészként él bennünk, azaz ismerjük minden részét, de elmondani csak úgy tudjuk, ha részekre bontjuk, s ezeket aztán további részekre. Azokat a részeket, amiket a beszélgetőtárs ismerhet, kész „kisképként” is elé tárhatjuk (ezek persze nem azonosak a teljes képpel, amit közölni szeretnénk, csak

¹¹ Az alábbi értelmezés nem Karácsony példáit tartalmazza, hanem saját interpretációm az ő fogalmairól.

annak részei), ilyenkor, az ő kifejezésével, „rajzolunk”. Például egy elbeszélésben csak akkor mondhatjuk, hogy *és akkor megjelent a macska*, ha tudjuk, hogy beszélgetőtársunk ugyanarra a macskára fog gondolni, mint mi – mert korábban beszéltünk róla, mert a helyzetből egyértelmű (pl. egy lakásban vagyunk, ahol él egy macska) stb. Ennek a meghatározott macskának az említése kép, a nagy egész egy kisebb része, könnyű dolgunk van vele, mert beszélgetőtársunknak elég az általa már ismert tudást föllevenítenie. A határozott névelő lényegéből adódóan mindig ismert előképet rajzol, valamilyen módon közösnek tekinthető előismeretre utal. Ugyanez a helyzet hosszabb szerkezetekkel (itt különösen vigyázzunk, mert hasonlít a nyelvtanórán tanult alárendeléshez). Ha azt mondom: *a megrágott sütemény morzsái beterítették a szőnyeget*, akkor előtte már kellett tájékoztatnom beszélgetőtársamat, hogy süteményt láttam a földön, és a sütemény össze volt rágcsálva – igaz, a megjegyzés akkor is implikálja, hogy van egy megrágott sütemény, ha korábban szó sem volt róla, de ha figyelemmel vagyok arra, hogy társamnak miként kényelmesebb kialakítania magában azt a képet, ami bennem megképződött, akkor képet csak közös előismeretről rajzolk. Tehát: azok a nyelvtani kapcsolódások, amikor előzetes ismeretet építke be a nyelvtani szerkezetekbe, alárendelők.

Ha viszont azt mondom, *és akkor megjelent egy macska*, ott nem „rajzolk” ismert képet, hanem „mesélek”: a macska föltűnése új információ, s a mesélés folyamatának ezen a pontján még nem árulom el, milyen macskáról van szó: vagy mert én sem tudom még a beszélés pillanatában sem (a macska ismeretlen, csak beugrott az ablakon, azóta se tudom, kié, honnan jött), vagy mert én ugyan már tudom (kiderült később, ki ez a macska, mondjuk az új szomszédéké), de beszélgetőtársamnak előbb a részkep kialakításában kell segítenem (közös előismeretet kell létrehoznom), hogy később használhassa a teljes kép megalkotásához. Azaz, amikor „kitergetem” (ez Karácsony kifejezése) a mondanivalót abban a sorrendben, ahogy az életben is következik, nem veszem ismertnek, amit én ugyan ismerek már, de a hallgató még nem, az a mellérendelő szövegszerkesztés.

Alárendelést használok, s ezzel figyelmen kívül hagyom beszélgetőtársam megértési folyamatát, ha egy általa ismeretlen esetet a következőképpen mesélek el: *Reggel kimentem az ebédlőbe, a megrágott sütemény morzsái beterítették a szőnyeget, és akkor megjelent a macska*. Ilyenkor azonnal visszakerde: milyen sütemény? ki rágtta meg? milyen macska? – és ez azonnal jelzi, hogy nem vettem figyelembe az ő igényeit, hogy minél könnyebben megérthessen, a saját tudásomat rá is kivetítem, és alárendelő szerkesztésmódot használok. Azaz: vagy az elmeolvasási képességeim gyengék, vagy az empátiám.¹² Ha őt tartom fontosabbnak, a

¹² Itt a hétköznapi beszélgetésekről van szó, hiszen a szépirodalomban megszokott stíluselém, amikor ismertnek föltételezek valamit, amiről tudom, hogy a másik még nem ismerheti.

történet így hangzik (föltéve, hogy az ebédlőt ismeri, tudja, miről beszélek): *Reggel kimentem az ebédlőbe, süteménymorzsaék terítették be a szőnyeget. A földön egy megrágott sütemény is hevert. Ekkor megjelent egy macska.*

Most már Karácsony szavaival: „Az egymás után lepergetésnek mellérendelés, az egy képen egymás mellé rajzolásnak alárendelés a neve”; „Beszéd közben az új és fontos dolgokat mesélni kell, csak az ismerős és mellékes dolgokat szabad rajzolni”. A mellé-, illetve alárendelés tehát nem formai kérdés: „Az, hogy alárendelésről vagy mellérendelésről van-e szó adott helyzetben, mindig csak a mondat tartalmából lehet megtudni” (Karácsony 1938. 39, 56, 52). Ebből az is következik, hogy azok a mellékmondatok, amelyeket az iskolai nyelvtan szerint alárendelő kötőszavak vezetnek be, tartalmukban lehetnek mellérendelők. A mellérendelő hajlam Karácsony szerint nemcsak a szövegek szerkesztésmódjában mutatkozik meg, hanem az ereszkedő hanglejtésben, s hogy a szó eleji hangsúly szakaszokra porciózza a beszédet, s az eleven képi erőben is, aminek segítségével elvont magyarázatok helyett konkrét képeket használunk szívesen.

Az alá- és mellérendelés ebben az értelemben beszédmód, és minden nyelvben és minden beszélgetésben előfordul mindkettő: a közös előismereteken, valamint a beszélgetőtársunk megértési igényeinek fölismerésén és figyelembevételén múlik, mikor melyiket használjuk. Karácsony ezt a fogalmat terjeszti ki, amikor az alá-, illetve mellérendelést egyes nyelvek jellemző tulajdonságává teszi. Szerinte a magyar jellegzetesen mellérendelő nyelv, de ez nem pusztán a mellérendelő mondatok kedvelésében mutatkozik meg, „hanem abban a minden vonalon érvényesülő törekvésben, hogy a magyar nyelv grammatikai jelölésmódjának mindig a reláció a formája. Nem »valami« a magyar grammatika törvényei szerint semmi sem, hanem »valami valamihez képest«” (a 2. kiadás előszavában). A mellérendelés tehát nem egyenlőséget jelent, hanem kölcsönöséget, olyan kapcsolatot, amelyben az egyes elemek csak egymáshoz való viszonyban értelmezhetők. Ezzel szemben Karácsony szerint a német jellemzően alárendelő nyelv, mert szívesen emel egyetlen fogalmat a többi fölé, s így azok fogalomjegyekké válva ezt a kiemelt, föléjük rendelt fogalmat írják körül – a német filozófia nagy része éppen erre a szemléletre épít.

Ennek megvilágítására térjünk vissza a macskáinkhoz. Ha azt mondom (értelemszerűen általánosságban fogalmazva): *a macska intelligens állat*, akkor egyetlen fogalmat emeltem ki, s ebbe sűrítettem bele a macskaság esszenciáját, alárendelő módon gondolkodtam. Ha azt mondom: *a macskák intelligens állatok*, akkor nem egy elvont, a macskaság esszenciáját hordozó fogalomról beszélek, hanem a világ összes konkrét macskájáról, föltételezve, hogy legtöbbjük mutatja ezt a tulajdonságot – ez esetben mellérendelő módon gondolkodtam. Az első megfogalmazás elvont, a második konkrét. Az első gondolkodásmód kategorikus, a második valószínűség szerinti (hiszen azzal, hogy a macskák intelligensek, korántsem állítottuk, hogy minden egyes macska intelligens). Karácsony szavaival: az első szemlélet szubjektív és elvont, a második objektív és

primitív (ami itt 'elsődlegest', 'közvetlent' jelent). Objektív a megfogalmazás, amikor a beszédben úgy jelennek meg a dolgok, ahogyan a valóságban következnek egymás után, anélkül hogy saját interpretációnkat, értékítéletünket belefogalmaznánk a leírásba, s ugyanez jellemzi a konkrét képeket. Az ilyesfajta leírás formájában primitív, tartalmában objektív.

Vegyük észre: először a nyelvi szerkesztésmód alá- és mellérendeléséről beszéltünk, utána már viszont a gondolkodásmódban megnyilvánuló alá- és mellérendelésről. Az első a nyelv, a második a gondolkodás, azaz a kultúra tulajdonsága, de értelemszerűen nem választhatók el egymástól. Karácsony szerint nyelv és kultúra szétválaszthatatlan, de a kölcsönviszonyban a kultúrának, a gondolkodásnak tulajdonítja az elsődleges szerepet: szerinte nem a nyelv miatt mellérendelő a magyar gondolkodás, hanem fordítva, a magyar kulturális habitus leképezése a magyar nyelv mellérendelő mivolta – s a népi kultúra, kiemelten a magyar népzene mellérendelő jellege.

E mellérendelő szemlélet alapja, hogy úgy tekintjük: nem uraljuk a világot, hanem mellérendelő viszonyban vagyunk vele. Karácsony példájával: amikor az úszásra úgy gondolunk, hogy a víz ősi ellenség, amelyet viszont most végre le tudunk győzni, akkor magunkat helyezük minden más (ez esetben a víz) fölébe, alárendelően gondolkozunk. Ha viszont úgy gondolunk az úszásra, hogy ilyenkor szövetségünk a víz, s ki tudjuk használni sodrását, tulajdonságait, akkor mellérendelő a gondolkodásunk. Az alárendelő gondolkodási habitusú ember vagy közösség az élet értelmének azt tartja, hogy lebirkózza az élet nehézségeit, célja „véghezvinni nagy hírű munká[já]t, manifesztni az Ént” (Karácsony 1985. 22). Kimért időben, határolt térben e cél elérése érdekében, megokoltan cselekszik. Ezzel szemben a mellérendelő gondolkodás „a határtalan térnek, időtlen időnek és relációjuknak, az irracionális viszonyoknak, a »megfoghatatlannak« a világnézete. Az élet értelme a szenvedés. Az igazi aktivitás meg az, amit ez a szenvedés megenged vagy diktál” (Karácsony 1985. 23). A magyar kultúrát jellemző passzív rezisztencia a mellérendelő világlátás terméke: amikor elfogadom a világot olyannak, amilyen, s elfogadom benne saját cselekvési lehetőségeim határait. A passzivitás ilyen értelmezésben nem restség, hanem csodavárás: a mellérendelő gondolkodás szerinti határtalan térben és időtlen időben nem is lehetséges másfajta viszonyulás, mint a dolgok objektív tudomásulvétele. Karácsony szerint éppen ez a világlátás jellemzi leginkább a magyar gondolkodásmódot: „Objektíve venni tudomásul az Én és nem-Én világának számunkra megtárolt tartalmát és primitíven fejezni ki azt a másik ember számára, ez az a kettős lelki tevékenység, amelynek produktumára azt mondhatjuk, ez a magyar ember szellemi világa” (Karácsony 1985. 496). Ez a világlátás tehát a mellérendelő szemléletből fakad, a mellérendelő szemlélet viszont csak passzív magatartás által lehetséges (Karácsony 1985. 24).¹³

¹³ Karácsony mellérendelő habitusa leginkább a taoista filozófiára emlékeztet, persze nála végső fokon keresztény transzcendens tartalommal.

Ebből a kulturális adottságból következnek azok a tulajdonságok is, amelyeket mások „a magyar karakter” fölmagasztalására vagy éppen ostorozására szoktak fölhozni: a halogató patópájkodást, a föllobbanó, gyorsan kihunyó szalmaláng-mentalitást, a rossz időszakok „kibekkelésére” törekvést, a kivárást, a sültgalamb-várást, a balekséget vagy nemes magatartást. Karácsony szerint ezek egyike sem jó vagy rossz jellemző, egyszerűen van, s mindegyik a már ismertetett gondolkodási hagyománynak a magatartásban megnyilvánuló módja. Az időtlenségben, ahol nincs kimért idő, a feladatnak elég akkorra készen lennie, mikor ideje van, s nem szalmaláng az ilyen sietős munka, hanem bravúr; a sültgalamb-várást a határtalan tér és az időtlen idő relációjában megjelenő csoda; az elnyomás alatti kivárást pedig passzív rezisztencia: belenyugvás abba, amit megakadályozni, megváltoztatni nem bír, de részt sem vesz benne; aki magával egyenrangúnak tartja a másik embert, de magát is a másikkal, az sem nem balek, sem nem nemes, hanem egyszerűen így gondolkodik.

Karácsony – a mellérendelő objektivitással szemlélve a magyar kultúra sajátosságainak mondott tulajdonságokat – kortársaitól eltérően nem értékelt sem jónak, sem rossznak ezeket a jellemzőket, egyszerűen tudomásul vette, hogy vannak. Sőt: kifejezetten cáfolta, hogy a mellérendelés a széles pusztában szeretetekintő „turáni lovas”-elképzeléssel volna azonos, noha ezt dicséretképpen és elitélően is fölvetették műveinek megjelenése után. Nem kapcsolt értékjelentést sem a mellérendelő, sem az alárendelő gondolkodásmódhoz. „A mellérendelés a kifejezésnek egyik állomása, s ha nyelvünk ezen sokat és szívesen vesztegel, azt azért teszi, mert minduntalan újra kell fogalmaznia, s nem volt elég módja megállapodni, megszürkülni, mechanikussá válni, sztereotíp módon kifejezésre törekedni. Fiatal nyelv. [...] Nem érdem ez, csak állapot; nem szépség, csak sui generis sajátosság” (Karácsony 1985. 278). A magyar gondolkodás nem azért mellérendelő, mert nem akar mást, hanem mert a történelme, körülményei nem tették lehetővé, de nem is követelték meg, hogy szubjektívá és komplikálttá váljon.

5. Mi a magyar?

Nézzük most Karácsony másik rendszeresen félreértett kifejezését, a *magyart*. Karácsony Sándor írásaiban a *magyar* kezdetben a neki legotthonosabb bihari kultúrát, a szabadparaszti autonómiát, a református hitet és az általa beszélt magyar nyelvet jelentette. Ebből a világból, ebből a világlátásból, ennek a dialektusnak a képeiből indult ki, amikor a mellérendelő szemlélet tulajdonságait megfogalmazta. Később ezt a fogalmat terjesztette ki a magyar kultúra egészére, sőt, jóval azon túlra: első lépésben Kelet-Európa, aztán Ázsia, végül az emberiség alapviszonyulásaként értelmezte a mellérendelést. Amit sajátosnak tartott, hogy ez az objektív és primitív viszonyulás az egyébként inkább az alárendelő

gondolkodás hagyományában élő Európa közepén, közös történelmü és egy helyen élő embercsoport sajátja, származástól és vallástól függetlenül (Karácsony 1985. 364).

Erre a megközelítésre érdemes nagyon figyelni: Karácsony itt lényegében az etnikum leírását adja, amikor a *magyar* jelentését definiálja. Számos idézetet lehet találni már a két korai műben is arra, hogy Karácsony kifejezetten tagadta a fajelmélet népkonceptióját.¹⁴

Az, hogy 'magyar', nem faj, nem vér, hanem lélek dolga. Nem a vér alakította ki a magyar lelket s hozta létre így a magyar fajt, hanem ellenkezőleg, a magyar lélek hatott a vérrre, s most és minden időben az a magyar faj, amit a magyar lélek áthatott. Mindenki olyan mértékben magyar, amekkora mértékben magyar lélek ereje él és hat rajta keresztül (Karácsony 1985. 344–345).

A lélek itt a 'népleket' jelenti, ma tehát kultúrának, hagyományközösségnek mondanánk. Néhány oldallal arrébb ezt ki is fejti:

nemigen nevezhetjük azt, ami 'magyar' másnak, mint egyedek egy bizonyos fajta 'szokás'-ának, a szó völkéropszichológiai értelmezésében. Egyéni lelkek társaslelki közössége a lelki élet egész területén objektíve nyilvánul meg, primitív formában. Ez az objektív tartalom s ez a primitív forma adja a 'magyar' nyelvet, a 'magyar' dalt (és egyéb 'magyar' művészetet), a 'magyar' társadalmat, a 'magyar' jusst, a 'magyar' életfilozófiát és a 'magyar' vallást. (Talán hangsúlyoznom is felesleges, hogy ez a 'magyar' vallás nem a Hadúr-, hanem a Krisztus-hívő magyarok és a Mózes-hitű zsidók vallásaként 'magyar'.) Az az egyén 'magyar', aki a 'másik' emberhez, legyen az akárki fia, 'magyar' módon viszonyul (Karácsony 1985. 365).

A „magyarság” – a modern identitás megközelítéseknek megfelelően – még kulturális értelemben is csak lehetőség, nem determináció, hanem vállalás kérdése:

Egyes-egyedül az a tény [a magyar mivolt ismérve], hogy aki közénk került, élő tagjává vált-e életközösségünknek, vagy megtartotta eredeti közösségét, s onnan kapott feladatok imperatívuszának engedelmeskedik (Karácsony 1985. 383).

Ez a „magyar” feladat Karácsony szemében Európa és Ázsia hagyományainak egyesítése, minthogy a magyar kultúra tartalma európai, kifejezőmódja viszont ázsiai (Karácsony 1985. 54–55). A kettő egyesítése az egyetemes emberiséget gazdagíthatja: „Európában csak lélegzik a magyar fa – írja –, Ázsiából táplál-

¹⁴ Szépe és Terts szerint éppen a német fajelmélet terjeszkedése motiválhatta Karácsonyt, hogy a fajelmélettel szemben kidolgozza sajátos magyar filozófiáját (Szépe–Terts 2002. 45).

kozik, helyesebben ázsiaiként táplálkozik, hogy aztán az egyetemesség számára teremjen” (Karácsony 1985. 388). Ugyanakkor szó sincs arról, hogy Karácsony a saját korában és ma is újra divatos ősmagyar nosztalgiát javasolta volna megoldásként, mindössze azt, hogy az európai tartalmat szervesen építkezve és a magyar kulturális hagyományok formáit használva tanítsák, adják tovább:

Itt az élet csak európai kultúrtartalommal telítetten lehetséges, de csak objektíve és primitívvül, tehát ázsiai formában. Beleveszt, aki másképp próbálja. Itt se turanizálni nem lehet, se germanizálni vagy romanizálni vagy pánszlávizálni (Karácsony 1985. 494).

Ebből a kettősségből vezette le a magyar társadalom és oktatásügy legsúlyosabb bajait is. *A magyar észjárásban* hosszasan tárgyalta a népiskolák, a középiskolák és az egyetemi oktatás problémáit. Az „alsóbb néposztály” legnagyobb gondja, hogy leszakadt, gyerekei csak az elemit végzik el, nem kis mértékben azért, mert otthonról hozott, a 16–17. században szerves fejlődésükben megrekedt kultúrájuk az iskola elvont és komplikált, alárendelő jellegű nyelvvel nem tud mit kezdeni. Sokat segítene, mondja, ha a tanítás a szó szoros értelmében a gyerekek anyanyelvén, azaz az általuk beszélt dialektusban folyna, a gyerekek világát venné alapul, és saját nyelvük mellérendelő jellegzetességeit mutatná.

A középosztály iskolái, a polgári és szakiskolák felszínesek, felületesek, a látszatnak élnek, nem nevelnek öntudatos polgárokat. Elrontja őket a protekciós rendszer és a rangkórság, az osztályokban a klikkesedés, nem valódi tudást ad, nem gondolkodni tanít, hanem másoltat, jelszavakat ad, keresztretjévkultúrát tanít, s mindennek az eredménye bizonytalan, szorongó diákok tömege. Az egyetem feladata, hogy valódi értelmiséget („szofokráciát”) neveljen. Ezt többé-kevésbé teljesíti is, de az értelmiség teljesen elszakadt korábbi gyökereitől – azaz a kultúra megnyilvánulási formáit tekintve is idegen szemléletű, nyelve megfelel az európai tartalom megszokott közvetítési formáinak, azaz alárendelő jellegű. Ezzel az a baj, hogy így nem ért szót a társadalom többi részével, saját műveltségéből lényegében semmit nem tud eljuttatni hozzájuk. Egyik sem engedhet: ha a tartalom európai jellege ázsiaivá válna, az elmarádásához vezetne, ha viszont a nép mellérendelő gondolkodása cserélődne le, akkor a magyarság Karácsony szerint elmerülne „az európai népek tengerében” (Karácsony 1985. 386).

A közvetítő szerepet egyébként a középosztálynak kellene betöltenie, de képtelen megfelelni ennek a feladatnak.

A kultúra a nép és a szofokrácia nászából születik, és a középosztályban inkarnálódik. Ilyen kultúránk nekünk a jelenben nincsen. Van egy robusztus, egészséges nyelvben élő, de a XVII. században megkövült és azóta mozdulatlan népi kultúránk, s van egy tagadhatatlanul értékes, modern, haladó felső néposztálybeli kultúránk, de ez nem életképes, mert nincs közege. Tartalmában és formájában idegen, nem termékenyíti meg, nem építi, nem fejleszti a népi kultúrát. Ezért nem rekrutálódik igazi középosztály, mert csak az alsóbb néposztályból nyerhetné utánpótlását. [... Középosztályunk] lefelé ellenséges, felfelé fogyatékosági érzésektől gátoltan bizonytalankodik, tradíciója nincs, csak konvenciói (Karácsony 1985. 239).

A középosztály s a szükséges közvetítés hiánya természetesen mindkét másik rétegre tragikus következményekkel jár:

Történelmileg szigorúan és tragikusan determinált helyzetünket bajos lenne tüneti kezeléssel gyógyítani vagy éppenséggel meggyógyítani. A nép nem érti meg, ha a ma aktuális kultúra anyagát közölni akarjuk vele. A középosztály – még rosszabb – félreérti. A szofokrácia (életerő híján) nem képes továbbfejleszteni ezt a kultúrát, legalábbis a magyar rendszerben nem. Három lehetőség előtt áll (az egyetlen igazi lehetőség helyett). Vagy stagnál és a meglévőt variálja, ez azonban komoly veszedelmét rejti magában a lassú öngyilkosságnak. Vagy dezertál a magyar rendszerből, s akkor súlyos terhét cipeli magával egy nem őszinte helyzetnek, egy valóságos kulturális kettős életnek, s bizony félő, hogy idő előtt megrokkán, és azért nem végezhet teljes értékű kultúrmunkát. Vagy sarlatánkodik, s erről ne is beszéljünk tovább (Karácsony 1985. 239–240).

Ha bármi nehézség árán is, de mégis „lefordítanánk” valamit Karácsony munkáiból, *A magyar észjárásnak* az iskolai és egyetemi reformra vonatkozó részeit, a láttelelet és a megoldási javaslatokat is érdemes lenne. A magyar oktatás helyzete, ha lehet, még rosszabb, mint a második világháború előtt volt. Az „alsóbb néposztályok” kultúrája már korántsem olyan erős, mint pár évtizede volt, robusztusságát szétmarta az álközéposztályból lecsorgó, még a korábinál is zavarodottabb érték- és szokásrendszer, maga a társadalmi réteg pedig jórészt láthatatlanná vált a fölöttük lévők számára. A középosztály csúszik le lassan a helyére, ennek lesüllyedése azért sem akadályozható meg, mert a szofokrácia már csak nyomokban létezik: a második világháború utáni időszak tudatos társadalmi fölkarvása, értelmiségellenessége nagy károkat okozott benne, később az egyetemi tömegtermelés a felsőoktatást legjobb esetben is középfokú szakképzéssé és gyenge gimnáziumokká változtatta, ehhez újabban megint éles értelmiségellenesség járul. Hovatovább már a doktori képzések átlagos színvonala sem éri el a három-négy évtizeddel korábbi egyetemi diploma szintjét. A léépülés jó néhány évtizede tart, anélkül hogy a magukat magas értelmiségnek tartó

csoportok észrevették volna: olykor traumatikus élmények révén döbbenek rá, hogy nem magas műveltségük, hanem burokba zártáguk miatt nem tudnak szót érteni saját szűk körükön kívül másokkal.¹⁵

6. Karácsony a magyar tudománytörténetben

Kanyarodjunk vissza egyik kezdő kérdésünkhöz: helye van-e Karácsony Sándornak a magyar nyelvtudomány történetében? Mindenekelőtt: Karácsony nem tartotta magát nyelvésznek, s valóban nem volt az. Nyelvről és kultúráról szóló megjegyzéseit nem a nyelv leírásának, funkciójának, működési módjainak föltárása céljából írta – a nyelv azért került folyton művei fókuszába, mert a kultúra átadása, ami őt igazán érdekelte, elsősorban a nyelv segítségével történik. Egyetérttek Szépe Györggyel és Terts Istvánnal, akik úgy fogalmaztak, hogy „egész nyelvvel kapcsolatos életműve igazából egy »happy minute«, egy kegyelmi pillanat rögzülése, mintsem egy következetesen épülő nyelvtudói pálya végeredménye” (Szépe–Terts 2002. 53). Mégis: úgy hiszem, Karácsony nyelvre és kultúrára vonatkozó nézeteinek fönti vázlatos összegzéséből is nyilvánvaló, hogy megjegyzései vannak olyan súlyúak, hogy Karácsony helyet kapjon a nyelvről való gondolkodás történetének leírásában. Miért hiányzik mégis belőle?

Az egyik ok: Karácsonyt úgy általában is elfelejtette a magyar tudománytörténet. Ennek az általános felejtésnek több oka is van. Az első: Karácsony saját magát professzornak tartotta, de nem szaktudósnak, ez az ő megközelítésében azt jelentette, hogy tanítványait gondolkodásra akarta nevelni, s nem arra, hogy „mélyfúrásokat” végezzenek, az átfogó tudás volt az eszménye, az értelmező szemlélődés, s a föntebb említett *Exodus* részben még nevével is jelzi, hogy rabságnak érezte a tudományos működés megszokott kereteit. Nem is törekedett tehát arra, hogy „szabályos” tudományos munkákat hozzon létre.

Karácsony, abból ítélve, amit életéről, a visszaemlékezésekből és tőle magától tudunk (írásai stílusából, megjegyzéseiből), nem lehetett könnyű ember. A küldetéses emberek tenniakarása jellemezte, reformátori elhivatottsága és szervezői munkabírása kortársai egy részének nyilvánvalóan irritáló volt, az pedig még inkább, hogy személyes kisugárzása, élénk fogalmazása, szókimondása és a megcsontosodott rendszerek lebontására, újak építésére való törekvése a fiatalokra óriási hatást gyakorolt. Mágnes-embernek nevezték: személye sokakat vonzott, másokat ugyanazon tulajdonságai miatt taszított.

¹⁵ A 2022-es választásokon a vidéki körzetekbe érkező pesti értelmiség sok tagját sokolta, mennyire nem tud semmit a magyar többség gondolkodásáról, kultúrájáról, s hogy szembesülnie kellett saját előítéletességével.

A mindenkori politikai hatalomhoz lojális volt, amíg lehetett, s amikor már nem lehetett, akkor – a passzív rezisztenciát alkalmazva – belső emigrációba vonult. Nyílt politikai szembenállást ritkán tanúsított, ilyen volt, amikor 1939-ben kilépett a Keresztyén Ifjúsági Egyesületből, és lemondott országos cserkészvezetői tisztségéről, mert nem volt hajlandó kitenni a zsidó származású fiúkat a szervezetből. Mindennek ellenére egyik hatalom sem szerette: a szabad ember ideálját hirdette és élte, s ennek alaptézise az volt, hogy mindenki csak akkor lehet szabad, ha mások szabadságát is biztosítja. Ezek miatt a „felforgató” nézetek miatt az 1930-as évek közepén egy előadása után több mint egy évig rendőri megfigyelés alatt tartották. 1945 után megbízták a szabadművelődés szervezésével, mert tudták, milyen hatással van a fiatalokra, szinte azonnal kiderült azonban, hogy tevékenysége nem felelt meg a szélsőbaloldal által kívánt iránynak, szabadságeszménye és vallásossága sem volt tolerálható az egyeduralomra törőknek, így a már korábban megkezdődött éles politikai kritikákat követően a kommunista hatalomátvétel után azonnal félretették, s valószínűleg csak halála akadályozta meg, hogy a teljes erkölcsi és anyagi ellehetetlenítés után további tortúráknak vessék alá. Sajátos módon még ma is, hetven évvel a halála után politikai ütközőponttá válhat: a „magyar észjárás”-ra való hivatkozás, a „sajátos magyar küldetéstudat” és az újtanizmus előretörése az intézményes politizálásban (az ázsiai múlt, a keleti kapcsolatok, a türk tudat és a „kipcsak családi kötelékek” hangsúlyozása gazdasági céllal, ideológiai mellékhaszonnal) azt a látszatot keltheti, mintha Karácsony nézeteire építene a 2010 utáni kormánypolitika, így akik azt ellenzik, könnyen ellene fordulhatnak – filozófiáját, terminusainak tényleges jelentését láthatóan sem a szavait fölhasználók, sem politikai ellenfeleik nem ismerik.¹⁶

A politikai kiszorítottság következménye, hogy sokan nem tudják: Karácsony szemléletét áttételesen ők is ismerik. Az 1980-as évek közepéig nem volt szokás Karácsonyt emlegetni – jó ideig nem is lehetett. Karácsonyt azonban kiterjedt tanítványi kör vette körül, hiszen hosszú évekig tanított pedagógusjelölteket Debrecenben s informális szemináriumokon Budapesten. Azok a tanárnemzedékek, amelyek tőle tanultak, a módszereit követték, szemléletének sok elemét adták át tanítványaiknak, nevét azonban nem említették. Volt egy ennél szűkebb, de jóval sűrűbb kapcsolathálózat is körülötte: azok a tanítványok, akik zömmel az Exodus munkaközösségből kerültek ki. Kevesen tudják, hogy azokat a köteteket, műsorokat, amelyek sok gyerekkel megszerették a matematikát vagy az irodalmat, Karácsony tanítványai készítették (Varga Tamás és Vargha Balázs), számtalan tanítványa lett neves kutató a legkülönbözőbb tudományterü-

¹⁶ A 2010 utáni kormánypolitika ideológiai szókészletébe nem azonnal került be a „sajátosan magyar észjárásra” való hivatkozás. Érdekes lenne föltámi, vajon milyen csatornán keresztül került a politikai marketinget gyártók látókörébe Karácsony néhány kifejezése.

leteken (többek között Lükő Gábor, Kalmár László, Lakatos Imre, Péter Rózsa, Fabricius-Kovács Ferenc, Vekerdi László), nézetei megjelentek a pedagógiai reformokban és a tanításban (pl. Kontra György, Kövendi Dénes, Vida Mária, Durkó Mátyás által).¹⁷

Az újabb magyar tudományosság (a tanítványokon kívül persze) egészen az 1980-as évekig megfelelt a vele szemben támasztott elvárásoknak, és ignorálta Karácsony munkásságát. A hosszú csöndet Lendvai Ferenc törte meg Karácsony filozófiai nézeteinek elemzésével, ő írta valamivel korábban *A magyar észjárás* új kiadásának utószavát is (Lendvai 1993; az utószó: Karácsony 1985). A politikai nyitás után Földesen, Pécelen, Debrecenben is sorra követték egymást a Karácsonnyal és nézeteivel foglalkozó, akár évente megrendezett konferenciák, ezek kötetei, és sorra jelentették meg újra Karácsony munkáit. A tanulmányokat azonban elsősorban azok olvassák, akik eleve érdeklődnek Karácsony tevékenysége iránt, művei szélesebb körben továbbra sem ismertek.

Megismerését egyéb, de a főntieknél kisebb súlyú tényezők is gátolják. Az egyik éppen az a rajongás, amellyel volt tanítványai egy része és későbbi követői körülvették, körülveszik – a gyámoltalanabb érdeklődőknek riasztó lehet a már csaknem vallásos áhítat, amellyel róla, munkáiról beszélnek.¹⁸ Meggyőző gondolatfutamai és képes nyelve ellenére nem könnyű műveinek stílusa sem: sok bennük az ismétlődés, az újrafogalmazás tudatosan vállalt alkotásmódja, és távol vagyunk a saját korában alapismeretnek számító logikái, filozófiai, pedagógiai tananyagtól is – ezekre gyakran utal bővebb kifejtés nélkül –, latinos műveltségétől is.¹⁹

Mióta Karácsony, ha korlátozott körben is, de újra divatba jött, több lexikonba, összefoglalóba is bekerült, ezek az összefoglalók többségükben pontatlanok, felületesek, Karácsony nézetei összegzésének olykor néhány hangzásában egyező szón kívül nincs sok köze Karácsonyhoz.

¹⁷ Tanítványai listáját több róla szóló írásban is megtaláljuk, például Lányi Gusztáv könyvében (Lányi 2000. 237–245), a legteljesebb lajstromot Heltai (2019) állította össze. Hatásának tudásszociológiai vizsgálata még nem készült el.

¹⁸ Érdekes antropológiai vizsgálat tárgya lehetne az a szakralizálódás, amely a követők köreinek egy részében megfigyelhető (magam a Csökmei Kör péceli konferenciáin tapasztaltam ilyet), a róla szóló konferenciák előadásainak szövegét is érdemes lenne ilyen szempontból elemezni. A hívek rajongásáról Simoncsics is úgy gondolja, nehezíti Karácsony megértését. (Simoncsics Péter szerint követői eredeti üzenetét nem egészen értették meg, s mert mesterük nagyszerűsége lenyűgözte őket, aktualizálás helyett „jel-szavakká dermedt címszavaiért lelkesedtek” – Simoncsics 2017. 98).

¹⁹ Stílusának – mai szemmel olvasva – idegenségére Simoncsics is fölhevítva a figyelmet (2017. 91). A gondolatok állandó újrafogalmazása Karácsony szemléletének lényegéhez tartozik: „az újrafogalmazás ebben a gondolatrendszerben elengedhetetlen tudományos feltétel, egzisztenciális komolyságú tudományos attitűd” (Kontra 2003. 53).

Előfordul az is, hogy kizárólag a szerző saját politikai előítéletei jelennek meg egy ilyen „összefoglalásban” – könyvcímek, szavak, talán másoktól hallott vélekedések által aktiválva, anélkül hogy a szerző Karácsony műveibe akár csak beleolvasott volna (vagy legalábbis: ez a jobbik eset). A legkirívóbb példát azért idézem teljes hosszában, mert ennek már kifejezetten nyelvészeti vonatkozása is van. A következő ítéletet Nádasy Ádám hozta Karácsonyról:²⁰

A romantikus nacionalizmus eleinte nem foglalkozott azzal, milyen az illető nyelv, csak az volt a fontos: legyen minden nemzetnek külön nyelve. A nemzeti nyelv tartalmi vonatkozásai csak a 20. század első felében, részben a nyelvtudomány fejlődésével, részben a fajelméletek hatására kerültek előtérbe. E korban sokan a nemzeti nyelv tartalmát, azaz szerkezeti vonásait próbálták rávetíteni a kultúrára, ugyanúgy, mint a faji jegyeket. A magyar *három alma*-féle egyes számú szerkesztésből azt szűrték le, hogy a magyar nem kalmárnép, nem isteníti a számolást; a nyelvtani nemek hiányából pedig azt, hogy ez a nyelv tiszta, egyszerű, ősi, nem él fölösleges, pedáns megkülönböztetésekkel. Míg a román és szlovák nacionalisták a nyelvük ősi indogermán (azaz árja) mivoltát, a latinnal, ógöröggel, szanszkrittal való – valóban bizonyított – rokonságát hangsúlyozták, addig magyar kortársaik és érzületársaik nem tehetek mást, mint ellencsapásként a primitívség kultuszát hirdették meg, a turáni őserőt, a szittyá egyszerűséget látták bele a magyar nyelvbe és persze a rájuk jellemző rövidzárlattal a magyar gondolkodásba és magyar emberbe. E nézetcsokor legjellemzőbb képviselője Karácsony Sándor volt: hallatlan károkat okozott a magyar nyelvről való gondolkodásban, a társadalomnak a nyelvhez való viszonyában. Karácsony azt hirdette például, hogy a magyar nyelvhez jobban illik a mellérendelés (*Kiment az állomásra és hazavitte a nagyapját*), mint az alárendelés (*Kiment az állomásra, ahonnan hazavitte a nagyapját*), és hogy ezért az utóbbi szerkesztés kerülendő, magyartalan és helytelen. Erre, mondanom sem kell, semmiféle bizonyíték nincs, beszélők ezrei élnek ezzel a szerkezettel, s így a nyelvész nem mondhat róla mást, mint a többi magyar szerkezetről: használják, tehát van. Mégis érdekes, hogy egy hetilapban nemrég (tehát a 21. század elején!) egy olvasói levélben valaki – ártatlanul, nyilván iskolai emlékeire támaszkodva – Karácsony mellérendelési fantazmagóriáját mint a magyar nyelv közismert és ténszerű jellemzőjét írta le. Karácsony a mellérendelésből arra következtetett, hogy – a „hierarchikus” németekkel szemben – a magyarok demokratikusabb észjárásúak.

²⁰ Először a Magyar Tudományos Akadémián rendezett konferencián (*Múlt–Jelen–Jövő: A társadalomtudományok szerepe a változó világban*, 2003. november 14.) mondta el, aztán széles körben olvashatóvá vált a *Modern Talking* című portálon: < http://seas.elte.hu/w/!moderntalking/egyebek/mi_koeze_a_nyelvnek_a_tarsadalomhoz > – ez egyébként nagyrészt a szerző *Magyar Narancs*-ban megjelent nyelvművelő írásait közli), s bekerült a konferencia előadásait tartalmazó kötetbe (Nádasy 2006. 53–54), sőt – már Simoncsics Péter bírálata után – egy cikkgyűjteménybe is (Nádasy 2008).

Részletes cáfolatra nincs szükség: már Karácsony nézeteinek nagyon vázlatos áttekintése is elég, hogy fölismerjük az itt írottak teljes abszurditását. A „primitívtség kultusza”, a „turáni őserő és szittyia egyszerűség” ugyanúgy fényévekre van Karácsony által írottaktól, mint ahogyan a mellérendelés fogalmának itt megjelenő értelmezése (Karácsony rendszerében ugyanis mindkét példamondat mellérendelő), Karácsony pedig nem írt magyartalanságról és helytelenségről, ellenkezőleg, meglehetősen elfogadó volt mindazokkal a formákkal szemben, amelyek a hétköznapi nyelvben léteznek. Föl sem merült, hogy az eltérő gondolkodásmódokat hierarchiába rendezze, soha nem írt le olyat, hogy a magyarok demokratikusabb észjárásúak, mint a németek. A szomszéd népekkel történetesen nem versengeni akart hagymázos ideológiák kergetésében, hanem a velük való megbékélést tartotta kívánatosnak, javasolta, hogy az iskolában tanítsák a szomszéd országok nyelvét, és Európai Egyesült Államokat szorgalmazott már 1942-ben. A fajvédelem vádjára élete a cáfolat, és a korábban a magyar etnikai értelmezéséről írottak. Ha már fantazmagóriát emleget a szerző: az ő értelmezése sajnos valóban az, s minthogy Karácsonyt kevesen olvassák, „hallatlan károkat okoz” – egyetlen kijelentése sem igazolható sem Karácsony, sem tanítványai munkáiból.²¹

Két okból gondoltam fontosnak, hogy megmutassam ezt a szövegrészt. Az egyik még ahhoz kapcsolódik, miért ismerik még mindig szűk körben Karácsonyt. Nem akarom eltúlozni egyetlen vélemény jelentőségét, de az idézet szerzőjét a nagyközönség is jól ismeri, népszerű hetilapban és széles körben hallgatott rádióműsorban került kvázi a „nemzet nyelvésze” szerepbe, így az általa mondottak hatása is nagyobb, mint egy belterjesebb akadémiai előadásé. Ilyen pozícióban érdemes óvatosabban fogalmaznunk egy olyan tárgyról, amelyben jól láthatóan a legcsekélyebb mértékben sem mélyedtünk el – akár legalább egyetlen könyv kinyitása mértékéig.²² A másik okra később térek vissza: ez az a paradigmátikus szembenállás, amelynek reflektálatlansága a tudományon kívülre rekeszti Karácsonyt.

²¹ Csaknem ugyanezt a szövegrészt elemezte Simoncsics Péter 2006-ban. Az sem jó, hogy az MTA felolvasásain ilyen mértékű tájékoztatatlanságot mutató előadás hangzik el, ennek publikálása egyenesen értelmezhetetlen.

²² 2003-ban még „csak” a politikai korrektség – szólásszabadság küzdelmét láttuk; ma, a „cancel culture” sötét fenyegetése idején egy ilyen szöveg sokkal súlyosabb következményekkel járhat.

7. Karácsony a magyar nyelvtudomány történetében

A magyar nyelvtudomány és a magyar nyelvtudomány története sem ismeri tehát szélesebb körben Karácsonyt, de vannak néhányan, akik jó ideje próbálnak ez ellen tenni. Karácsony közvetlen tanítványai között is voltak nyelvészek, Lotz János és Sebestyén Géza, mindketten fiatalon, Karácsonnyal egy időben írták saját magyar nyelvtanukat. Ezek természetesen nem mindenben követik Karácsony nézeteit, de szemlélete mindkettőn nyomott hagyott.²³

Fabricius-Kovács Ferenc Karácsony tanítványa s aztán tanársegédje volt, a nyelvészek közül elsőként ő kísérte meg egykori mesterét újra bevezetni a nyelvészeti köztudatba, egy akkoriban új megközelítés, a kommunikációelmélet felől közelítve. Buda Béla szintén kommunikációközpontú nézeteire ugyancsak nagy hatással volt Karácsony (Fabricius-Kovács 1967; 1967b; 1972; 1980; Fabriciusról lásd Simoncsics 2005. 88–93; pl. Buda 1976). Szépe György elsőéves egyetemistaként hallgatta Debrecenben (a nevét jóval korábban ismerte nagykorú tanáraitól, s aztán a cserkészmozgalmon keresztül, lásd Szépe–Terts 2002. 50–51), s bár ő saját magát nem tekintette követőnek – érthetően, hiszen számos más iskolát is megismert, saját korának a legszélesebb látókörű, a nyelvészet irányaira a leginkább rálátó magyar nyelvésze volt –, jól ismerte Karácsony nézeteit, s közreműködött abban is, hogy ez a megközelítés a magyar nyelvtudomány részévé válhasson. Szintén nem volt Karácsony tanítványa Szilágyi N. Sándor, de nyelvészeti gondolkodásában és a konceptuális metaforákról szóló könyvében egyértelműen – és vállaltan – Karácsony hatását látjuk (Szilágyi N. 1996).

A Karácsony Sándor nyelvészeti gondolatait kifejezetten nyelvtudománytörténeti szempontból értékelők listája szintén rövid – ez tulajdonképpen érthető, hiszen valóban nem nyelvész volt, hanem pedagógus, akkor is, ha – miként Szépe György és Terts István írják cikkük címében – „nyelvészeti megalapozottságú pedagógus” volt. Mindenesetre nézeteinek filozófiai és pszichológiai vonatkozásairól is részletesebb elemzések készültek már, mint annak nyelvészeti aspektusairól.²⁴

Simoncsics Péter többször is írt Karácsony nyelvészeti nézeteiről, Veckerdi László igen alapos nyelvfilozófia-történeti tanulmányában helyezte el Karácsony nyelvfilozófiáját a századelő társas elméletei között; munkáinak

²³ Lotz 1939; Sebestyén 1939. Lotz János nemzetközi szinten is jól ismert nyelvész lett, Sebestyén csak ezt az egy nyelvészeti munkát írta meg, az ő tevékenységét a könyvtudomány tartja számon. Mindkettejükéről részletesen ír Simoncsics Péter (2005).

²⁴ A filozófiai és pszichológiai vonatkozásokat számos munka említi, de önálló monográfia is készült mindkettőről (Lendvai 1993; Lányi 2000). Karácsony pszichológiai nézeteinek elemzésére konferenciát is rendeztek, az előadások önálló kötetben jelentek meg (Heltai–Lányi szerk. 2017).

pszicholingvisztikai vonatkozásait Pléh Csaba tárgyalta részletesen; paradigmikus beágyazottságáról és a nyelvi relativizmushoz, illetve kognitív nyelvészethez való kapcsolódásáról magam is írtam; rövidebb megjegyzéseket tett róla Szépe György és Terts István, Szilágyi N. Sándor, Fabricius-Kovács Ferenc, Buda Béla és Kontra Miklós (Simoncsics 1980; 2005; 2006; 2017; Vekérdi 1981; Pléh 2011; Sándor 2014. 287–296; Szépe–Terts 2002; Szilágyi N. 2002; Fabricius-Kovács 1976; Buda 1976; Kontra 2017).

Ezek a méltatások kisebb részben Karácsony nyelvészeti utalásainak összességét helyezik el a nyelvtudomány történetében. Szépe György és Terts István a modern nyelvészet előkészítőjének és a szociolingvisztikai szempont egyik első fölismerőjének tartja, akinél megjelennek a kontrasztív nyelvészet szempontjai és a szemiotika; Lázár Imre azt emeli ki, hogy a modern antropológiai nyelvészet, a szemiotika, a szociálpszichológia, a pszicholingvisztika és a kognitív tudományok empirikusan is igazolták Karácsony nem egy fölvetését (Szépe–Terts 2022. 44; Lázár 2015. 224).

Általában viszont nem az életművet helyezik tudománytörténeti kontextusba, hanem Karácsony nyelvészeti nézeteit a mai nyelvtudomány egyes megállapításával kapcsolják össze, többnyire arra mutatnak rá, hogy valamelyik ma ismert iskola később hasonló nézeteket fejtett ki. Ezek között vannak kisebb hatókörű fölismerések, például hogy Karácsony vetette föl, hogy az igeragozási paradigmák értelmetlen „alanyi–tárgyas” megkülönböztetése helyett helyénvalóbb lenne a *határozott–határozatlan ragozás* megnevezés (Simoncsics 1980; 2005. 69; 2006. 113).

Vannak ennél fajsúlyosabb összekapcsolások is. Simoncsics Péter Karácsony nyelvtanát az egyik első magyar strukturalista nyelvtannak tartja (Simoncsics 2005. 9–20). Ugyanakkor többen is egyetértenek abban, hogy egyben a másik nagy 20. századi fősodró irányzat legfőbb tanainak egyikét is megelőlegezte. Már Fabricius-Kovács Ferenc a transzformációs nyelvtan előfutárának vélte Karácsonyt, s ugyanezt gondolja Simoncsics Péter is, azzal a kitételrel, hogy nem képletekben írta le a transzformációkat, hanem szöveggel, a beszélő és a hallgató közötti átviteleket elemezve – ezt a megközelítést Vekérdi László sem utasította el. Simoncsics azt is elmeséli, hogy annak idején a generatív nyelvészek nem fogadták el ezt az értelmezést, mert nem találták kellőképpen formalizáltnak (Fabricius-Kovács 1976. 70–73; Simoncsics 2005. 20–21; Vekérdi 1981. 228; Simoncsics 2005. 40). Ez is igaz, kétségtelenül, hiszen Karácsony nem képletekkel írta le, hogy mi történik a beszélő és a hallgató közös megértése érdekében, mégsem ez a legfőbb ellenérv: a generatív nyelvészet transzformációi alapvetően mások, mint amiről Karácsony írt. Karácsonynál a beszélőben kialakult mentális kép nyelvvé alakításáról, majd a beszélgetőtársban újra képpé alakulásáról van szó – de sokszor hangsúlyozza, hogy a nyelv maga nem univerzális, hanem a közösségben formálódott jelekből áll. A generatív nyelvtanok olyan transzformációs szabályokat keresnek, amelyek egységes bemeneti

szimbólumkészlettel dolgoznak, s ezekből a megfelelő szabályokkal bármilyen mondat létrehozható, azaz a transzformáció absztrakt és kevésbé absztrakt között zajlik (nem szívesen mondanám az „ideális mondatokra”, hogy ezek tényleges nyelvi jelenségek volnának). Karácsony viszont a valóságos beszélő és a valóságos beszélgetőtárs közötti gondolatátadásról írt, s egész nyelvfilozófiai beállítottsága ellentétes a generativista gondolattal.

Magam nem gondolom azt sem, hogy a Karácsony-féle beszédalaphelyzetnek akár a beszédaktus-elmélethez, akár John Ross „univerzális” virtuális mondatához köze lenne. Karácsony valóban nagyon sokszor hivatkozik arra, hogy a beszélgetések alaphelyzete, hogy „én most és itt szóval tartalak téged”, de ez nem valamiféle deklaratív aktust jelez nála, mint Rossnál („én azt mondom neked, hogy”), hanem a kontextus fontosságára hívja föl a figyelmet: az alaphelyzet bemutatása arra szolgál, hogy a beszédben megjelenő grammatikai elemek, elsősorban az igeidők és a mutató névmások használatát elmagyarázza – ezt egyébként ő maga is elmondja (Simoncsics 2006. 117–118; 2017. 117; Karácsony 1938. 86).

Ennél – első látásra – plauzibilisebb az a megállapítás, hogy Karácsony sok minderről írt, amit később a szociolingvisztika tárt föl, többek között Bernstein elméletének előfutára (Szépe–Terts 2002. 52, 64–65). Valóban Basil Bernstein vizsgálataira (Bernstein 1975) emlékeztetnek Karácsony elemzése az iskola és az alsóbb néposztályok nyelvének eltéréseiről és az ebből származó iskolai hátrányokról, de lényegében csak maga a problémafölvétel közös. Karácsony pedagógusként szemlélte az általa bírált jelenséget, s a nyelvi különbség mellett bírálta a korabeli magyar népoktatás tanítási módszereinek bornírtságát is; nem beszélt a családmodellekhez kötődő szocializációs mintákról és az ebből fakadó nyelvi stratégiákról, az iskolai kudarcokért viszont nem az otthoni környezetet, hanem az iskola „fordításnyelvét” (azaz: nem a magyar észjárás szerint építkező nyelvét) tette felelőssé. Karácsony jóval közelebb áll a modern szociolingvisztika alapvetéséhez a vernakulárist, a tulajdonképpeni anyanyelvátváltatot illetően:

ha a ki és mi névmást a magyar összevétel, akkor nincs meg a ki és a mi között a vélt különbség. Ha nem törődik az ikés és iktelen igékkel, akkor mi se törődünk, és ha megverődik a gyerek, hát akkor mégis van szenvedő ige (vagy még sincsen, ami lényeg szerint ugyanazt mondja) (Karácsony 1985. 209).

Teljes összhangban van ez a gondolat azzal a szemlélettel, amely a népnyelvet a magyar kultúra legfőbb kifejeződésének tartja – Karácsony teljes nézetrendszerre erre épül. A bernsteini korlátozott kód nála az objektív és primitív szemlélethez áll közel. Érdemes egyébként azt is megjegyezni, hogy Karácsony leírása az elemi, a középiskolai és a felsőoktatási gondokról, valamint elemzése és megoldási javaslatai rendkívüli szociálintropológiai érzékenységről tanúskodnak.

Szintén megkérdőjelezhetetlen, hogy Karácsony a mai nyelvészeti irányzatok közül szorosan kapcsolódik a kognitív nyelvészethez, erre többen is föl-hívták a figyelmet, bár nem azonos vonásokat emeltek ki. Simoncsics szerint a transzformáció mellett föl-villan „a nyelvet létrehozó valós folyamatok adekvát képe is, aminek megalkotására ma a kognitív nyelvészet törekszik” (Simoncsics 2006. 114). Fogalmazhatunk erősebben is: Karácsony nyelvészete egészében és alapjában kognitív jellegű, méghozzá többszörösen. A beszéd teljes folyamatát a kogníció központba állításával írja le. A kép kialakulása a beszélőben, mondattá bontása, újraépülése a beszélgetőtársban: a beszéd és megértés kognitív folyamata (a korabeli szinten természetesen); a beszélő saját nézőpontjának érvényesülése az időjelzésben és a névmások használatában a gondolkodás és nyelv kapcsolatát érinti, ez esetben a gondolkodás (nézőpont) befolyásolja a nyelvi megformálást.

A másik kognitív vonatkozás a nyelv és gondolkodás viszonya. Szilágyi N. szerint Karácsony azzal foglalkozott, milyen szerepük van a kognitív struktúráknak abban, miként látjuk a világot, Pléh Csaba részletes elemzésben vetette össze Karácsony nézeteit a modern pszicholingvisztika állításaival és irányai-val, ebben Karácsonyt azok közé sorolta, akik szerint a nyelv és a gondolkodás kölcsönösen hatnak egymásra.²⁵ Valójában azonban Karácsonynál is a gondolkodás az elsődleges: egész rendszerének a kiindulópontja, hogy a magyar nyelv sajátosságai azért árulnak el sokat a magyar kultúráról, mert a kultúra, a közösség világszemléletének a kivetülései – ebben az értelemben Karácsony egyértelműen Boashoz és a kulturális relativizmushoz áll közel. Az objektív–primitív, illetve szubjektív–elvonat megformálás választása a szemlélet következménye, tehát szintén a gondolkodás (kultúra, habitus) hat a nyelvi megformálásra, s a kulturális relativizmus jelenik meg a magyar társadalmon belüli kulturális csoportok nevelési szükségleteinek elemzésében is.

Kiegészíthetjük mindezt egy harmadik kognitív kapcsolódással is. Karácsony kétféle gondolkodásmódról ír: az objektív–primitívra szerinte a képi erő, eredeti jelölés, tapasztalatközelség, a sorrendiség, térbeliség leképezése a jellemző, a szubjektív–elvontra az elvonatkoztatás, s az, hogy a beszélő a világot nem a nyers tapasztalatok szerint, hanem szubjektív értékítélettel együtt írja le. Az utóbbi évtizedek fontos kutatási területe a képi és verbális gondolkodás egymáshoz való viszonyának föltérképezése, az eredményekből az derül ki, hogy a képi gondolkodás az elsődleges, és jelen van akkor is, ha „belső beszéddel” gondolkodunk, fordítva viszont ez nem igaz; érdekes összefüggéseket tártak föl a képi és a verbális gondolkodás ítéletekkel való összekapcsolódásáról (a képi inkább a cselekedetet, a verbális inkább a célt ítéli meg), a közelség–távolság reprezen-

²⁵ Szilágyi N. 2002. 65; Pléh 2011. Miklóssy (2017. 139) szintén arra hívja föl a figyelmet, hogy Karácsony szerint a grammatikai eltérések a világszemlélet különbségeiből származnak.

tációjáról, illetve, ezzel összefüggésben a képi és verbális hatalomjelzés eltérő erősségéről is. Összességében azt mondhatjuk, a képi jelzésekhez a közelség, az érzelmek aktiválása és a kevesebb hatalom érzete kapcsolódik, a verbálishoz távolság, a racionalitás és hatékonyabb hatalomjelzés. Mindez a képi és verbális gondolkodás alapvető eltéréseire épül: a képi konkrét és részletgazdag, a verbális absztrakt és releváns jegyekre figyel.²⁶ A verbális és a képi gondolkodási rendszer vizsgálatai azt mutatják, hogy a verbális gondolkodás végzi az elvont gondolkodási műveleteket, a képi pedig a konkrét tapasztalások kezelését, s a kettő az agyterületi aktivitást illetően is jól megkülönböztethető egymástól. A neurológiai eredmények jól illeszthetők tehát Karácsonynak a konkrét (objektív-primitív) és az elvont (szubjektív-elvont) látásmódról, leírásról szóló megállapításaihoz, s mint Séra László írja, ezt értelmezhetjük akár két kognitív stílusnak, más szóval észjárásnak is (Séra 2017).

Olykor átfogóan jelölik meg több nyelvészeti kutatási irány megelőlegezőjeként: „Karácsony, Wundthoz hasonlóan, de tőle függetlenül is számos, a modern antropológiai nyelvészet, szemiotika, szociálpszichológia, pszicholingvisztika, kognitív tudományok és pedagógia körébe tartozó és azóta empirikusan is igazolt megállapítását vetette fel” (Lázár 2015. 224).

Kétségtelen, hogy Karácsony Sándor nyelvészeti gondolatai számos ma elfogadott nézetre emlékeztetnek – mégsem előfutárnak gondolom, sokkal inkább utóvédnek: a lesüllyedt nem-privát nyelvszemlélet magyar képviselőjének.

8. A humboldtíanus nyelvészeti gondolkodás

Ez a másik paradigma a 18–19. század fordulója körüli évtizedekben uralkodó romantikus nyelvfilozófia. A nyelvet alapvetően kétféleképpen lehet értelmezni: abból kiindulva, hogy a nyelv az egyén „tulajdona”, de ezzel együtt a jelentések valamilyen közös, a háttérben meghúzódó fogalomtárból valók (ezek esetleg velünkszületnek), a nyelv egyszerűen van – ez a típusú, privát nyelvszemlélet általában nem kérdez rá, honnan is van a nyelv, honnan vannak a fogalmak, honnan van a referenciális jelentés. A másik, nem-privát szemlélet a nyelvet úgy tekinti, hogy bár csak az egyes emberek fejében létezik, mégsem egyedi alkotás, de nem is valamiféle, mindenki számára azonos tartalmú jelhalmaz, hanem a közösségi használat személyes elvonatkoztatása, interpretációja. Az alapbeállítódás következtében a privát nyelv homogén, zárt rendszer, kategorikus hatá-

²⁶ Elinor Amit és munkatársainak kutatásai a kétféle gondolkodási stílus és a viselkedés különböző aspektusainak összefüggéseire vetnek fényt (pl. Amit–Greene 2012; Amit et al. 2017. 2022).

rokkal, a nem-privát nyelv inherensen heterogén, nyitott rendszer, és szabályai nem-kategorikusak.²⁷

A nem-privát nyelvszemlélet s az ezen alapuló romantikus nyelvfilozófia a 18. század végén erősödött meg, s uralkodó volt a 19. század első évtizedeiben, csúcát Wilhelm von Humboldt nyelvészetében érte el. Kialakulásában és virágzásában is nagy szerepe volt a göttingeni egyetemnek, amelynek holisztikus tudásezsménye és organikus világszemlélete teljes összhangban volt a romantikus nyelvfilozófia alapelveivel. A német és angolszász hagyományokat ötvöző Georg August Egyetem nagymértékű szellemi függetlenséget élvezett, az itt uralkodó újhumanista tudományfilozófia jegyében kutatóközösségeiben a tanárok és diákok együtt tevékenykedtek, a tudományos nevelési cél a sokoldalú képzés, a túlzott szakosodás elkerülése és a független értelmiségi éthosának kialakítása volt. Individualizmusa eltért a karteziánus, az individuumokat egymástól függetlennek tekintő szemlélettől, s nem is univerzalista, hanem a közösség fontosságát, ennek az egyes emberre gyakorolt hatását is hangsúlyozta. Ezt a gondolkodási hagyományt erős empirikus beállítottság és holisztikus–organikus szemlélet jellemzi, kiemelt figyelmet fordítottak az organikus egységek egymás iránti affinitásának, (nem genetikai) hasonlóságuknak, s az organikus egységek dialogikus viszonyának, azaz egymáshoz való viszonyulásuknak. Azt vallották, hogy az élővilágot, a kozmoszt, a kultúrát és a nyelvet – azaz a természeti és az ember által alkotott jelenségeket – azonos szemlélettel és módszerekkel kell kutatni. Ebből fakad, hogy a gondolkodásmód egyik vezérfogalma a *természetes rendszer*. Ugyanakkor hangsúlyozták, hogy az egyes egységek, alrendszerek „életük” különböző fázisaiban különböző tulajdonságokat mutatnak, s erre az elemzésekben figyelemmel kell lenni. A göttingeni egyetemmel, professzorai-val szoros kapcsolatban állt Herder, Hamann, Kant és Goethe is, ott tanultak a Schlegel fivére és természetesen a Humboldt fivérek.

Az 1830-as évektől nemcsak az egyetem autonómiájából vágtak vissza jócskán, a göttingeni tudományfelfogás is süllyedni kezdett, s helyét a mechanisztikus, karteziánus szemlélet vette át. Nyomokban persze tovább élt a korábbi uralkodó paradigma: egyértelműen neohumboldtiánus gondolati keretben alkotott a nagy antropológus-triász: Franz Boas, a kulturális relativizmus és a modern antropológia vezéralakja, tanítványa, Edward Sapir és Sapir mentoráltja, Benjamin Lee Whorf, a nyelvi relativizmus első nagy mesterei.

²⁷ A privát és nem-privát nyelv értelmezési különbségeit és tudománytörténeti háttérüket, tudományfilozófiai beágyazottságaikat leginkább Békés Vera kiváló könyvéből lehet megismerni (Békés 1997). A kétféle szemlélet különbségeiről többször írtam magam is, a gyakorlati oldalról közelítve lásd Sándor 2001, a nyelvészeti iskolák felől Sándor 2014. 16–24 – de a teljes könyv a társasnyelvészet különböző irányait és eredményeit mutatja be: a nyelvfilozófiai kapcsolódásokról lásd Sándor 2020.

9. Karácsony és a nem-privát nyelvszemléletű paradigma

Azt, hogy Karácsony valójában a lesüllyedt humboldtiánus paradigma képviselője, csak félig-meddig támogatja, amit Karácsony nyelvészeti tanulmányairól tudunk. Két vonulatot szoktak ezzel kapcsolatban emlegetni, anélkül hogy a közöttük lévő alapvető szemléletbeli különbségre föl hívnák a figyelmet: egyrészt hogy Karácsonyra a legnagyobb hatással Wilhelm Wundt néplélektana volt, bár fontos pontokon, például éppen a nyelv privát, illetve nem-privát mivoltának értelmezésében eltért tőle, hiszen Wundttal szemben Karácsony a nyelvet is közösségi kulturális terméknek vélte. Másrészt hogy tulajdonképpen a strukturalizmus születésekor megismerkedett ezzel az irányzattal is Genfben, mikor Saussure tanítványának, Charles Ballynak az előadásaira járt. Karácsony maga is felsorol néhány további nevet, köztük Hermann Pault, de legfőképpen Gombocz Zoltánt, vele hosszú ideig dolgozott együtt. A lista azért vegyes, mert Bally (Saussure) és az újgrammatikus Paul tudomány szemlélete pozitívista, nyelv szemléletük privátnak tételezi a nyelvet, Wundt szintén, de Karácsony Wundt néplélektanát alakítja át társas elméletté, a nyelvre is kiterjesztve. Gombocz talán a legérdekesebb ebben a listában: jóllehet nyelvtörténeti munkássága az újgrammatikus iskola szabályait követi, jelentéstana nem, és tudjuk azt is, hogy jól ismerte Edward Sapir munkáját (erről lásd Simoncsics 2005. 29).

Valóban két paradigma között volt-e Karácsony, vagy nézetei egyértelműen a korábbi, elsüllyedt, humboldtiánus nyelv szemlélethez kötik?²⁸

Nem kétséges, hogy Karácsony munkáiban fölfedezhető a strukturalista hatás, annyiban bizonyosan, hogy *expressis verbis* utal nyelv és beszéd különbségére. Ugyanakkor nehezen tud megbirkózni ezzel a kettősséggel, mert saját nyelv szemlélete rendszeresen fölülírja: nyelvtana nem a nyelv, hanem a beszéd nyelvtana, s ha alaposan tanulmányozzuk műveit, akkor kiderül, hogy abban az értelemben, ahogy Saussure-t követve maga is hivatkozik rá (ami minden beszélő számára közös, elvont jelrendszer), nem foglalkozik a nyelvvel, sőt, megjegyzéseiből egyenesen következik, hogy ilyen az ő gondolkodásában valójában nem létezik: a nyelv az, amit az emberek beszélnek, mindig ide kanyarodik vissza.²⁹

²⁸ Szépe és Terts röviden utal rá, hogy Karácsonyt a kuhni és békési értelemben paradigmaváltások megélőjének gondolják – a történelmi, a tudományos és a nemzeti gondolkodás vonatkozásában egyaránt –, de nem fejtik ki, hogyan értelmezik a tudományos paradigmaváltást (Szépe–Terts 2002. 473). Magam sokkal inkább a humboldti nem-privát nyelv szemlélet szellemi köréhez (többek között Wittgenstein, Bahtyin, Vigotszkij és természetesen Boas, Sapir és Whorf) soroltam (Sándor 2014. 296). Szintén Wittgenstein jelentésméletével és az antropológus triásszal sorolta egy csoportba Karácsony szemléletét Vekerdi László (1981. 227).

²⁹ Erre Simoncsics Péter is föl hívja a figyelmet, de szerinte „nem sérti” a saussure-i szétválasztás lényegét (Simoncsics 1980. 705; 2005. 28). Úgy vélem, elméletben valóban nem, de gyakorlatában igen.

Karácsony, elméletben és szavakban hiába emlegeti, nem a strukturalista gondolkodásban otthonos, legalábbis a nyelvet illetően.³⁰ A wundti néplélektant nem pusztán követi, hanem, mint föntebb szó esett róla, a nyelvre is kiterjeszti. Azaz: a nyelvet ugyanúgy társas jelenségnek tartja, mint a kultúrát, jogot, valást. Karácsony több magyarázója is vitatja ezt a nézetet, annyiban, hogy szerintük Karácsony nem a mai értelemben vett társas (közösségi) hatásokról beszél, hanem megelégszik egyetlen beszédpartnerrel. A „másik ember [...] a partner kultuszát” említi Pléh Csaba, s kifejezetten fölhívja a figyelmet arra, hogy Karácsony társas elmélete „nagyon eltér [...] mind hangulatában, mind például a sugallt kutatási stratégiákból attól az új társas elmélettípustól, mely az elemi szocialitást az egyének biológiai természetéhez kapcsolja”. Kontra Miklós idézi Szilágyi N. Sándor egy személyes megjegyzését, mely szerint Karácsony szemlélete csak annyiban társas, hogy kell hozzá egy másik ember, de elég hozzá egyetlen is, nem kell több, s hogy ezért Karácsony nem szociolingvisztikát művelt, ahogy a szociálpszichológia sem társaslélektan.³¹

A „partner kultuszát” azonban valószínűleg egy félreértés állította elő, s nem maga Karácsony. Nála a „másik ember” nem egyetlen konkrét beszélgetőpartner, hanem annak metaforikus jelzése, hogy a nyelv és a kultúra nem saját tulajdonunk vagy konstrukciónk, hanem a társas élet elengedhetetlenül szükséges eszköze. Talán úgy alakult ki ez a félreértés, hogy néhány szerző túldimenzionálta az „én itt szóval tartalak téged” megjegyzést (erre épülhetett a „virtuális mondat” elmélete is), és Karácsony egy-egy megfogalmazásából is le lehet vonni azt a következtetést, hogy elmélete két ember közötti viszonyra épül.³² Ugyanakkor az életmű egészéből nyilvánvaló: Karácsony a nyelvet a kultúra formájának tartotta, ez pedig értelmezhetetlen mindössze két ember viszonylatában.³³ Társas és nem partneri viszonyt értelmezi Karácsony felfogását köz-

³⁰ „Természetes rendszerének” táblázatos formái valóban a mátrixkényszer hatását mutatják, míg a nevelés életkori szakaszainak összefoglalása organikus, rendezett rendszer, a 81 elemű „nagy rendszer” sok eleme ad hocnak látszik.

³¹ Pléh 2018. 352; Kontra 2017. 133. A „nem szociolingvisztika” megjegyzés vélhetően a szociolingvisztikának vagy társasnyelvészetnek a magyar szakirodalomban meglehetősen gyakori félreértelmzéséből fakad: az 1970-es évektől a klasszikus (privátnyelv-szemléletű) nyelvjáráskutatás mellett létező „társadalmi nyelvészetnek” hívták. Félreértés forrása sokszor, hogy a szociolingvisztikát/társasnyelvészetet a kvantitatív szociolingvisztikával azonosítják. E két berögződést a magyar nyelvtudomány máig is hurcolja magával, noha a társasnyelvészet (azaz szociolingvisztika) valójában másik nyelvészlelet, másik paradigma neve.

³² Például: „az ember sohasem önálló egyéniség, hanem mindig partner. A többi ember, legalább még egy másik ember partnere” (Karácsony 1947. 46).

³³ Például: „A nyelv olyan a kultúrára nézve, mintha ruhája, vagy még inkább megjelenési formája volna neki, olyan, mint a sónak a kocka-alak. Mihelyt só, mindjárt kocka-alakú. [...] A nyelv a kultúra formája. A kultúra a nyelv tartalma” (Karácsony 1985. 189–190). „...ott rejtőzik a fogalmak mélyén: évszázadok, kultúra és fejlődés okozta

vetlen tanítványa, Fabricius-Kovács Ferenc és Lázár Imre, a társas gondolkodás neurológiai hátterét tárgyalta Séra László is, Miklóssy Endre pedig arra hívta föl a figyelmet, hogy a társaslélektani megközelítés átfogó szemlélet, ezért kerülhetett ki Karácsony tanítványai közül számos diszciplína képviselője, s egyben Karácsonyt a „társas” és dialógusfilozófiák képviselőihez (Ebner, Buber, Barth és mások) sorolja, rámutat arra is, hogy a „társ” szó ezekben a filozófiákban ontológiai jelentőségű, az emberléletet teszi emberletté (Fabricius-Kovács 1967a; 1976. 70–73; 1982; Lázár 2015. 221; Séra 2017; Miklóssy 2017. 142, 150). Annak ellenére, hogy Pléh Csaba nem tekinti „társasnak” a mai értelemben Karácsony gondolkodását, egy korábbi írásában olyan kapcsolódási pontra is föl hívta a figyelmet, amit mások nem említettek korábban: Merlin Donald elméletére, amely szerint a nyelv elsődleges használata a narráció volt, s ez Karácsony mel lérendelés fogalmával rokonítható. Mint Pléh rámutat, Donald szerint a nyelv nem pusztán kognitív eszköz, hanem a társas lét alapvető föltétele, biztosítéka, s ez „érdekes visszhangokat mutat Karácsony felfogásával” (Pléh 2011. 139).

Karácsony szemlélete egyértelműen holisztikus: „természetes rendszerének” sokoldalúsága, a professzor és a szaktudós megkülönböztetése ezt igazolja. Egyben organikus is: a szofokrácia gyökértelenségét és elszakadását a hagyományoktól ezért látta súlyos problémának, s ezért gondolta, hogy ha viszont a néplélekre építve közelít a szofokrácia kultúrája – mint Bartók és Kodály tette –, akkor magasra emelkedhet. Ha nem illeszkedik a helyben lévő kultúrához, nem annak formanyelvén beszél, abból csak a baj van.³⁴

Valahányszor Európa úgy jelentkezett be nálunk – írja –, hogy magyarok kimentek Európába, megtanulták és hazahozták Európát [...], olyankor mindig valami nagyon érdekes, nagyon egyszerű, rendkívül értékes, időálló, örök dolog született. Valahányszor azonban Európa úgy jelentkezett, hogy betört ide és hódítani akart, meg akarta magára tanítani az itteni egzotikus társaságot, a vadembereket, abból kivétel nélkül mindig valami szörnyszülött, valami rettenetes dolog jött a világra (Karácsony 1985: 400–401).³⁵

szakadékok; a fogalmak lényegi különbsége, amely miatt ember másfajta embert tökéletesen soha meg nem értett” (Karácsony 1947. 52). „Nép alatt nem az alsó néposztályt értjük, hanem a közösség, itt közelebbről a magyarság minden tagjának lelke mélyén élő és ható lelki réteget, tehát azt a lelki tartalmat, mely ezeréves kultúránkból mindnyájunk számára hússá és vérré asszimilálódott” (Karácsony 1947. 287).

³⁴ A holisztikus és organikus világszemléletre Miklóssy (2017. 153, 144) is föl hívta a figyelmet. Az említett nézetek Karácsonytól a következő művekben is előfordulnak (mindegyikre több példát lehet találni): a „valamirevaló” professzor polihisztor (1947. 388); Bartók és Kodály művészete (1985. 323).

³⁵ Egy másik szemléletes példája arra, hogy ha nem szervesen épül be az új kultúra, akkor az emberek csak felemásan, „a maguk módján” vesznek részt benne: „Abból, hogy neki is szava van a törvényhozásban, csak annyit fogad el, amennyi a közjogból lelke

Úgy vélte, a kultúrák születnek, fejlődnek és meghalnak, s kiemelte, hogy a magyarság egyik fő baja, hogy „nálunk a néplélekben az elmúlt, de vérré nem vált korok nem *egymás után* következnek s nem egymásból folynak, egymáson épülnek, hanem *egymás mellett* élnek és hatnak még ma is” – s ezért aztán a 20. századi értékközösséget anakronizmusokkal, eklektikusan éli meg a magyarok többsége. A nyelvet illetően is az organikus fejlődést látta jónak, többször kifejtette, hogy a „magyarosító láz” és a „rideg grammatikai elvek rigorózus érvényesítése” tévút.³⁶

Végül pedig: Karácsony szemléletének sokat emlegetett tulajdonsága a kulturális relativizmus – ennek kiindulópontja nála is, az amerikai nagy triásznál is Wundt.³⁷ A relativizmus, ezt gyakran félreértik, nem értéksemlegességet jelent, nem is azt, hogy az egyes ember számára minden más kultúra egyenrangú.³⁸ Ellenkezőleg. A kultúrák egymással egyenrangúak, az egyes ember viszonya viszont kifejezetten aszimmetrikus az egyes nyelvekhez és kultúrákhoz: a sajátja az otthonos, a természetes, a reflektálatlan, a gondolkodását, világszemléletét befolyásoló nyelv, illetve kultúra. Egy-egy idézet mindkét vonatkozásra: „a falusi, vagy alsó néposztálybeli vagy a hindu kultúra nem alacsonyabbrendű, hanem egyszerűen más kultúra, mint a velük szembeállított kultúrák” – a velük szemben állók pedig csak akkor lehetnek sikeresek, teszi hozzá, ha nem tiporják el ezeket, ezek pedig csak szervesen, belülről fejlődhetnek (Karácsony 1947. 103). Másrészt:

Anyanyelvünk az a jelrendszer, amely a szó jelentésének legteljesebb értelmében magát a rendszert tartalmazza számunkra. Minden más nyelv csak jeleket tartalmaz, a jeleknek több-kevesebb halmazát, csak anyanyelvünk áll egybe a halmazból rend-

mélyén hús és vér valóság. Menjen el – úgy véli – ez a derék jó úriember az országházába, ha már úgy megkívánta, én csak annyit kérek tőle, amennyi egy szegény jobbágnak dukál: jó szót, parolát, sátoros ünnepen testvéri csókot a szemközt való találkozáskor, ökörsütést ötvenként, egypár vizitet időközben, hogy az ügyes-bajos dolgaim felől ki-panaszkodhassam magamat, egypár ígéretet sorsom jobbrafordulását illetőleg, a látszatát annak, hogy van, aki nehéz időben, kenyérgondjaim között pártom fogja. Ezt a néplelket meg lehet szavaztatni alkotmányos keretek között, de nem szabad azt gondolnunk, hogy egy-egy ilyen szavazat alkalmával megtudhattuk az akaratát igazi szíveszándéka szerint s azt sem, hogy most már aztán huszadik századi módra, nyugateurópai színvonal mértéke alatt is derekasan viseltük magunkat” (Karácsony 1985. 289).

³⁶ A kultúrák életciklusai: Karácsony 1942. 3; az eklektikus és anakronisztikus magyar kultúra és a nyelvi rigolyák bírálata: 1985. 288.

³⁷ Hasonlóképpen Lázár 2015. 220; Wittgenstein jelentésemlegetésével is összekapcsolva: Vekerdí 1981. 227. Karácsony egyértelműen kulturális relativista volt, erről főntebb esett már szó.

³⁸ A relativizmus e manapság gyakori értelmezése vezethette félre Simoncsics Pétert (2005. 82), amikor azt írja, hogy Karácsony nem volt relativista, mert a transzcendens magasabbrendűsége nyilvánvaló volt számára – természetesen így van, de a kulturális relativizmus tudományos kontextusban nem is ezt jelenti.

szerré. Ha anyanyelvünkön beszélünk, népünk egész multja szolgáltatja kifejeződni vágyásunknak a jelrendszernek a mélyén rejtőző egyetemes jelentéseket (Karácsony 1947. 190–191).

10. Összegzés

Az elmondottak után talán nem szükséges hosszabb összegzés: Karácsony világ-, kultúra- és nyelvszemlélete a humboldtiánus nyelvfilozófiai paradigma jegeit mutatja: nem-privátnak véli a nyelvet, holisztikus, organikus és relativista. Úgy vélem, ez jelentős szerepet játszhat abban, hogy sem a magyar nyelvészet, sem a magyar nyelvtudomány története nem tud mit kezdeni vele – legalábbis addig, amíg tudománynépszerűsítő műsorokban a „másik” (azaz nem-privát szemléletű) nyelvészet még mindig „köttöjeles” vagy „nem igazi” nyelvészetként szerepel, s amíg a nálunk szinte egyeduralgó privat nyelvszemléletű paradigma nem hajlandó még csak azt sem elismerni, hogy van egy másfajta nyelvészet is.³⁹

Csak látszólag lóg ki ebből a megfeleltetésből a strukturalista hatásnak tételezett jelenség, hogy Karácsony rendszerének alapja a viszonyulás. Nem tartom kizártnak – minthogy ő maga is többször emlegeti dicsérőleg Saussure-t –, hogy Saussure-nek a nyelvi rendszerre és az azon belüli viszonyokra vonatkozó nézetei hatással voltak rá. Valójában azonban úgy, hogy saját rendszerébe illesztette. A nyelv–beszéd megfeleltetést úgy, hogy jelezte, elfogadja, majd ezen túlmenően egyáltalán nem foglalkozott a saussure-i értelemben vett nyelvvel. A viszonyok fontosságának hangsúlyozása sem a rendszeren belüli viszonyokra vonatkozik, semmiképpen nem úgy, ahogyan Saussure-nél: Karácsony nem arról beszél, hogy egy nyelvi elem jelentését a többi nyelvi elem határozza meg, ellenkezőleg – a jelentést szerinte a kultúra, a saját tapasztalatok, a használat határozza meg. És nem is rendszervizonyok, hanem a két elem közötti viszonyulások fontosságát hangsúlyozza – az elemek közötti viszonyulások kutatása pedig a humboldtiánus paradigmában is jól ismert: a lehetséges mintázat, a textúra nála a mellérendelő és az alárendelő.

Karácsony tehát bizonyos értelemben valóban „előfutára” volt számos, a modern nyelvtudományban kutatott kérdésnek – egyszerűen azért, mert a saját korára Európában már jórészt lesüllyedt paradigmában gondolkodott. Megállapításai, szempontjai ebből a paradigmából nézve már nem újak, hiszen az 1960-as

³⁹ A helyzet megváltozására a közeljövőben nem sok esélyt látok, részben tudomáspolitikai okok miatt, részben amiatt, hogy a kategorikus szemléletű, esszenciális jelentsben hívó paradigma oldaláról a másik nem is létezhet, hiszen annak elismerésével automatikusan megsemmisülne saját jelentés- és tudományfelfogása – ezt egy másik írásomban az inkommensurabilitás paradoxonának neveztem (Sándor 2020).

évektől, az antropológiai nyelvészetet illetően az 1930-as évektől végzett kutatások jóval tovább léptek, s a nem-privát nyelvészet a 20. század első felét uraló privát nyelvészet robusztus alternatívájává vált – legalábbis a nyugati világban. Mégis egyetértek Szépe Györggyel és Terts Istvánnal: Karácsony tudományos rehabilitációjára, munkájának tudománytörténeti elhelyezésére szükség van, de nem neki van rá szüksége, hanem nekünk (Terts–Szépe 2002. 55) – s tegyük rögtön hozzá, ez egyben az ugyanebben a paradigmában alkotó Fabricius-Kovács Ferenc munkáinak megbecsülését is jelentené.

Irodalom

- Amit, Elinor – Joshua D. Greene 2012. You See, the Ends Don't Justify the Means: Visual Imagery and Moral Judgment. *Psychological Science*, 23/8. 861–868.
- Amit, Elinor et al. 2017. An asymmetrical relationship between verbal and visual thinking: Converging evidence from behavior and fMRI. *NeuroImage*, 152. évf. 619–627.
- Amit, Elinor et al. 2022. Medium is a powerful message: Pictures signal less power than words. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 169/C. 104–132.
- Barczán Endre 1940. Az Exodus kiadó. In *A másik ember. Az Exodus almanachja*. Budapest, Exodus. 112–114.
- Békés Vera 1997. *A hiányzó paradigma*. Debrecen, Latin betűk.
- Bernstein, Basil 1975. Nyelvi szocializáció és oktathatóság. In Pap Mária és Szépe György (szerk.) *Társadalom és nyelv*. Budapest: Gondolat. 393–434.
- Brassai Sámuel 1885. *A mondat dualismusa*. Budapest. MTA.
- Brassai Sámuel 1888. *Szórend és accentus*. Budapest, MTA.
- Brassai Sámuel 2011. *A magyar mondat*. Válogatta Elekfi László – Kiefer Ferenc. Budapest, Tinta Könyvkiadó.
- Buda Béla 1976. Gondolatok az anyanyelvi oktatás korszerűsítéséről, a kommunikációkutatás, szociálpszichológia és a személyiséglélektan alapján. In: Szépe György (szerk.) *Az anyanyelvi oktatás korszerűsítéséért*. Budapest, Tankönyvkiadó. 73–89.
- Fabricius[-Kovács] Ferenc 1967a. A jelentés és a „másik ember”. *Kortárs*, 11/8. 1273–1282.
- Fabricius-Kovács Ferenc 1967b. Jelentés, társaslélektan, kommunikációelmélet. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 24/3. 331–346.
- Fabricius-Kovács Ferenc 1972. A nyelv szociális jellegéről. Adalékok a nyelv társaslélektani szemléletéhez. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok*, 8 (*Nyelv és társadalom*). 63–69.
- Fabricius-Kovács Ferenc 1976. Az iskolai nyelvoktatás időszerű problémáiról. In: Szépe György (szerk.) *Az anyanyelvi oktatás korszerűsítéséért*. Budapest, Tankönyvkiadó. 91–96.
- Fabricius-Kovács Ferenc 1980. *Kommunikáció és anyanyelvi nevelés*. Budapest, OPI.
- Heltai Miklós 2019. Karácsony Sándor eszméinek továbbélése tanítványainak munkásságában. In Vincze Tamás (szerk.) *Örök magyar professzor üzenete. Tanulmányok Karácsony Sándorról*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 156–177.
- Heltai Miklós és Lányi Gusztáv szerk. (2017). *Karácsony Sándor és a magyar pszichológia*. Budapest, Széphalom Könyvműhely.

- Karácsony Sándor 1938. *Magyar nyelvtan társaslélektani alapon*. Budapest, Exodus.
- Karácsony Sándor 1942. *A másik ember felé*. Debrecen, Exodus.
- Karácsony Sándor 1947. *Ocsúdó magyarság*. Budapest, Exodus.
- Karácsony Sándor 1985. *A magyar észjárás*. Budapest, Magvető.
- Kontra György 2003. *Karácsony Sándor, a nagyhirű professzor*. Budapest, BIP.
- Kontra Miklós 2017. Néhány töredékes megjegyzés Karácsony Sándor nyelvészetről. In Heltai Miklós – Lányi Gusztáv (szerk.) *Karácsony Sándor és a magyar pszichológia*. Budapest, Széphalom Könyvműhely. 131–135.
- Lányi Gusztáv 2000. *Magyarság, protestantizmus, társaslélektan. Hagyomány és megújulás konfliktusa Karácsony Sándor életművében*. Budapest, Osiris.
- Lázár Imre 2015. Összegzés helyett. Neveléstudomány a kulturális antropológia talapzatán. Kodály Zoltán, Karácsony Sándor és Németh László pedagógiájának a kulturális antropológia nézőpontjából. In Lázár Imre – Szenci Árpád (szerk.) *A nevelés kozmológiái*. Budapest, L'Harmattan. 217–238.
- Lendvai L. Ferenc 1993. *Egy magyar filozófus: Karácsony Sándor*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lotz János 1939. *Das ungarische Sprachsystem*. Stockholm, Ungarisches Institut.
- Miklóssy Endre 2017. Mellérendelés – Nyelv és észjárás. In Heltai Miklós – Lányi Gusztáv (szerk.) *Karácsony Sándor és a magyar pszichológia*. Budapest, Széphalom Könyvműhely. 137–158.
- Nádasdy Ádám 2006. Mi köze a nyelvnek a társadalomhoz? In *A társadalomtudományok szerepe a változó világban*. Budapest: Tinta. 46–56.
- Nádasdy Ádám 2008. *Prédikál és szónokol*. Budapest, Magvető.
- Péterfia Gáborné 1998. *Karácsony Sándor Pedagógiai és katekétikai elvei*. Kolozsvár, Stúdium.
- Pléh Csaba 2011. Karácsony Sándor nyelvfelfogása és a mai pszicholingvisztika. *Iskolakultúra*, 21/8–9. 135–145.
- Pléh Csaba 2018. Karácsony-kultusz és a pszichológia története. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 73/2. 350–352.
- Sándor Klára 2001. Szociolingvisztikai alapismeretek. In Sándor Klára (szerk.) *Nyelv, nyelvi jogok, oktatás*. Szeged, JGYF Kiadó. 7–48.
- Sándor Klára 2014. *Határtalan nyelv*. Budapest, SZAK.
- Sándor Klára 2020. Filozófia, irodalom és nyelv – családi hasonlóságok. In Mészáros A. (szerk.), *Filozófia és irodalom*. Budapest–Somorja, MTA–SZMAT. 73–91.
- Sebestyén Géza 1939. *A nyelv és a nyelvtudomány*. Pécs, Minerva könyvek.
- Séra László 2017. Megjegyzések Karácsony Sándor társaslélektanának mai, kognitív pszichológiai értelmezéséhez. In Heltai Miklós és Lányi Gusztáv (szerk.) *Karácsony Sándor és a magyar pszichológia*. Budapest, Széphalom Könyvműhely. 159–188.
- Simoncsics Péter 1980. Egy magyar nyelvtan a 30-as évekből. In Imre S. et al. (szerk.) *Nyelvtudományi Értekezések*, 104 [*A magyar nyelv grammatikája* című tematikus szám]. 695–705.
- Simoncsics Péter 2005. *Paradigmaváltás légtüres térben*. Budapest, Tinta Könyvkiadó.
- Simoncsics Péter 2006. Karácsony Sándor nyelvészeti nézeteiről és ezek utóéletéről. *Nyelvtudományi Közlemények*, 103. évf. 106–128.
- Simoncsics Péter 2017. A pedagógus Karácsony Sándor nyelvészeti fölfogásáról. *Modern Nyelvoktatás*, 23/2–3. 85–99.
- Szépe György – Terts István 2002. Karácsony Sándor, a nyelvészeti megalapozottságú pedagógus kutató. In Lénárd Gábor (szerk.) *Gyökerek és gyümölcsök. A Karácsony*

- Sándor tudományos konferencia előadásai.* Debrecen, DE Neveléstudományi Tanszék. 43–58.
- Szilágyi N. Sándor 1996. *Hogyan teremtünk világot.* Kolozsvár, Erdélyi Tankönyvtanács.
- Szilágyi N. Sándor 2002. Karácsony Sándor nyelvszemlélete és az anyanyelvoktatás. In Lénárd Gábor (szerk.) *Gyökerek és gyümölcsök. A Karácsony Sándor tudományos konferencia előadásai.* Debrecen: DE Neveléstudományi Tanszék. 59–65.
- Vekkerdi László 1981. Az absztrakt filozófia és a nyelv. Tudománytörténeti és kritikai megjegyzések. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok*, 8 (*Nyelv és társadalom*). 207–229.

KOVÁCS GÁBOR

Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet

A határátlépés bővületében A kultúrkritikai értelmiség szerepmo- delljei a két világháború között

1. A kultúrkritika és a modernitásválság kihívása

Kultúrkritikáról mint műfajról és kultúrkritikai értelmiségről mint típusról a 19. század második felétől lehet beszélni. Ekkora alakul ki az a társadalmi-kulturális-intézményes konstelláció, amelyben a modernitás kritikája artikulálódik. Kulcsszavakban: a hétköznapi életvilágot átalakító modern nagyváros, a kapitalista világgazdaság és az ettől elválaszthatatlan, a mindennapokat ugyan-csak radikálisan megváltoztató, a premodern tér- és időképzeteket felülíró közlekedési technológiák: vasút, gőzhajózás, a modern oktatási rendszer kiépülése az elemi iskolától az egyetemekig. Utóbbi, vagyis az egyetem, s az e körül kialakuló akadémiai szféra témánk szempontjából igencsak lényeges, hiszen a kultúrkritikai értelmiség ezzel az intézménnyel, illetve a vele összekapcsolódó értelmiségi léttel fölöttébb ambivalens viszonyban van. Értelmiségivé az egyetem falai között válik, ám aztán – ez utóbbi mozzanat feltűnően gyakori közös elem az egyéni pályafutásokban – elutasítja a hivatalos tudományosság intézményrendszerébe való betagozódást. Vagy teljesen kívül marad, vagy valamiféle köztes állapotban él az akadémiai hierarchiát elfogadó szaktudós és az intellektuális autonómiájára kényes művész-értelmiségi szerepei között.

A 19. század végének boldog békeidőkként vagy *Belle Époque*-ként emlegett évtizedeit növekvő kulturális feszültségek kísérik. A pszeudo-vallásos haladáshit és az ész kultusza a századforduló felé közeledve meggyengül – kiderül, hogy a modern technológia és tudomány szédületes fejlődése egyáltalában nem jelenti azt, hogy a racionalizmus uralja az életvilág egészét (Kovács 2019a).

A modernitásválság intellektuális artikulációja a 19. század utolsó évtizedeiben a kultúrkritikai értelmiség teljesítménye: ám ez ekkor még egy kis értelmiségi szubkultúra problémája, a Freud által megénekelt rossz kulturális közérzet, az a bizonyos *Unbehagen* a társadalmi életvilág egészében majd csak az első világháború után jelenik meg.¹ A 19. század végének klímájában gyökerező

¹ „Az emberek utolsó generációi a természettudományokban és azok technikai alkalmazásában rendkívüli előrehaladást tettek, a természet fölötti uralmukat korábban elképzelhetetlen módon megszilárdították. [...] Az emberek büszkéek ezekre a vívmányokra

kultúrkritikának van egy általános mintázata, ami jól felismerhető a helyi variációkban. Röviden, vezérszavakban: nagyváros-ellenesség, antikapitalizmus, a modern technológia és a modern képviselői demokrácia kritikája, a felvilágosodáshoz való kritikus viszony, emberképének elvetése, racionalizmuskritika, a 19. századi progresszivisták világgéppel szembeni erős averzió. Van még egy nagyon lényeges elem, amely nem föltétlenül válik explicitté, ám implicit módon benne van ebben a gondolatkörben: határozott ökológiai érzékenység – ez erősen kapcsolódik a romantikához. Annak, ami a későbbiekben zöld gondolkodásként lesz közismert, egyik kitéphetetlen gyökere ez az ökológiai szenzitivitású kultúrkritika (Kovács 2013).

2. A nagyon rossz valóság, a mindentudás igézete és a PhD-polip: három értelmiségi szerepmódel

2.1. Hamvas Béla (1897–1968)

Hamvas Béla kezdettől fogva kívül akar maradni az akadémiai tudományon; az egyetem után – magyar–német szakon, a bölcsészkaron folytatja tanulmányait – nem is gondol szabványos akadémiai karrierre: könyvtárosként a korabeli folyóiratokban fejt ki nézeteit. A modern tudomány intézményrendszere, eljárásmodja és beállítottsága Hamvas számára az egyik legtipikusabb válságtermék: *scientifzmusról* beszél, amely nézete szerint egyfajta pótvallás papsággal, templommal, dogmákkal és liturgiával, voltaképpen természettudományos mitológia, az emberi történelem számos, egymást váltó mitológiájának modern változata.²

és joguk van hozzá. De úgy vélik, észrevették, hogy ez az újonnan szerzett rendelkezés térrel és idővel, a természet erőinek ez a leigázása az évezredek óta óhajtott beteljesülést, a vágykielégítés mértékét – amit az élettől elvártak – nem emelte, és érzésük szerint nem tette boldogabbá őket. [...] nem érezzük jó magunkat mai kultúránkban [...]” (Freud 1982. 352–353).

²„A természettudományos mitológiai [sic!] papjai a tudósok, ők a mstes-ek, a beavattottak, a tudók. A tulajdonképpeni pap az ortodox, igazhívő tudós, a szaktudós, a specialista. Szűk, rövidlátó, egészen kicsiny világ ismerője, szótagoké, képzőké, mikrobáké, sejtszövetké. Egészen kicsiny szentség szolgálja [sic!]. Ő a templom őre, a legjobban ismeri az istenségét. Hivatása, hogy az isten tulajdonságait kutassa és kinyilatkoztatásait följegyezze” (Hamvas 1987. 54). Németh László – akinek az írást elküldi – nem ért egyet a modern természettudomány mitológiaként való megjelenítésével: „Igazad van, amikor a természettudomány és technika szövetségét hangsúlyozod. Ez a szövetség a természettudomány legfontosabb ismertetőjele, de épp ez különbözteti meg a mitológiáktól, amelyekkel összekevered. Ha a tudomány a vallató, a technika volt mellette a spanyol-cszizmával, hüvelykszorítóval dolgozó hóhér. Technika és természettudomány szövetsége

Nem arról van szó, hogy Hamvas ne lenne képes az akadémiai tudományos normáknak eleget tenni. Korának egyik legolvasottabb magyar értelmiségije, elképesztő erudícióval. Karl Jaspers filozófiáját elemző tanulmánya azt bizonyítja, hogy birtokában van azoknak a jártasságoknak, amelyekkel egy professzionális filozófusnak rendelkeznie kell (Hamvas Jaspers-képéről lásd Mester 2017). De nem akar szaktudós, a filozófuscéh tagja lenni. Munkatársa a kor legszínvonalasabb szakmai fórumának számító filozófiai folyóiratnak, az *Athenaeumnak*, hat alkalommal korreferátumokban szól hozzá az előadásokhoz a Magyar Filozófiai Társaság vitasorozatán, 1939-ben, 1941-ben és 1943 között (Lengyel 2005. 88). A filozófia történetéről tartott 1941-es hozzászólásában a platóni filozófia filozófuskirályáról beszélve kijelenti, hogy a filozófus számára kvázi-szagrális funkció (Lengyel 2005. 93). Ezt expressis verbis megfogalmazza:

Soha boldog állam nem lesz, csak ha azt filozófus kormányozza. [...] Mert csak az uralkodik helyesen, akinek a hatalom nem szenvedély, inkább teher. [...] A filozófus azért a világ királya, mert az ő feladata az isteni élet képét és követelményét az emberiségben örízni és fenntartani, és ha ideje elérkezett az isteni életet megvalósítani (Kószegi 1998. 38).

Hamvasnak alapélménye a válság érzete, a „nagyon rossz valóság” megtapasztalása; az ún. *frontgeneráció* nemzedéki alapélménye ez, amelyre a világháború lövészárkaiban tesz szert. Többértelmű tapasztalat: a halállal való mindennapi szembenézés rettenete utólag, a civil életbe visszatérve, az élet hallatlan intenzitásának pillanataiként tűnik föl. A háborús regényeivel ismertté vált Ernst Jünger, ugyancsak korábbi frontkatona, a húszas években ezt számos írásában megfogalmazza. Ezekhez az intenzív pillanatokhoz képest a mindennapi polgári lét üresnek, a valódi létezés halvány másolatának tetszik csupán. Hamvas az orosz frontról idegösszeomlással kerül haza, majd 1917-ben újra behívják: az olaszországi frontra tartó csapatszállító vonatot bombatalálat éri, megsebesül, végül hadnagyként szerel le. Lábadozása közben Dosztojevszkij, Schopenhauer, Nietzsche és Kierkegaard műveit olvassa a modern világ válságáról.³ A húszas

kényszervallatás. Amit te mítosznak nevezel: költészet, a természettudomány azonban a mágia örököse” (Németh 1992. 375).

³ „Míntha ma történt volna, húsz éves alig múltam, amikor a könyvtárban, nem is tudom, hogyan Kierkegaardnak *Az idő bírálata* című tanulmánya kezembe került. Nincs társadalom, nincs állam, nincs költészet, nincs gondolkodás, nincs vallás, ami van romlott és hazug zűrzavar. Pontosan így van, gondoltam. De ennek valamikor el kellett kezdődnie. Elkezdtem keresni a sötét pontot. A proton pszeudoszt, vagyis az első hazugságot... Visszafelé haladtam a múlt század közepétől a francia forradalomig, a felvilágosodásig, a racionalizmusig, a középkoron át a görögökig, a héberekig, az egyiptomiakig, a primitívekig. A válságot mindenütt megtaláltam, de minden válság mélyebbre mutatott. A sötét pont még előbb van, még előbb. A jellegzetes európai hibát követtem el, a sötét pontot

években jelenik meg nála a „nagyon rossz valóság” tétele, először a magyar viszonyokra vonatkoztatva,⁴ majd utóbb az egyetemes modern világhállapot jellemzéseként. Ez – írja a harmincas években – legkevésbé sem az utóbbi évtizedek fejleménye; az emberi történelem világa a szakrális gyökerektől való elszakadás miatt régtől fogva válságban van, ami új, az a válság tudatosodása. Élete során más-más életstratégiát lát célravezetőnek az autentikus egzisztencia – Karl Jaspers és a korabeli egzisztenciafilozófiák alapterminusa – megvalósítására. A harmincas években még úgy véli, hogy ez közösségi szinten – legalábbis a kisközösségek szintjén – az antik életideál, a „szép új pogány-görög heroikus magatartás” keretében megvalósítható (Darabos 2002. 158–188). Ezt követően – az újabb világháború sokkja nyomán – kései írásaiban ezt egyre inkább csak az egyéni életben látja lehetségesnek, s közösségként legföljebb a mester–tanítvány reláció jöhet szóba, ahol is a bráhmín, a beavatásokon már átesett, és a titkos tudást birtokló, a szakrális hagyományt saját életében realizáló személy segíthet tanítványainak abban, hogy ezt az utat ők is végigjárják.⁵

Mindazonáltal Hamvas első korszakában, a harmincas években, ismert folyóíratszerző, s mint ilyen – jóllehet, mint láttuk, egyáltalán nem ambicionálja, sőt elutasítja a szűk körre specializálódott szaktudósi szerepet – nincsen teljesen elzárva az akadémiai tudományosság világától. Az átjárást az a Sziget-mozgalom jelenti, amelynek Kerényi Károly mellett ő a másik társalapítója, és amely néhány évig – 1935–1939 között – közös műhelyben egyesít az ókortudomány megújítását célul kitűző szaktudós klasszika-filológust (Kövendi Dénes), régészt (Gallus Sándor), egyiptológust (Dobrovits Aladár), valamint írókat, költőket – Hamvas mellett Németh Lászlót, Szerb Antalt, Gulyás Pált – és a filozófus Prohászka Lajost (Lackó 1981; Szántó 2007; J. Szabó 2011; Fenyvesi 2012; Darabos 2002. 223–289). A mozgalom célja a tudomány és a művészetek közötti határok átjárása, a tudomány egzisztenciális problémaként való felmutatása, illetve megélése a tudós számára. E program a kultúrkritika jegyében fogan: a világválságra adott válaszról, egyfajta útkeresésről van szó, amelyben a művész

magamon kívül kerestem, holott bennem volt. A válságcentrumot mindenki magában hordja. Válság annyi, mint válságban lenni, válaszolni, választani, elválni, vállalni. [...] Vállalni annyi, mint tudni, hogy a sötét pont, az első hazugság bennem van” (Hamvas 2008. 278–279).

⁴ *A frázisok magasiskolája* című karcolatában Lendvai István képviselőnek országgyűlési beszédével foglalkozik. A beszédben elhangzik az, hogy: „a soproni erdészeti és bányászati iskolára nagyobb szükség van, mint a nyavalyás, rothadó és zsidóktól megfertőzött Budapestre”. Hamvas fölteszi a kérdést, hogy vajon miért van tömegigény az ilyen frázisokra. Válasza: „[a]mikor nagyon rossz a valóság, nem lehet meglenni abszurdumok nélkül” (Darabos 1997. 250).

⁵ Thiel Katalin három korszakot különböztet meg Hamvas szellemi pályafutásában: az első a húszas–harmincas évek „szép új pogány-görög heroikus magatartás” korszaka, a „brahmani ember” periódusa a negyvenes években, a realizálás időszaka (Thiel 2002. 25).

és a tudós szerepének közelítésén van a hangsúly. Emiatt aztán Kerényi Károly egy időre a magyar hivatalos ókortudomány perifériájára is kerül. A vállalkozás rövid életűnek bizonyul – egy idő után kiderül, hogy az ókortudósok és az irodalmárok azért mégsem ugyanazt várják a mozgalmótól. E tekintetben szimptomatikus a Kerényi és Hamvas közötti konfliktus. Hamvas – visszaemlékezése szerint – azért csatlózik Kerényiben, mert az nem akarta észrevenni, hogy a vállalkozás tétje egy szakrális közösség létrehozása: személyes hiúságából kifolyólag önmagát akarta központnak megtenni.⁶

2.2. Németh László (1901–1975)

Németh László csak négy évvel fiatalabb Hamvas Bélánál, ám ez komoly különbséget jelent – míg Hamvas 1915-ben, 18 évesen önkéntesként bevonul, addig ő kimarad a háborúból. A háború számára így nem olyasféle egzisztenciális alaptapasztalat, mint a frontgeneráció tagjává váló Hamvasnak; az ezt követő szétesés, az őszirózsás forradalom és az 1919-es Tanácsköztársaság annál inkább. Utóbbi személyesen is érinti: a kommunista időszak alatt kiadott érettségi bizonyítványokat érvénytelenítik, s megismételtetik az érettségi vizsgát. Ám őt az 1919. május elsején mondott ünnepi beszéde és a diákdirektóriumban viselt elnöki tisztsége miatt kizárják, továbbá fegyelmi eljárást indítanak ellene. Öngyilkosságot kísérel meg, végül felmentik, és leteheti az érettségi vizsgát (Füzi 2001. 60). Ezt követően megszállottként olvas, nyelveket tanul, 1920 nyarán a budapesti bölcsészkarra iratkozik be, de végül az orvosegyetemen köt ki; itt szerzi meg orvosi diplomáját. A kor válságának mély átélése az ő habitusának is alapvonása. Amikor 1925-ben megnyeri a *Nyugat* novellapályázatát, Osvát Ernőnek írott levelében a 24 éves fiatalember ambiciózus életcélt fogalmaz meg: a magyar szellemi erők organizátora akar lenni (Füzi 2001. 82). Jóval többre vágyik egyszerű írósnál. Ez a szereptudat munkál a művészeteket, valamint a humán és természettudományokat felölelő emberi összkultúra elsajátításának mohó vágya – a róla szóló kötet címét kölcsönvéve – az őt hatalmába kerítő mindentudás igézete mögött (Szegedy-Maszák 1985). Az egyszemélyes folyó-

⁶„A körénk gyülekező fiatalok igénye feljogosított arra a kérdésre, hogy miképpen lehet szakrális eszközökkel megteremteni a közösséget és ezzel egy egész népet a romlás útján megállítani. Történt 1934–35-ben. Kerényit egy közösen eltöltött nyáron beavattam a George-körrel szóló könyvvel és útmutatásokkal és kifejezett igénnyel abba, hogy ennek megteremtése szükséges. [...] Kerényi azonban önmagát a kör középebe helyezte és iniciátornak tüntette fel magát, nemcsak vezérnek, hanem középpontnak. A törekvés itt bukkott meg. A helyzet súlyosságát tetézte, hogy nem vette észre, mi történt. Nem vette észre a törekvés szakrális voltát, amikor ő (társadalmi helyzetéből következően és hatványozottan aktív hiúságból kifolyóan) magát középponttá tette, a koszorú felbomlott, és a kör megszűnt” (Darabos 2002. 254–265).

iratot, az 1932-ben a minőség forradalmának jegyében induló *Tanút* ennek a vállalkozásnak eszközéül szánja. Még 1931-ben újra beiratkozik a bölcsészkarra, görögül tanul; az antik görög hagyományhoz való visszanyúlás mint a válságból való kilábalás eszköze éppen úgy megjelenik nála, mint Hamvas Bélánál. Ez magyarázza a Kerényi Károly és Hamvas Béla által alapított Sziget-mozgalomhoz való csatlakozását. A mindentudás hívó szóként Németh László központi fogalmával, a minőség forradalmával kapcsolódik össze, s a mítosz kontextusában jelenik meg a *Tanú* lapjain, a *Keats Hyperionja vagy a minőség forradalma* című esszében. Keats eposztörredéke két istengeneráció harcát meséli el. Németh azt tartja fontosnak, hogy az új istengeneráció a régivel szemben a minőséget képviseli: hatalmának ez az alapja (Marjai 2014. 48). Apollónnak, az új istenek képviselőjének az emlékezés istennője adja át a mindentudás emlékezetét.⁷

A görög tradíció beemelésétől Németh azt reméli, hogy ez hozzájárulhat a modern ember és az élő valóság kettészakítottságának megszüntetéséhez. A modernitás kiüresedett létállapotának legnagyobb negatívumát ő is a szakralitás eltűnésében, a világ szélsőséges profanizálásában és instrumentalizálásában látja. A gondolatmenetben nem lehet nem észrevenni azt az ökológiai szenzitivitást – amiből nem feltétlen lesz tételes ökológiai teória –, ami a korabeli kultúrkritika sajátja:

Az ember több mint termelő és fogyasztó, több mint kizsákmányolt és kizsákmányoló. Az ember kis természet, amely, kiszakadt, és visszakívánkozik a nagy természetbe. Kiszakadtságát hivatásnak érzi, s visszakívánkozását jelekben adja a világ tudtára. Az ember természete szerint hűséges és ünneplő lény. Hú lelke hangjához, s ünnepre kész a világvalóságokkal szemben. Minél erősebb hűségében, s minél később erre az ünnepi felemelkedésre: annál diadalmasabb ember. A kultúra addig nagy és egészséges, amíg kötni és emelni képes a hú és ünnepszomjas embert. Az állam addig igazi közösség, amíg egy kultúrában élő, egy hűséggel és egy ünnepprel összefűzött egyének közös egyénisége, s a gazdasági élet addig gazdasági élet (s nem gazdasági szolgaság), amíg a gazdaság nem vált el az élettől, a termelés az ünnepléstől, a búza azonkívül, hogy kenyér: élet-halálnak is titka, s a marha azontúl, hogy megfejehető állat, velünk egy sorsba varázsolt élőlény (Németh 1999. 1982).

⁷ „A harmadik könyvből nincs meg több, mint Apolló és Mnemosyne találkozása. Apolló elszökik anyja és nővére mellől, s a hajnal leszápado csillagai alatt sétál, egy folyócska füzesei mellett, bokáig liliomban. A szigeten nincs zug, ahova a hullámok zaja el nem ér; Apolló fülel, és szemét elfutja a könny. Ekkor jelenik meg neki az istennő, aki a gyermek-isten mellé, míg aludt, egykor az aranylírát odalopta. Apolló egy isteni ifjúság bizonytalan panaszeit önti ki elé, a szigeten felnőtt isten-gyerek vágját a világ után, s míg beszél, a hallgató Mnemosyne a mindentudás emlékezetét s halhatatlansága tudatát folytatja belé [...]” (Németh 1992. 58).

A tudományos intézményrendszerrel és annak tudományképével szembeni averzió, amely a Hamvas-féle kultúrkritika egyik központi motívuma, Némethnél jóval árnyaltabban jelenik meg – emiatt tartja Hamvas megközelítését egyoldalúnak. Ő sem fogadja el a 19. századi, egymástól szétszabdalt tudományterületeket és hideg, távolságtartó objektivitást eredményező tudományoszményt. Ám Németh szerint – aki igen jól ismeri a tudománytörténetet, beleértve a humán és természettudományokat is – éppenséggel az új tudomány az, amelyik felszámolja a régi mechanisztikus világgépet⁸ – ami az alább tárgyalandó Lewis Mumford ökológiai koncepciójában az első számú közellenség –, s létrehozza a tudományt egzisztenciális kérdésként kezelő új tudós típusát.⁹ Mert a tudomány Németh számára üdvösségügy; célja nem az, hogy valamely szűk szakterületet önmagáért valóan műveljen, hanem a magát szűk térre szorító szaktudós szerepből kilépve általános perspektívából szemlélje és fogja össze a különböző tudásterületeket, az író és a tudós nézőpontjait egyesítve. Ezért oly szimpatikus számára a Kerényi- és Hamvas-féle Sziget-mozgalom koncepciója tudomány és művészet szintéziséről.¹⁰ Mindez Németh felfogásában tudományon kívüli cé-

⁸ „A modern természettudomány a 17. század iskolájába járt. Bolygókat látott ott, melyeknek a mozgása megfigyeléssel nyert törvényekből előre kiszámítható, eső, egymást lökő, hajított testeket, melyek a csillagok törvényeit másolják földi viszonyaink közt. A matematika egyenletei és a természet viselkedése párhuzamosak; a világ óriási géppé lett, mely matematikailag kifejezhető törvényeknek engedelmeskedik. Ebben a nagy világgépben az embernek össze kellett zsugorodnia. A kívülről talált természettörvények ellene fordultak belső világának; ha a természet: mechanizmus; a léleknek, társadalomnak, történelemnek is mechanizmusnak kell lennie. [...] Az egész tudományos mozgalom heve és iránya azonban mást ígér. E tudományos szerepátélésekben Európa ugyanazt a felszabadító élményt hajszolja, amit a művészet. Ezért tolong mindenütt a messzeség és a mélység felé, őstörténet, őstön hatásaira, ahol a mitológiák teremtődnek s a homo religiosus szívverése hallatszik. Fölfedezte a középkort, lelket lehelt az őstörténetbe, s akár mint pszichoanalízis, akár mint struktúrlélektan, egy dúsabb, az emberiség mélyeit figyelembevevő léleklátásra készül. Hogy ennek az új mitológiaszomjas tudománynak egyik fő teljesítménye a görögség új megragadása lesz, bizonyosra vehető. A görög élet kultúrateremtő vívmányai ma beszédesebbek, mint valaha. Nem tapogatójuk őket, mint a behegedt sebet, hanem fölvérzünk velük együtt. Nem csodálni vagy utánozni akarjuk a görögöket, hanem görögök lenni” (Németh 1999. 1990).

⁹ „A régi tudós tényeket őrzött meg, törvényeket ismert fel, »egy-egy téglával járult hozzá az ismeretek piramisához«. Munkása volt a tudománynak, s a szolgálatban találta meg önfeláldozása váltságdíját. Az új tudós nem munkás, nem szolgál, nem hord téglát, nem áldozza fel magát. Az új tudós választ kér. Az egyéni üdvösség ügyéből adódó kérdésekre kér választ. A tudománynak ő nem ad, hanem kap tőle. Nem dolgozik a tudományért, hanem táplálkozik belőle. Szakját ott választja, ahol üdvösségügyének az ismeretszomja a legnagyobb. Szakkérdései: a tudomány felé vívmányok, ő feléje: létét érintő, fontos válaszok” (Németh 1999. 1991).

¹⁰ Ahogyan azt Kerényi Károly – a korabeli magyar akadémiai tudományt megbotránkoztatva – megfogalmazza a *Sziget* első számában a tudományról szóló téziseiben:

lokat szolgál: a nemzeti kultúra regenerációja a tudásnak mint életmódformáló erőnek a felhasználásával. A *dilettáns* Németh szótárában nemhogy nem pejoratív jelző, hanem az egyedül autentikus szellemi magatartás, az enciklopédikus tájékozódás 18. századi igényének letéteményese.¹¹

2.3. Lewis Mumford (1895–1990)

Hogy a határátlépés igénye nem valamiféle magyar specialitás, hanem a korabeli kultúrkritikai mintázatból fakadó szerepfelfogás, azt az amerikai kortárs, Lewis Mumford (1895–1990) esete is megerősíti. Mumford a századforduló után induló amerikai kultúrkritika legismertebb alakja. Törvénytelen gyerek, és meglehetősen kusza családi viszonyok között telnek gyermekévei. Anyja évtizedekig nem árulja el, hogy ki az apja: ez csupán 1942-ben történik meg, amikor is Mumford 47 éves. Ekkor derül ki számára, apja bizonyos Lewis Charles Mack, egy sommerville-i zsidó üzletember, aki Jacob Macknek, annak a módos ügyvédnek az unokaöccse, akinél anyja, Elvina Conradina Baron, német bevándorlók leszármazottja, házvezetőnő. Az ifjú Lewis egy rövid szerelmi viszony következménye, aki a Mumford nevet attól az embertől – egy John Mumford

„3. a TUDOMÁNY ezen az úton lesz művészetté: hogy teljes életet igényel. Minden korban és valamennyi típusú tudóstól. Ez az igény a művészet igénye kat’ exochén. A művészeté, amely nemcsak az egyik vagy esetleges értelme az életnek! Hanem éppen az az értelme, amely az életteljesség függvénye. [...] 5. ÉS HA TALÁLUNK teljes életet egy tudós munkájában? Ha mind több olyan tudós akad, aki tudományosságát a legszorosabb kapcsolatban állónak érzi saját egyéni életével; tudományai és annak igazságai életfilozófiája magvát alkotják – ? Kárára van ez a tudománynak? Nem lehet a valóság az, hogy épp az ilyen felfokozott »szubjektivitás«, ez a megragadottság a tudomány tárgyától, ez vezet a lényeg megismeréséhez?” (Sziget I–III [1935–1939] 2000. 8–9).

¹¹ „[...] A szellem emberét épp az jellemzi, hogy nem olthatja el magában a teljesség szomját, s nem nyomhatja el az egész iránti felelősség érzetét. Szívesen foglalkozik a részletekkel, de az egész felől száll feléjük, s egy még nagyobb egész felé tör rajtuk át utat. Ahonnan kiindul s ahova visszatér: a teljes kép, melyben a világgal szemben áll. Éveket áldoz egy speciális feladatra, de maga nem lehet specialista. Lehet különös képzettsége, de a képzettségénél fontosabb »általános műveltség«, ahol az általános nem sokfélé, hanem összefüggőt jelent, s a műveltség nem hátunkra vett terhet, hanem aktív erőfeszítést. [...] Az enciklopédizmus csodálatos törekvés, minél több részt minél biztosabb egységben látni. Az érdeklődés az ismeretek felé fordul: az ismeretszerzés lesz a nagy ügy, az összehordás a szenvedély, de az ismereteken egy bámulatosan egységes szellem demonstrálja magát; az enciklopédistáknál a szellem alapösztone és az ismeretek özöne egyensúlyt tart. (...) A tizenkilencedik században ez az egyensúly meghihibban; az enciklopédistát kiszorítja a szakember. [...] Ők hasítják ki a szellem közös határából és ők kerítik el. A tudomány most már tabu; aki nem szakember, az megvetendő dilettáns. Hérodotosznak gyermekmesét kell írnia, és Voltaire elmehet újságírónak” (Németh 1992. 37–38).

nevű angoltól – öröklí meg, akihez anyja 12 évvel születése előtt ment hozzá, s aki aztán – rövid együttélés után – a munkahelyén támadt könyvelési problémák jogi következményei elől Kanadába távozik. Elvina családja ezután – arra hivatkozva, hogy a házasságot nem hálták el – eléri a házassági kötelék megsemmisítését. Lewis Mumfordra anyja német rokonságából – mint szerepmódel – nagy hatással van egyik nagybátyja, James Schleicher, aki mérnök, de szenvedélyesen érdeklődik a humaniorák és művészetek iránt: olvas latinul és görögül, s ő adja az ifjú Lewis kezébe Shakespeare műveit (Miller 1989. 32).

A századforduló technikai csodái őt is elbűvölik: rádió adó-vevőt épít, s első publikációja 15 évesen a *Modern Electrics* magazinban jelenik meg: ezért megkapja élete első honoráriumát, 25 centet. Mérnöknek készül, ám középiskolás korában a közkönyvtárak mindennapi látogatója lesz, és elkezd habzsolni a könyveket: a modern technológia csodálata kiegészül az irodalom és a művészetek iránti szenvedélyes érdeklődéssel. Kezdetben H. G. Wellsért és J. B. Shaw-ért rajong: a középiskola befejezése után eltökélt szándéka, hogy író lesz. A humán tudományok világa a New York City College esti tagozatán nyílik meg előtte, ahol későbbi pályafutását meghatározó tanári személyiségekkel találkozik. Tüzes viták zajlanak oktatók és hallgatók között, melyek gyakorta a tanárok lakásán is folytatódnak. Mumford elemében érzi magát: az esti tagozaton nincs megszabott tanrend, tetszése szerint választhat: az őt leginkább érdeklő tárgyak az angol irodalom, a politika, a pszichológia és a filozófia (Miller 1989. 48).

A mindentudás igézetétől hajtott fiatalember New York nagy közkönyvtáiraiban – ezek mellett a múzeumoknak is szenvedélyes látogatója – rátalál a kortárs kultúrkritika szerzőire (Miller 1989. 61–74). Mindenekelőtt két nagy viktoriánus határátlépő gondolkodóra, Samuel Butlerre, a szatirikus technológiakritikát művelő íróra, farmerre, a Darwinnal polemizáló amatőr biológusra, valamint későbbi nagy mentorára, a skót Patrick Geddesre, aki egy személyben biológus, várostervező és szociológus, no meg a még meg sem született ökológiai gondolkodás prófétája. Mindeközben egyre kevésbé érzi jól magát az egyébként rajongva szeretett New Yorkban, amely a vidékies kertvárosi negyedekkel tarkított élhető városból éppen ezekben az években alakul át sokmillió, felhőkarcolókkal teletűzdelt metropolisszá. De ugyanígy növekvő averzióval figyeli a polgárháború utáni iparbárok Amerikáját – ezzel szemben keres majd menedéket Emerson és Thoreau múltba süllyedt vidéki republikánus Amerikájában (Kovács 2019b). A szembenállást tudatosítja New York bohém negyedének, a Greenwich Village-nek a légköre. A fiatal Mumford a radikális baloldalhoz húzó, erősen társadalomkritikus, többnyire kérészetű folyóiratok szerkesztőségében nemcsak munkaalkalmakra lel, hanem szellemi otthonra is. A negyed élettel teli kultúrkozmáiban folyó kulturális és politikai viták során barátokra is szert tesz. Mindez megerősíti – soha nem teljesülő, de mindvégig kísértő – vágyát: szépíróvá kell lennie. Ahogyan azt Hamvas Béla és Németh László esetében megfigyelhettük, Mumfordot is személyes-egzisztenciális életválság teszi

fogékonyra a kor válságára. Nemcsak a profithajszát az élet értelmévé avató amerikai társadalmi légkör miatt nem érzi jól magát a bőrében, hanem a felnőtté válás pszichológiai problémái miatt sem. Sokáig kapcsolatteremtési problémákkal küszködik, feszélyezettnek és esetlennek érzi magát a nők társaságában – ez magyarázza élete végéig tartó érdeklődését Sigmund Freud és általában a pszichoanalízis iránt. Későbbi visszaemlékezésében fiatalkori önmagát olyasvalakiként jellemzi, aki állandóan váltogatta a különböző szerepeket, megtalálni akarván a ráillőt. 22 éves, amikor 1917-ben Amerika belép a háborúba. 1918-ban behívják katonának a haditengerészethez, ahol távírásznak képezik ki. Ám nem kell megismerkednie az európai hadszíntér lövészárok-poklával, mert mire kiképzése befejeződik, a háború véget ér (Miller 1989. 106).

Mumford szerepfelfogásának központi eleme a specialista–generalista oppozíció. A kultúrkritikai értelmiségi szereptípusnak egészen karakteres képviselője, aki számos felsőoktatási intézményt látogat, de sehol sem fejezi be tanulmányait: soha nem mulasztja el, hogy pikírt megjegyzéseket tegyen a PhD-tudósra, akinek kizárólagos életcélja a tudományos nagyüzemen belüli karrier. Másutt a hivatalos tudományosság intézményeit befonó PhD-polipról beszél, amely a modern technológiai-hatalmi – nemcsak a természetet, hanem a társadalom többségét is maga alá gyűrni akaró – civilizáció egyik legjellemzőbb terméke. Maga Mumford gátlástalanul mozog a különböző tudományterületek között a filozófiától, szociológiától, történelemtől és művészettörténettől a technológia-történetig és a várostervezésig. Ezeknek az ökológiai perspektíva alkalmazásával próbál meg közös referenciális keretet adni. Alapvető célja, hogy egzisztenciáját szabadúszó értelmiségiként alapozza meg – amíg ezt írásaiból nem tudja biztosítani, folyóiratok szerkesztőségében dolgozik. Azután, amikor befutott szerzővé válik – évtizedekig az amerikai kultúra egyik legismertebb *public intellectualje* –, rendszeres vendégprofesszora lesz amerikai elitegyetemeknek a Harvartól és a Stanfordinál a Berkeley-ig és az MIT-ig, ám életformáját nem adja fel. Német bevándorló anyja révén gyakorlatilag kétnyelvű, a két világháború közötti német technikafilozófiai diskurzus, építészet és várostervezés alapos ismerője, aki rövidebb-hosszabb időszakokat tölt Németországban. Esete azt bizonyítja, hogy a német kultúrkritika nemcsak a közép- és kelet-európai kultúrkritika számára jelent inspirációt, hanem a német kultúrtranszfer a tengerentúlon is fontos a századfordulós nemzedék kultúrkritikusai számára.

Mumford a modern tudomány gépezetének főkonstruktőrének Francis Bacon szerepelteti: nézete szerint ő volt az, aki – a tudósok tevékenységét összeszervező Salamon házának leírásában – először felmutatta a természetet meghódító újkori tudomány szervezeti modelljét. Ennek – a tudás hatalom baconi jelszavával párosulva – végzetes következményei voltak a modern civilizáció jövőjére nézve. Mumford a másik tragikus civilizációs útvesztésnek a tudomány és a művészet, a racionális és esztétikai tapasztalat szétválasztását látja. Nézete szerint lett volna egy másik lehetséges kifutása a dolgoknak. Ezt az elvetélt

lehetőséget testesíti meg koncepciójában Leonardo da Vinci – aki számára nem is nagyon titkolt szerepmodell –, a művészt, a tudóst és technikust egy személyben egyesítő *uomo universale*. Voltaképpen itt is a művész és tudós szerep újraegyesítésének ugyanazt a szándékát kell látnunk, amely az óceán túlsópartján is mozgatja a kultúrkritikai értelmiséget – az előzőekben ezt láthattuk Hamvas és Németh esetében. Az amerikai szintéren persze más a kulturális kontextus. Mumford – hasonlóan a századfordulós, első generációs amerikai kultúrkritika többi képviselőjéhez – sokat merít az európai – a kontinentális és brit – gondolkodás kultúrkritikai hagyományából, Nietzsche-től és Spengler-től John Ruskinig és William Morrisig (Nelson Blake 1990). Ám a dolgot itt színezi, hogy ez nála szerves módon összefonódik az autochton amerikai kultúra regenerációjának igényével. Tudományos és esztétikai tapasztalat egysége még megvan az amerikai kultúra aranykorának alkotóiban – példaképe és szerepmodellje Ralph Waldo Emerson, aki nézete szerint egyesítette magában a tudóst, a filozófust és a művészt, továbbá az író, a filozófust és az élő valóságot tudományos részletességgel leíró Hermann Melville. Utóbbiról nagyon sajátos – tárgy és szerző, Melville és Mumford kibogozhatatlanul összefonódik a szövegben – életrajzi esszeregényt ír. Mumford a parvenü, kívülről arannyal futtatott, ám bévül értéktelen *Gilded Age* – a terminus Mark Twain és Mark Doodley közös leleménye –, vagyis a polgárháborút követő nagykapitalizmus hamis látszatokkal fedett világa előtti időkhöz akar visszanyúlni autentikus kulturális, az amerikai tradícióban gyökerező kulturális mintáért. Ez a koncepció Németh metaforáját juttatja eszünkbe a középkori és erdélyi mély-Magyarország bazalttömbjére rakódott árvízi hordalékról. Mutatis mutandis mindkét esetben ugyanarról van szó: az organikus fejlődés fonálának a jelennel való összeköttetéséről, a kultúra regenerációjáról, melyet a művész, a tudós és a vizionárius próféta szerepeit egyesítő kultúrkritikai értelmiséginek kell végrehajtania. A párhuzam azonban csak Mumford pályafutásának egy szakaszára áll, mert az ő perspektívája később kitér a nemzetitől az egyetemes felé. A tudományos és esztétikai tapasztalatot egyesítő, s az étellel és a világgal adekvát viszonyban álló új, egész ember célja nem egyszerűen a nemzeti kultúra, hanem az egész civilizáció megújítása, a kisközösségek zöld utópiájának megvalósítása révén (Kovács 2020). Az élet lázadásának – a terminust Mumford Patrick Geddestől kölcsönzi – a természettel új viszonyt kialakító életmódhoz kell vezetnie, amelyben az emberi cselekvést az organikus világtér értékelvei vezérik.

3. A kultúrkritikai értelmiség műfaja: az esszé

A hivatalos-intézményes tudományosság, tágabb értelemben véve az akadémiai szféra tudományos normái negligálásának műfaji következményei is vannak. A kultúrkritika kedvenc műfaja nem a szakértők szűk köréhez szóló, lábgye-

tekkel felstafíringozott, a megcélzott szakmai célközönség ezoterikus nyelvezetén megírt szaktanulmány vagy monográfia, hanem az esszé – ez alkalmanként egészen extrém terjedelmű is lehet. Ennek jó példája *A Nyugat alkonya*, Oswald Spengler kétkötetes, 1918-ban és 1922-ben publikált nagy hatású könyve, a kultúrkritikai irodalom alighanem legismertebb darabja. A mű egyfelől kiadási példányszámokat produkáló bestseller a német könyvpiacra, míg másfelől nagyon is vegyes az akadémiai fogadtatása. A *Logos* című folyóirat 1921-ben egy egész különszámot szentel annak, hogy felkért szakértők ágyútüzevel semmisítse meg Spengler könyvét. Ám nem mindenki tesz így – Eduard Meyer, a korszak egyik legismertebb antikvitástörténésze megvédi Spenglert és művét, mondván, hogy itt nagyszabású szintézissel együtt járó hiányosságokról van szó. A könyv megjelenése után egyetemi katedrát is felkínálnak a szerzőnek, amelyet az elutasít. Ez – azon túlmenően, hogy egy örökség révén meg tudja alapozni az egzisztenciáját – alapvetően sajátos szerepfelfogásából táplálkozik. Önmagát ő sem szaktudósnak – katedrafilozófusnak vagy szaktörténésznek – látja: az általa megvalósítani kívánt szerepmodellben együttesen vannak jelen a tudós, a művész és a próféta szerepének elemei. Ebből következően könyve egyszerre akar tudományos mű, műalkotás és prófécia lenni. Ez a törekvés egy sajátos műfajt eredményez, amelyet Thomas Mann nagyon találóan intellektuális regénynek nevez:

[...] a kritikai és költői szféra összeolvadásának vagyunk tanúi, amelyet már romantikusaink elindítottak, és nagy lökést adott neki Nietzsche ismeretelméleti lírájának jelensége. Ez a folyamat elmosza a határt tudomány és művészet között, a gondolatot élményszerűen vérrel telíti, az alakot átszellemíti, és olyan könyvtípust eredményez, amely ma nálunk, ha nem tévedek, uralkodik, és amelyet „intellektuális regénynek” lehetne nevezni [...] (Mann 1924/1995. 1029).¹²

Thomas Mann definíciója nemcsak a Spengler által művelt zsáner meghatározására alkalmas: az általa leírt jellemzők a kultúrkritika legtöbb műve esetében is megállnak. Mann ugyanis az esszé sajátosságait írja le. Spengler esete annyiban sajátos, hogy az esszé az ő esetében két vaskos kötetnyi terjedelmű. A fentiekben tárgyalt három szerző ugyancsak ezt a műfajt műveli. Hamvas Béla – aki kétségkívül a magyar esszé kiemelkedő mestere – az esszét a rendszeralkotástól idegenkedő modern filozófia adekvát műfajának, egy sajátos új gondolkodói magatartásnak tartja, amelyben szervesen összekapcsolódik a tárgyalt dolog és a szerzői szubjektivitás.¹³ Németh László számára az esszé egyszerre

¹² A műfajt hasonlóképpen definiálja Spengler egyik monográfusa (Felken 1988. 84).

¹³ Hamvas lényegében egy sajátos alkotói attitűdként definiálja a műfajt: „Montaigne volt az első modern gondolkodó, aki ezt a formát művelte. S nála nyert alakot nemcsak a rövid, világos, egyszerű, közvetlen, jól megírt hozzászólás a nehézkes, pongyola, el-

az író „szorongó tájékozatlanságának” és a nyilvános közösségi tanulásnak a műfaja; a minőség forradalmának legmegfelelőbb intellektuális eszköze. Lewis Mumford egész pályafutása során ennek a műfajnak a kereteiben mozog, legyen szó a technika, a város, a civilizáció vagy éppen az amerikai város történetéről. A lényeg nála is ugyanaz: a tárgyalt problémának tétje, egzisztenciális súlya van a szerző számára. Az irodalmi megformáltság éppen annyira fontos, mint a tudományos megközelítés: Mumford számára egyik sem áll meg a másik nélkül.

Irodalom

- Darabos Pál 1997. *Hamvas Béla – Egy életmű fiziognómiája I.* Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Darabos Pál 2002. *Hamvas Béla – Egy életmű fiziognómiája II.* Budapest, Hamvas Intézet.
- Felken, Detlef 1988 *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur.* München, Verlag C. H. Beck.
- Fenyvesi Miklós 2012. „A Dél betörése”. Kerényi Károly és a Sziget topológiája. *Irodalomtudományi Közlemények*, 116/3. 243–280.
- Freud, Sigmund 1982. Rossz közérzet a kultúrában. In Sigmund Freud: *Esszék.* Fordította Bart István – Linczenyi Adorján – V. Binét Ágnes – Vikár György. Budapest, Gondolat.
- Füzi László 2001. *Alkat és mű. Németh László 1901–1971.* Pozsony, Kalligram.
- Hamvas Béla 33 esszéje.* 1987. Budapest, Bölcsész Index.
- Hamvas Béla 2008. *Patmosz. Esszék.* Budapest, Medio.
- J. Szabó Piroska 2011. *A magyar üveggyöngyjátékosok. A Sziget-kör tudományfelfogása.* Budapest, Uránusz Kiadó.
- Kovács Gábor 2013. Politika, civilizáció, természet. Bibó István és az ökológia. *Liget*, 26/7. 67–81.
- Kovács Gábor 2019a. A technológia vallása, avagy hogyan váljunk istenné önerőből. *Liget*, 32/10. 78–124.
- Kovács Gábor 2019b. A ’nagyon rossz valóság’, avagy a gondolat hatalma. *Liget*, 32/6. 63–106.
- Kovács Gábor 2020. Kultúrkritikai tradíciók metszéspontjában – Lewis Mumford zöld utópiája. *Kellék*, 64. szám. 137–154.
- Kőszegi Lajos (szerk.) 1998. *Athenaeum-tár. A Magyar Filozófiai Társaság vitaulései 1938–44. Repertórium.* Társszerkesztő Kunszt György és Laczkó Sándor. Veszprém.
- Lackó Miklós 1981. Sziget és külvilág. In uő: *Szerep és mű.* Budapest, Gondolat. 248–297.

vont, és alig követhető rendszer-gondolkodással szemben, hanem a formával együtt az új gondolkodói magatartás. [...] Az essay [...] Hozzászól. Mihez? Azokhoz a bizonyos nagy tényekhez. Például a barátsághoz, a nyelvhez, a jó modorhoz, a virágszedéshez és a szép női kezekhez. E tények mind vannak olyan fontosak, mint az okság, ha a filozófus bennük éli meg a világot” (Kőszegi 1998. 197).

- Lengyel András 2005. „...szólj, Szokrates, van értelme még?” Hamvas Béla filozófiaképe. *Forrás*, 37/10. 87–100.
- Mann, Thomas 1924/1995. Spengler elméletéről. Fordította Györfly Miklós. *Holmi*, 7/7. 1029–1032.
- Marjai Éva 2014. Hermész magyar barátja. Németh László és a görög hagyomány. *Credo*, 20/1. 44–52.
- Mester Béla 2017. A hagyomány áramlása és az idő tengelye. Párhuzamok Karl Jaspers, Jan Assmann és Hamvas Béla gondolkodásában. *Liget*, 30/11. 47–73.
- Miller, Donald 1989. *Lewis Mumford. A Life*. New York, Weidenfeld & Nicholson.
- Nelson Blake, Casey. 1990 *Beloved Community. The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wyck Brooks, Waldo Frank and Lewis Mumford*. Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press.
- Németh László 1992. *A minőség forradalma. Kisebbségben I*. Budapest, Püski.
- Németh László 1999. *A minőség forradalma. Kisebbségben IV*. Budapest, Püski.
- Szántó F. István 2007. *A hüperioni hang*. Budapest, Kortárs Kiadó.
- Szegedy-Maszák Mihály (összeállította) 1985. *A mindentudás igézete: Tanulmányok Németh Lászlóról*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- Sziget I–III [1935–1939]* 2000. Budapest, Orpheus Kiadó.
- Thiel Katalin 2002. *Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

Budapest Főváros Levéltára

Társadalomkritikai perspektíva Heller Ágnes két ifjúkori történeti esszéjében

Tanulmányomban Heller Ágnes két 1965-ben született esszéjét elemzem: *A nürnbergi pernek nincsen vége* és az *Érték és történelem* című írást: mindkettő az 1969-es *Érték és történelem* című esszékötetben jelent meg először. 1965-öt Heller fontos fordulópontként jeleníti meg visszaemlékezéseiben. „Filozófiai önéletírása” szerint ekkor értek véget „filozófiai tanulóévei” (Heller 2009. 61–63). Művei egyre inkább diszkurzív éllel íródnak: a korszak jellegzetes műfaja a rövid, dialogikus esszé, és nem a könyv. Írásai egyrészt egy szűkebb értelemben vett diskurzusközösségben, a „Budapesti Iskola” vitáiban születnek. Másrészt művei egy történetileg egyedülálló diszkurzív térben, az éppen kialakulóban lévő nemzetközi újbaloldali nyilvánosságban találnak visszhangra. Heller visszaemlékezései szerint éppen az *Érték és történelem* című, a *Korčulai* Nyári Egyetemen nemzetközi közönség előtt tartott előadás és a belőle írt esszé az, ami meghozta Hellernek a nemzetközi ismertséget (Heller–Kőbányai 1998. 224). Ahogyan látni fogjuk, Heller ebben olyan dilemmák feloldására törekszik, amelyek a korban a nyugati baloldali szerzőket is foglalkoztathatták.

A két esszé elemzésével nemcsak arra a kérdésre keresem a választ, hogy Heller életének e fordulópontján miként gondolkodott a hatalom, a történeti fejlődés vagy az értékek problémájáról. Arra is kíváncsi vagyok, hogy e problémák artikulálásakor mennyiben nyitott utat egy önálló társadalomkritikai perspektívának. Mennyiben jelent meg olyan kritikai narratíva, amely alternatívát nyújthatott (vagy nyújthatott volna) a kortárs „nyugati” kritikai elméleteknek. Fontos látnunk, hogy a két írás vélhetően éppen Heller nemzetközi karrierje előtti „utolsó pillanatban” született. Mivel a két esszében nem találhatunk kortárs társadalomkritikusokra történő hivatkozást, sőtétben tapogatózunk az ügyben, hogy az első korčulai útja előtt a kritikai elmélet mely kortárs műveit ismerhette, hogy milyen valós ellenfelekkel vitázott e művekben. A két szöveg elemzésekor mindenesetre nem csak szövegrekonstrukcióra vállalkozom. Egy-egy fontos szöveghelyen a kortárs társadalomkritika alakjait akkor is megidézem (elsősorban Herbert Marcusét és Jürgen Habermast), ha úgy sejtem vagy éppen tudom, hogy Heller ekkor még nem ismerhette a felidézett gondolatokat. De

nem e szerzők társadalomkritikai nézeteit „kérem számon” Heller Ágnesen. Azt remélem inkább, hogy az esszéekben megjelenő gondolatmenetet e közismert szerzők nézeteivel kontrasztba állítva erőteljesebben kidomboríthatom Heller társadalomkritikai megközelítésének jellegzetességeit.

1. Manipuláció és ellenállás

Heller Ágnes *A nürnbergi pernek nincsen vége* című tanulmányában érdekes kordiagnózis körvonalazódik. Heller szerint a második világháború lezárásával azt lehetett hinni, hogy az európai társadalmak tagjai önvizsgálatra kényszerültek. Élt a remény, hogy a „fasizmusnak” mint a politikai propagandát csúcsra járató kegyetlen politikai rendszernek a legyőzése megvilágosodással fog járni: az emberek képesek lesznek megfékezni a rájuk leselkedő manipulatív tendenciákat. A kortárs kapitalista rendszerekben (nem beszélve persze a létező szocializmusról, amelynek példája vélhetően ugyancsak Heller szeme előtt lebeg) ez az elvárás illúzióknak bizonyult. Heller szerint ez az illúzióvesztés az oka annak, hogy a nyugati baloldal egy a társadalomról szóló pesszimista nézet rabjává vált. E nézet fontos eleme, hogy az elidegenedés uralmát abszolútnak tekinti, egyúttal az elidegenedés fogalmát tévesen interpretálja: e nézet képviselői úgy tartják, hogy az elidegenedés az önreflexió teljes kiiktatását jelenti. Ezzel párhuzamosan dominánssá vált a „technikai manipuláció” térhódításáról szóló gondolat: elterjedt az a nézet, hogy a jövő társadalmában a represszió nem a vezér szuggesszióján, inkább a tömegizlésnek a média és a kommunikációs eszközök segítségével történő manipulációján fog alapulni.¹

Heller ezzel a – leginkább a Frankfurti Iskola egyes teoretikusait idéző – nézettel több kortárs jelenséget is szembeállít. Az egyik legfontosabb jelenség Rolf Hochut *A helytartó* című drámájának hihetetlen sikere az NSZK-ban. Hochut művével egy olyan dráma vált bestsellerré, amely bátran szembenéz a német múlttal és a nemzetiszocializmus bűneivel; amely a konformizmussal szemben a megalkuvás nélküli morális kiállás fontosságát hirdeti. A másik példa Günther Andersnek Claude Eatherlyvel, a hirosimai atompilótával folytatott,

¹ Mivel Heller közvetlenül nem hivatkozik senkire, felvethető a kérdés, hogy mely szerzőket tarthatja szem előtt. Vélhetően a Frankfurti Iskola szerzőire gondolhat. Eszünkbe juthat a (bár nem 1945 után keletkezett) *Felvilágosodás dialektikája*, és általában Horkheimer és Adorno pesszimista történelemfilozófiai víziója. A legalapvetőbb asszociáció Marcuse *Az egydimenziós ember* című műve, és a „technikai fejlődés”, valamint a „kulturális manipuláció” által totálisan integrált társadalom képe (Marcuse 1990. 9–10). Marcuse műve azonban csak maximum egy évvel Heller tanulmányának megírása előtt jelent meg. Heller később találkozott Marcuséval a Korčulai Nyári Egyetemen, és főbb munkáit is megismerte, de kérdés, hogy a most elemzett esszé megírásakor ismerhette-e Marcuse 1964-es művét.

1962-ben kiadott levelezése. Az Egyesült Államokban 1962 és 1965 között óriási tömegek vették meg és olvasták el annak az atompilótának a beszámolóját, aki lelkiismereti kérdést csinált abból, hogy kiadta az indítójelzést az atombomba kioldására; aki annak ellenére is hozzájárult lelki vívódásának nyilvánossá tételéhez, hogy a hatalom és a közvélemény egy része felől igen nagy nyomás nehezedett rá. Heller a megidézett baloldali társadalomkritikusokkal egyetért abban, hogy a modern nyugati kapitalista társadalmakban erőteljes szándék mutatkozik a társadalom „technikai”, a tömegkommunikációs eszközökön keresztül történő manipulációjára, és úgy gondolja, hogy ennek technikai feltételei is adottak. Hevesen bírálja a „technikai manipuláció” kiteljesedéséről szóló társadalomfilozófiai víziókat. Hallgatólagosan előfeltételezi azonban, hogy létezik egy destruktív uralom, amelynek célja a társadalom tagjainak manipulációja, és azt is: hogyha nem alakulna ki helyenként társadalmi ellenállás vele szemben, akkor ennek az uralomnak a térhódítása a morál felszámolásához és tömeges pusztításhoz vezetne.

Hochut és Günther Anders művei viszont a legfejlettebb kapitalista országokban, piaci viszonyok között értek el sikereket, ráadásul olyan társadalmakban, ahol a politikai hatalom a manipulációt lehetővé tevő legfejlettebb technikai eszközökkel rendelkezik. Ezek a példák Heller számára nem pusztán azt jelzik, hogy a kortárs kapitalista viszonyok között is lehetősége van az individuumnak, hogy nemet mondjon a represszióra és a manipulációra. Azt a reményt is magukban hordozzák, hogy a manipulatív tendenciák erősödésével – legalábbis bizonyos ügyekben és helyzetekben, egyes társadalmi szegmensekben – az ellenzéki szembenállásra vonatkozó igény újra és újra „megteremtődik” (Heller 2020. 24). Nem tudhatjuk, hogy esszéjének megírásakor Heller ismerhette-e már Marcuse *Az egydimenziós ember* című 1964-es művének alaptéziseit, esszéjének alap gondolata ezen a ponton kontrasztba állítható a késő kapitalista társadalom „totális integrációjáról” szóló elméletének pesszimista olvasatával.²

Heller először annak a feltételezésének ad hangot, hogy a náci haláltáborok és Hiroshima képe a nyugati kapitalista társadalmak széles tömegeinek égett bele a lelkébe, emiatt „a fasiszta gyakorlat és az atombomba felhasználásának irányában” kevésbé manipulálhatóvá váltak: e gyakorlatok következményeire Heller szerint „a történelem tette érzékennyé őket” (Heller 2020. 25). Heller szerint a közvélemény érzékenysége ráadásul éppen ott mutatkozott meg, ahol a nyugati „pesszimiztikus baloldali gondolkodók” legkevésbé várták: a fasiszta manipulációtól és a nukleáris katasztrófától való reális félelemben. Ezen a ponton viszont az a kérdés is felvethető, hogy ezeken az egyedi eseteken túl-

² Marcuse művének talán legnagyobb hatású gondolata az, hogy a késő kapitalista társadalmi viszonyok között, amelyben a társadalmi integráció a kultúra manipulációján és a technikai haladáson nyugszik, a társadalmi progresszió, a pozitív társadalmi átalakulás hordozói felszívódtak. (Lásd pl. Weiss 1997. 152.)

lépve nyílik-e lehetőségünk arra, hogy felvázoljuk egy olyan társadalomelmélet körvonalaait, amely az említett nyugati baloldali pesszimista teóriákkal szemben szisztematikus módon számot ad a manipulatív tendenciákkal való szembe fordulás társadalmi forrásairól és lehetőségeiről?

2. Morális cselekvés a bűnösség korszakában

Heller azonban a továbbiakban perspektívát vált: nem társadalomelméleti, hanem morálfilozófiai kérdésekkel foglalkozik. Az esszé további részében *A helytartó* című drámát elemzi. Azonban nem a mű társadalmi hatását vizsgálja, Hochut erkölcsi mondanivalójával azonosulva a műben kibontakozó drámai helyzettel és karakterekkel foglalkozik. A mű az egyház próbatételéről szól a „fasizmus korában”. Heller és Hochut szerint XII. Piusz a vészterhes időkben nem Krisztus helytartójaként állt helyt, hanem politikussá vált, és világi hatalmakkal próbált kompromisszumot keresni. Mindketten úgy látják, hogy mivel Piusz a világi befolyás megtartása érdekében nem szólalt fel nyíltan a tudomására jutott náci rémtettekkel szemben,³ egyháza tragikus és szinte visszafordíthatatlan erkölcsi vereséget szenvedett el, és éppen azt veszítette el, amit Krisztustól kapott: a „mártírság fényét” (Heller 2020a. 25).

A mű két főhőse Kurt Gernstein és Riccardo Fontana gróf, akik a mű cselekménye szerint a pápa tudomására hozzák az auschwitzi tömegmészárlásokat. Hochut mindkét karakter megformálásához valós történelmi személyeket használt modellként. Kurt Gernstein létező személy, aki a Waffen SS-ben szolgáló mérnök volt. Szemtanúja volt a náci haláltáborokban zajló tömeggyilkosságoknak, és információkat szolgáltatott XII. Piusznak és Svédországnak. 1945-ben francia őrizet alatt írta meg emlékiratait, ezután állítólag öngyilkosságot követett el (Hochut drámájában Auschwitzban hal meg). Riccardo alakjának történelmi mintája Bernhard Lichtenberg berlini prépost volt, aki arra kérte a német hatóságokat, hadd osztozzon a keletre deportáltak sorsában (Heller 2020a. 28). Hochutot nem pusztán a két, valós történelmi gyökerekkel rendelkező személy pszichológiája vonzza. Az ellenállás és a morális tartás két típusát szeretné művében felmagasztalni és morális diszkusszió tárgyává tenni. Így kerülnek Heller morálfilozófiai fejtegetésének is a középpontjába.

Heller szerint mindkét szereplő arra keresi a választ, hogyan lehet keresztényként viselkedni a fasizmus korában. A két figura azonban eltérő életutat jár be, és két teljesen eltérő karakter. Gernstein belép az SS-be, és mint mérnök olyan posztra jelentkezik, ahol reményei szerint segíthet a halálraítélteken.

³ E helyen nincsen lehetőségünk annak vizsgálatára, hogy Hochut és Heller történetileg hitelesen ábrázolják-e a pápa helyzetét. XII. Piusz diplomácia és morális dilemmáinak történelmi megközelítéséhez, azok újabb interpretációihoz lásd pl. Hámori Nagy 2012.

Riccardo viszont „egyenes és tiszta jellem”: nem játszik efféle kettős játékot: jezsuita grófból lázadóvá válik. Miután (Gernsteinhez hasonlóan) szembesül az-
zal, hogy a tömeges lázadás lehetetlen, áldozattá válik: önként beáll a deportált
római zsidók közé. Heller szerint Gernstein a kierkegaard-i inkognitóelmélet
megtestesítője: az ember, akinek a gyilkos áruháját kell magára öltenie, hogy
szentté válhasson. Klasszikus értelemben azonban nem ő a tragikus főhős, ha-
nem Riccardo, aki Gernsteinnel ellentétben nem válik „Krisztus áruhás kémjé-
vé”: azonosul a „pásztor nélkül maradt” bárányokkal és az ő sorsukat választja.

Közös kettejükben, hogy lázadó közösség hiányában, magányosan harcolnak
a náciizmus borzalmaival szemben. Lázadásuk gyakorlati szempontból nézve
nem „hatékony”: mindketten meghalnak, és óriási tömegek válnak pusztítás ál-
dozatává. A valóban létező Gernsteinnek is „csak” néhány száz embert sikerült
megmentenie. Hochut és Heller azonban egyetért abban, hogy kettejük áldozata
nem hiábavaló. Heller szerint megkülönböztethetjük egy-egy fontos történelmi
tett *gyakorlati és morális hatékonyságát*. Szerinte Gernstein és Riccardo (azaz
Lichtenberg) tettének morális hatása abban áll, hogy a túlélők és későbbi kor-
szakok cselekvői számára demonstrálták: a legbarbárabb, legpusztítóbb körül-
mények között is van szabadságunk arra, hogy helyesen, az emberi méltóság
kívánalmainak megfelelően cselekedjünk. Ők azok a figurák, akik történelmi
szinten polémiába szállnak mindazokkal, akik arra hivatkoznak, hogy a parancs,
a korszellem vagy a tömegek igénye nem hagyott más lehetőséget, mint az amo-
rális cselekvést.

Hellert mint morálfilozófust Hochut drámáját elemezve az a kérdés foglal-
koztatja: mik lehettek azok az erkölcsi normák és minták, amelyekre Gernstein
és Riccardo, valamint az általuk megjelenített történelmi szereplők a totális bűn
korszakában hivatkozhattak és támaszkodhattak. Heller és Hochut szerint eb-
ben a korszakban a legszörnyűbb tetteket elkövető fanatikusok is a lelkiismeret
szavára hivatkoztak: ez azt mutatja, hogy a lelkiismeret kiüresedett fogalom-
má vált, nem nyújtott biztos iránytűt a morális cselekvéshez. Heller szerint azt
sem mondhatjuk, hogy a Hochut által magasztalt moralisták általános „embe-
ri normákhoz” fellebbezhetek. Heller szerint e korszakban a másik emberrel
szemben elkövetett aljasság a legáltalánosabb elvárássá vált: az *ember* fogal-
mához nem kapcsolódnak egyértelmű normatív elvárások, vagy éppen amorális
elvárások kapcsolódnak. E morális instanciák teljes felszámolásával e történelmi
szereplőknek nem lehetett más az erkölcsileg tiszta cselekvés mintája (fontos
észrevételek egy marxista szerzőtől!), mint Krisztus mártíriumának követése.
Gernstein és Riccardo azt tanulja meg Krisztustól, hogy a bűnösség korszakában
az igazság az áldozatok oldalán áll (Heller 2020a. 31). De hogyan jutunk el a
magányos, „extrém moralisták” példájától a tudatos és tömeges morális kiállás
lehetőségének felvázolásához?

Kézenfekvő válasz, hogy Heller esszéjének fontos része egy másik fajta mo-
ralitás elvi lehetőségének felmutatása. Egy ponton arra utal, hogy a bemutatott,

a bűnösség korában cselekvő moralistákkal szemben saját cselekvésünket és annak értékét egy nagyobb történeti összefüggés (feltehetőleg: az emberi nem kifejlődésének) részeként, e folyamatban betöltött funkciójának megfelelően szemléljük. Heller őszintén hisz abban, hogy egy magatartás értékét e folyamat felől is képesek vagyunk értékelni. Ahogyan abban is, hogy ilyen módon egy olyan „haladó és igaz eszmerendszer” birtokába juthatunk, melynek nézőpontjából a „lelkiismeret parancsa” és az „emberi normák” kifejezések újra objektív tartalommal töltődnek fel (Heller 2020a. 30–31).

Kirajzolódott tehát egy humanista morálfilozófia megalkotásának igénye, amelyet Heller itt nem tölt fel tartalommal. Fenntartom azonban azt az állításoamat (amelyet a Marcuse-párhuzammal próbáltam meg kiemelni), hogy Heller esszéjének eredetileg volt egy társadalomfilozófiai ígérete is: egy olyan átfogó társadalomelmélet – ha úgy tetszik, kritikai elmélet – felmutatása, amely a társadalmi manipuláció „ellenhatásaként” újra és újra megjelenő ellenállás társadalmi forrásait, a szervezett ellenállás lehetőségeit szisztematikus formában mutatja be. A magányos moralisták példájának bemutatása hozzásegítette Hellert egy igen egyedi morálfilozófiai perspektíva megalkotásához, de – egyelőre úgy tűnik – eltávolította a társadalomfilozófiai nézőpont megalkotásától.

3. A történelem és az értékcsférák heterogenitása

A másik 1965-ben született, *Érték és történelem* című esszében Heller figyelme a történelem mibenlétének kérdése felé terelődik. Elemzésének kezdetén arra hívja fel a figyelmet, hogy a köznapi felfogás rendszerint szembeállítja a cselekvést és a társadalmi kontextust: a cselekvéseket rendszerint a célszerűség nézőpontjából vizsgáljuk, a környezetet adottságként, ok-okozati struktúrában értelmezzük. Heller szerint Marx is szembeállította a történelem *evilágiságát* (cselekvéshez kötöttségét) és *objektivitását*; azonban nem választotta le az egyéni cselekvést arról a történeti környezetről, amely maga is hitek és gondolkodásmódok, érdek- és értékvezérelt cselekvések eredménye. Ez azt jelenti, hogy a történelmi folyamatok alapvetően a célokviszonyokat szem előtt tartva elemezhetők, azonban korántsem biztos, hogy a történelem egésze is teleologikus struktúrában érthető meg.

Heller ezt követően ellentmondásosnak tűnő képet alkot a történelemről. Egyrészt elgondolkodtatja, hogy a társadalmi életünket meghatározó struktúrák az egyéni ambícióktól függetlenül, generációról generációra tovább öröklődnek. A jelenségek mögött ezért (Hegelhez és Marxhoz hasonlóan) állandó szubsztanciát feltételez, amely magában rejtje a fejlődés teljesen eltérő lehetőségeit: e szubsztancia a történelem. Heller azonban nem fejti ki, hogyan lehet a történelmet szubsztanciaként elgondolni. Ezzel szemben olyan társadalomelméletet vázol fel, amelynek oldaláról éppen a szubsztantív történelemfilozófia lehető-

ségére vonatkozó feltevés kérdőjeleződik meg. Hogy a két nézőpont közötti feszültséget oldja, úgy fogalmaz, hogy a társadalmi változások alapját képező történelem „heterogén szubsztancia” (vegyük persze észre, milyen szembetűnő a fogalmi konstrukció belső ellentmondása!).

Heller társadalomelméleti nézőpontból a társadalmat heterogén szférák összességéként ábrázolja: példaként említi a termelést, a tulajdonosi szférát, az erkölcsöt, a tudományt és a mindennapi életet (Heller 2020b. 9). E szférák egymáshoz fűződő viszonya – a később elterjedt rendszerelméleti felfogásnak megfelelően – nem hierarchikus; egymással kölcsönhatásban állnak, és eltérő racionalitás-standardok szerint működnek. Fontos megjegyezni, hogy e mellérendelő struktúrában igen nehéz megőrizni a termelőerők fejlődésén alapuló történeti logika elsődlegességét. Az a kérdés merül fel tehát, hogy a különböző racionalitásstandardok egymásra hatásként értelmezett társadalmi valóságban megmenthető-e az egységes történeti fejlődés gondolata. Heller úgy látja: ha meg akarjuk menteni az egységes fejlődés lehetőségét, mindenképp azt kéne igazolni, hogy a heterogén szférákon belül (vagy azok összességében) irreverzibilis folyamatok játszódnak le.

A szövegben újabb gondolati feszültséghez vezet, hogy Heller nem igazolja, hogy a szférákon belül és a szférák között irreverzibilis folyamatok játszódnak le. Sőt, ezen a ponton tovább mélyíti a mellérendelő viszonyban álló, heterogén szférák kölcsönviszonyairól szóló interpretációját. A Heller szövegében felmerülő társadalomanalízis jelentőségének kidomborításához érdemes talán Habermas három évvel később megjelent, a *Technika és tudomány mint „ideológia”* című művére utalnunk. Mint ismeretes, Habermas e művében a ’munkát’ és ’interakciót’ mint a társadalomelemzés legalapvetőbb kategóriáit definiálja, a két cselekvésfogalmat egyúttal különböző racionalitáskategóriával ruhazza fel. Kifejti, hogy munka és interakció megkülönböztetése a társadalmi életünket meghatározó tudás előállításának eltérő formáira és egyúttal a társadalom újratermelődéskének két alapvető dimenziójára is utal. E két dimenzió megkülönböztetése után Max Weber kritikájának kontextusában azt is kifejti: leginkább a társadalmi munka és a stratégiai cselekvés világa jellemezhető a célrationalitás fogalmával, ugyanakkor látnunk kell, hogy a megértésre irányuló kommunikatív gyakorlat is megfelelő racionalitásnormáknak engedelmeskedik (Habermas 1994. 23–26). A Habermas művét elemző Axel Honneth amellet érvel, hogy Habermas a munka és az interakció megkülönböztetésén nyugvó duális koncepcióját a rendszerelméleti perspektíva átvételével tette gyümölcsözővé a társadalomelemzés számára. Az így felvázolható társadalomkép szerint a technikai és stratégiai tudás előtérbe kerülése messzemenően meghatározza az igazgatás és a társadalmi munka dimenziójának fejlődését, az instrumentális racionalitás előtérbe kerülése azonban a társadalom másik dimenziójában tartósan gátolhatja a társadalmi integrációt szolgáló normák kialakulását (Honneth 1997. 43–46).

Heller Ágnes nem mutatja be mélyrehatóan az egyes társadalmi szférákban uralkodó racionalitástípusokat, és nem teszi elemzés tárgyává a társadalmi normák és értékek újratermelésének kommunikatív feltételeit. Gondolatmenete annyiban azonban rokonságot mutat a habermasi elmélettel, hogy a társadalmi problémák elemzésénél elmozdul az ismert marxista koncepcióktól, amelyek a nagy társadalmi problémákat a termelőerők és a termelési viszonyok konfliktusából, vagy (ahogyan Horkheimer és Adorno felvilágosodáskoncepciójának egy interpretációja állítja) a történelem során kibontakozó „kalkulatív ész” térhódításából eredezteti.⁴ Azok a patológikus esetek lebegnek Heller Ágnes szeme előtt is, amikor az egyik társadalmi szféra működését szabályozó norma vagy racionalitásstandard a másik szférában úgy válik meghatározóvá, hogy gátját képezi a kibontakozásnak. Kézenfekvő példa lehet, hogyha a kereskedelem vagy a bürokrácia elszemélytelenítő mechanizmusai dominálják a mindennapi élet személyközi viszonyait vagy a szocializáció szféráit.

E lehetséges kritikai perspektívától eltávolodva látni kell, hogy Heller számára – történeti távlatból – azok a példák is érdekesek, amikor az egyik szféra partikuláris normái funkcióváltáson mennek keresztül, és egy másik szférában az innováció alapjává válnak. Például az antikvitás csak szűk katonai kontextusban értelmezhető „civil bátorsága” a modern citoyen legalapvetőbb erkölcsi normájává, így az államfejlődés motorjává válik. Tágabb perspektívából azt állítja, hogy a történelem emelkedő és hanyatló periódusait az egy-egy szférából kiinduló, eleinte jelentéktelennek tűnő változások határozzák meg: e szférák „a történelem nagy süllyesztői és egyúttal bölcsei”. Ezen a ponton fennáll ugyan a remény, hogy elméleti fogódzókát nyerünk értékszférák történeti dinamikájának vizsgálatához, de egyre távolabb kerülünk a Heller által explicit módon kijelölt céltól: az egységes racionális történelmi fejlődés lehetőségének felmutatásától.

⁴ Habermas a korčulai előadás miatt vélhetően hallhatta vagy olvashatta Heller *Érték és történelem* című esszéjét vagy annak előadásváltozatát, de nem találunk rá közvetlen utalást. Habermasra azonban Korčula óta nagy benyomást tett rá Heller Ágnes, akit ebben az időszakban valószínűleg egy régi vágású, klasszikus értelemben vett történelem-filozófiai gondolkodónak tartott, saját magához hasonló kritikai szellemiséggel. Erről árulkodik legalábbis Habermas Heller halálakor megjelent nekrológja, amelyben Heller Ágnest mint olyan, a keleti blokkból érkező „klasszikus értelemben vett filozófust” búcsúztatja, amelyhez hasonlót csak a tanárai, tehát a második világháború előtt szocializálódott német professzorok világából ismer. A nekrológban kirajzolódó interpretáció előzménye Heller és Habermas 2017-es, a *Thesis Eleven* folyóiratban megjelenő kölcsönös reflexiója. Heller e lap hasábjain kritikával illeti Habermas róla szóló interpretációját, amelyben őt a termelési központú paradigma tipikus képviselőjeként jeleníti meg. Habermas válaszában jelzi, hogy korábbi kritikája inkább Márkus György korai társadalomfilozófiai elméletére vonatkozott, amely – legalábbis Habermas szerint – a történelem és a termelési folyamat fogalmára fókuszál, és még nem integrálta magába a társadalomelmélet nyelvi fordulatának eredményeit (Habermas 2019; Heller 2017; Habermas 2017).

A történelem a Marxnál megjelenő teleologikus narratívákban sem írható le: sem a természeturalás kiterjedtté válásának folyamataként, sem egymásba kapcsolódó emancipatorikus küzdelmek történeteként. A történelem Heller szerint a különböző értékstruktúrák egymásra épülésének, majd gyors összeomlásának, „degenerálódásának” a folyamata (Heller 2020b. 10).

4. A fejlődés lehetősége

Heller eredetileg felvetett kérdésére visszatérve azonban ezen a ponton megkérdezhetjük: hogyan vázolható fel az az emberiség történetét meghatározó fejlődés, különös tekintettel az „értékekre”? Heller az értékek problémáját Márkus György antropológizáló felfogásának kontextusában bontja ki: minden érték, ami hozzájárul az „emberi lényeg” sokoldalú kibontakozásához (Márkus 1966. 35).⁵ Az „értékfejlődés” lehetőségét két, szöveg szerint összefonódó, de analitikusan szétválasztható narratívából rekonstruálja. Az egyik értelemben a heterogén szférák valamelyikében keletkező javak és teljesítmények (pl. erkölcsös és/vagy szabad cselekedetek, demokratikus struktúrák, nagyszerű műalkotások) megjelenését nevezi „értékfejlődésnek”. A másik értelemben azoknak a szféráknak a differenciálódását, amelyekben e teljesítmények megszületnek és elhalnak. Az első perspektívából nehéz amellet érvelni, hogy a történelem folyamán az értékek folyamatosan kibontakoznak: a kulturális és erkölcsi felemelkedés korszakait rendszerint pangás vagy hanyatlás követi. Heller viszont úgy gondolja: a hatalmas politikai vagy kulturális teljesítmények, a nagy tettek a hanyatlás ellenére sem vesznek ki nyomtalanul az emberiség történetéből. Mindig felbukkannak az egyszer volt értékek „örzői”, akik jóvoltából az egykor letűnt értékek, hosszú történeti agónia után újra feltűnnek és a társadalmi-kulturális innováció alapjává válnak. Heller szerint tehát történeti léptékben az értékek elérése abszolút, az elvesztésük viszonylagos (Heller 2020b. 16). Érdemes észrevenni, hogy ezen a ponton az „értékvesztésről” szóló interpretáció fontos hangsúlyeltolódáson megy keresztül. Míg korábban Heller az eltérő logika szerint fejlődő értékszférák egymásra hatásával próbálta magyarázni a hanyatlást, most inkább teljesen természetes módon lejátszódó visszafejlődésről vagy értéklejtésről beszél. Ez a feszültség fokozódik, ha arra gondolunk, hogy kirajzolódik az elértéktelenedés egy harmadik útja is, melyen az emberi fejlődést gátló „nem-értékek” (*Unwerte*) „fejlődnek ki” (Heller 2020b. 11). Heller ellenében ráadásul az is felvethető, hogy nemcsak értékelkötelezett cselekvők, de a történelem embertelen szereplői is „nagy elődökhöz” nyúlnak vissza. Gondolhatunk arra,

⁵ Heller hetvenes évek eleji műveiben már a „szükségletekben gazdag ember” jelenik meg a társadalom humanizáltságának legalapvetőbb értékmérőjeként (lásd Heller 2002. 30–31; Ward 2016. 36–39).

hogy nemcsak a demokrácia hívei merítenek erőt az eltűnt athéni demokrácia példájából, de a totális diktatúrák urai is a „fejlett” besúgóhálózatot fenntartó római diktátoroktól.

Heller a másik típusú érvelés során újra „előveszi” a termelőerők fejlődéséről szóló narratívát. El szeretné viszont kerülni a történetfilozófiai redukcionizmust, ezért egyrészt úgy érvel, hogy a termelőerők fejlődése nem „lényegesebb” történés más, fontos történeti tendenciákhoz képest: szükséges, de nem elégséges feltétele az értékek kifejlődésnek. Másrészt úgy gondolja, hogy a termelőerők fejlődéséről szóló narratíva felől világíthatunk rá a társadalmi patológiák mögött megbúvó fejlődési tendenciákra. Heller történeti példák sorával mutat rá: azzal a folyamattal párhuzamosan, amelynek során a kapitalista termelés az egyént kiszakította természetadta közösségéből, egy új típusú értékhierarchia is kialakult, melynek csúcán már nem a boldogság, hanem a szabadság áll (Heller 2020b. 13). A kapitalizmus teremtette meg az alapját a határokon átívelő, személytelen mechanizmusokon nyugvó integrációnak; de ezzel vált lehetővé az is, hogy az egyes cselekvéseket az emberiség vagy a „világtörténelem” nézőpontjából értékeljük. Ugyanaz a folyamat tehát, amely a partikuláris szférák szintjén degenerálódást: szabadsághiányt, elidegenedést és elmagányosodást idézett elő, egyidejűleg egy univerzális nézőpont belsővé tételéhez vezetett. Csak akkor van lehetőség az egyén sokoldalú kibontakozására, a szabad kooperáción nyugvó társadalom megteremtésére, ha ezt a nézőpontot már magunkává tettük.

Véleményem szerint Heller a most elemzett esszében nagy utat jár be: eredetileg egy a termelőerők fejlődéséről szóló történelempéldáról indul, de végül újszerűen érvel az értékek folyamatos kibontakozásának lehetősége mellett. Eközben azonban homályban marad, hogy az össztársadalom szintjén bemutatott fejlődés végül miért lenne garanciája a múltban, a partikuláris szférákban megszületett „partikuláris értékek” megőrzésének. Inkább arról számolhatunk be, hogyan születik meg az a nézőpont, amelyből visszatekintve az egyes erkölcsös tettek vagy nagyszabású műalkotások nemcsak önértékükön mérhetők, hanem az „általános emberihez” való partikuláris felemelkedés példáiként is értelmezhetők. Heller visszaemlékezésében azt írja erről az esszéről: legfőbb erénye, hogy az érték fogalmából kiindulva „meg tudta menteni a társadalmi fejlődés gondolatát” (Heller 2009. 76–77). Én viszont úgy látom, hogy nehezen tudta összetartani a történelmi és az egyéni fejlődésről, az értékfejlődés különböző típusairól, a történelemfilozófiáról és a plurális társadalomról szóló interpretációk széttartó szálait.

Az elsőnek elemzett „Nürnberg-esszé” elemzésénél azt mutattam be, hogy ugyan felmerült benne egy a lázadás lehetőségéről szóló kritikai társadalomfilozófia megalkotásának az igénye, a morálfilozófiai probléma, különösen a „magányos moralisták” eseteinek tanulmányozása más síkra terelte Heller elemzését. Az *Érték és történelem* című esszé vizsgálatánál viszont bemutattam, hogy az alapvetően a történelmi fejlődés lehetőségéről és az értékek történeti artikulá-

lódásáról szóló gondolatmenet mellett megjelent egy önálló társadalomelméleti megközelítés. Amellett érveltem, hogy ez az elképzelés potenciálisan lehetővé teszi a társadalmi problémák újszerű vizsgálatát, amennyiben a társadalmi patológiákat és a társadalmi szférákon belüli fejlődést is értékszféra kölcsönhatásaként interpretálja: attól függően, hogy az egyik szférát szabályozó normatív elvárások és racionalitásstandardok „átvétele” bomlasztóan vagy éppen innovatív erővel hat a korábban más logika szerint működő értékszférában. Heller Ágnes a bemutatott írásában feltehetően a történelmi folyamatban létrejövő univerzális nézőponthoz kapcsolná a társadalomkritika normáit. De a különböző normatív elvárások és (ha jól értelmeztem) eltérő racionalitásstandardok szerint működő értékszféra bemutatása magában hordozza az értékek és a nézőpontok sokféleségére épülő „polifonikus” társadalomkritika lehetőségét is.

Irodalom

- Habermas, Jürgen 1994. Technika és tudomány mint „ideológia”. Herbert Marcuse 70. születésnapjára. Ford. Felkai Gábor. In Jürgen Habermas *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Atlantisz Kiadó. 11–58.
- Habermas, Jürgen 2017. Response to Agnes Heller. *Thesis Eleven*, 143/1. 15–17.
- Habermas, Jürgen 2019. Abschied von einer Philosophin. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2019. 07. 22.
- Hámori Nagy Zsuzsanna 2012. A hallgatás pápája: XII. Piusz és a második világháború. *Miles Christi Évkönyv*, 14. évf. 109–127.
- Heller, Ágnes 2017. On Habermas: Old Times. *Thesis Eleven*, 143/1. 8–14.
- Heller Ágnes 2002. Marx szükségletelmélete. In Fehér Ferenc – Heller Ágnes *Marx és a modernitás*. Budapest, Argumentum Kiadó – Lukács Archívum. 5–132.
- Heller Ágnes 2009. *Filozófiám története*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó.
- Heller Ágnes 2020a. A nürnbergi pernek nincsen vége. In Heller Ágnes *Az akarat szabadsága. Válogatás 50 év filozófiai esszéiből*. Budapest, Noran Libro Könyvkiadó. 23–37.
- Heller Ágnes 2020b. Érték és történelem. In Heller Ágnes *Az akarat szabadsága. Válogatás 50 év filozófiai esszéiből*. Budapest, Noran Libro Könyvkiadó. 7–23.
- Heller Ágnes – Kőbányai János 1998. *Bicikliző majom*. Budapest, Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó.
- Honneth, Axel 1997. A kritikai elmélet. Egy gondolati tradíció centrumától a perifériájáig. In Axel Honneth *Elismerés és megvetés*. Ford. Weiss János. Budapest, Jelenkor Kiadó. 9–46.
- Marcuse, Herbert 1990. *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Márkus György 1966. *Marxizmus és „antropológia”*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Ward, Lucy Jane 2016. *Freedom and Dissatisfaction in the Works of Agnes Heller – With and against Marx*. Lanham – Boulder – New York – London, Lexington Books.
- Weiss János 1997. Törésvonalak a kései Marcusénál. In Weiss János *A Frankfurti Iskola. Tanulmányok*. Budapest, Áron Kiadó. 151–162.



Névmutató

- Achenwall(ius), Gottfried 124, 132, 137
Acsády Ignác 179
Adamik Tamás 150, 182
Adorno, Theodor Wiesengrund 308, 314
Ady Endre 215, 226
Ahrbeck, Hans 98, 103
Ahrens, Heinrich 137
Alexander Bernát 15, 17, 39, 173, 176,
182, 255
Almási Balogh Pál 33, 35–39, 44, 80, 82,
184
Alsted, Johann Heinrich 126
Ancsel Éva 16
Anders, Günther 308, 309
Apáczai Csere János 22
Apáti Miklós 104–109, 115, 117, 127,
132
Apolló(n) 298
Aquinói Tamás 36
Arisztotelész (Aristoteles) 32, 73, 74, 78,
80, 82, 101, 127, 244
Artner Edgár 153, 184
Assmann, Jan 306
Aurelius Marcus 71, 82
- Babits Mihály 255
Bach, Johann Sebastian 233, 234
Bacon, Francis 88, 91, 96, 97, 100–102,
302
Baelius, Petrus 124
Bahtyin, Mihail 25, 285
Bajkó Mátyás 120, 126, 127, 130
Balázs Béla 255
Ballagi Géza 130
- Ballay Valér Ferdinánd 160, 182
Balog Éva 62, 67
Bán Imre 105, 115
Bangha Katalin 62, 67
Bánóczy József 39, 182, 255
Bányai István 121–123, 128, 131
Baránszky-Jób László 15, 16
Bárány Gerő 17
Barbeyrac, Jean 121, 122, 138
Barcza Imre 59, 68
Barczán Endre 263, 290
Baron, Elvina Conradina 300
Bart István 305
Bartók György 15, 17, 58, 67, 144, 182,
287
Bártzay, Daniel 129
Bayer János (Johannes Bayer[us],
Ján Bayer) 85–103
Beattie, James 75, 82
Beck András 258
Beck, Joseph (József) 149, 166, 182
Behrent, Johannes 108, 115
Beiser, Frederick C. 141, 182
Bence György 227
Benda Kálmán 119, 120, 130
Bendemann, Margarete von 216
Bendl Júlia 254, 256
Beneke, Friedrich Eduard 137
Bergson, Henri Louis 255
Bertalanffy Imre 149, 150
Bethlen Gábor 105
Bethlen Miklós 83, 104–117, 125
Bibó István 16, 305
Biedermann Károly (Carl) 147, 182

- Biemel, Walter 211
 Binét Ágnes, V. 305
 Birtsch, Günter 130
 Bishop, Paul 258
 Bisterfeld, Johann Heinrich 136
 Blair, Ann 97–99, 101, 103
 Bloch, Ernst 220, 226
 Blum, Paul Richard 209, 211
 Bocskai (Botskai) István 125
 Bocsor Péter 257
 Bodini, Joan 137
 Bodnár (M.) István 82
 Boecler, Johann Heinrich 132
 Boëthius de Dacia (Boëthius Dacus) 35,
 39, 40, 44 → Erdélyi Bojót
 Bogdanov Edit 165, 166, 168, 182, 242,
 256, 258
 Bois-Reymond, Emil du 152
 Bolvári-Takács Gábor 121, 130
 Bolzano, Bernard 161, 162, 169, 183,
 186, 187
 Boros Gábor 44, 107, 116
 Borovszky Samu 152, 183
 Bosanquet, Bernard 212
 Bourne, Randolph 306
 Böhling, Frank 117
 Böhm Károly 13, 15, 19, 22, 33, 41, 42,
 45, 144–146, 153, 158, 182, 183,
 191–198, 201–206, 208, 210–212, 228
 Böhm Vilmos 14
 Börzsönyi József 128, 130
 Brandenstein Béla 14, 16, 228
 Braubach, Wilhelm 172
 Braun Soma 14
 Brentano, Franz 146, 161, 183, 187
 Broadie, Alexander 121, 130
 Brooke, Christopher 78, 83
 Brooks, Van Wycks 306
 Brucker, Johann Jakob (Iacob) 37, 44, 99,
 100, 103
 Brunner Ákos 82
 Buday Júlia, M. 60
 Budde(us), Johann Franz (Joh. Franc.)
 124, 132, 137, 138
 Buffier, Claude 74, 75, 83
 Burghardt, Leo 149, 183
 Burlamaqui (Bürlamacki), Jean-Jacques
 124
 Buzinkai Mihály 121
 Buzinkay Géza 163, 183
 Bürlamacki 124 → Burlamaqui, Jean-
 Jacques
 Canz(ius), Israel Gottlieb 124
 Caplan, Harry 150, 183
 Carneades 117, 125
 Carr, Craig L. 112, 116
 Charron, Pierre 72
 Cicero, Marcus Tullius 71, 77, 124, 140,
 150, 154, 159, 167, 183, 184
 Coccejus, Heinrich 124, 132, 133, 138
 Coccejus, Samuel (L. B. de) 124, 133
 Comenius, Iohannes (Johannes) Amos
 (Jan Amos Komenský) 88, 90, 91,
 94–101, 103, 118
 Concha Gyöző 14
 Court, de la (testvérek) 115, 117
 Court, Johan de la 117
 Court, Pieter de la 117
 Crell, Iohannes 134
 Cunae, Petrus 139
 Czabán Izsák 85, 86
 Czvittinger Dávid 80, 82, 83
 Čaplovič, Ján 86
 Červenka, Jaromír 88, 90, 95
 Csató Pál 24, 28
 Csécsi János. ifj. 119, 121
 Csontváry Kosztka Tivadar 233, 234, 240
 da Vinci, Leonardo 303
 Dahm, Helmut 17, 19
 Dann, Otto 131
 Darabos Pál 296, 297, 305
 Darwin, Charles 148, 149, 183, 195, 301
 Demeter Tamás 10, 19
 Denifle, Heinrich Seuse 40, 44
 Derrida, Jacques 192
 Descartes, René (Renatus Des Cartes,
 Des-Cartes) 98, 104–107, 109, 110,
 115–117, 119, 194–196, 230, 239
 Dienes Dénes 118, 122, 130
 Diénes Sámuel 134
 Dienes Valéria 255
 Dilthey, Wilhelm 192, 213, 227

- Diogenész, Szinópei 37
 Dobrovits Aladár 296
 Doctor Romanus 176, 177, 182 →
 Winkler József
 Doodley, Mark 303
 Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 295
 Döbrentei Gábor 38, 44
 Dresch, L. von 138
- Eatherly, Claude 308
 Eggers, C. U. D 138
 Egyed Péter 42
 Eiden-Offe, Patrick 225, 226
 Emerson, Ralph Waldo 301, 303
 Endreffy Zoltán 211
 Enyvári Jenő 59
 Eörsi István 219, 221, 223, 226, 248, 256
 Eötvös József 18
 Epiktétosz 72
 Ercsey, Dániel 28
 Erdélyi Bojót (Boëthius de Dacia;
 Boëthius Dacus) 33–35, 39, 41, 45
 Erdélyi Ilona, T. 44, 103
 Erdélyi János 18, 21, 22, 24, 28, 33–36,
 38–42, 44, 103
 Ernst, Paul 215
 Ervin Gábor 14
 Euklidész 75
- Feder, Johann Georg Heinrich 124
 Fehér Ferenc 15, 16, 256, 317
 Fehér M. István 19, 228, 249, 256
 Fekete Éva 226, 248, 256
 Fekete Gézáné 183
 Felber, Stanislav 85, 88–90, 95, 100, 103
 Felkai Gábor 317
 Felken, Detlef 304, 305
 Felméri Lajos 170–175, 183, 186
 Fenyvesi Miklós 296, 305
 Ferenczi Szabolcs 62, 67
 Ferrari Zsigmond (Sigismvndvs
 Ferrarivs) 34, 35, 39–41, 44
 Feuerbach, Ludwig 248
 Feyerabend, Paul 195, 211
 Fichte, Johan Gottlieb 124, 134, 138,
 200, 211
 Finály Henrik 150
 Fink, Eugen 184
- Fischer, Kuno 152
 Flaisz Endre 62, 67
 Fleissner, Peter 257
 Fogarasi Béla 14
 Fontana, Riccardo 310
 Foucault, Michel 26, 30
 Földényi F. László 215, 226
 Franciscy Lajos 178, 183
 Frank, Manfred 196, 201, 211
 Frank, Waldo 306
 Fraunstädt (Frauenstaedt), Julius 147, 183
 Frege, Gottlob 192, 204, 211
 Freud, Sigmund 195, 197, 199, 293, 294,
 302, 305
 Fried István 257
 Fries, Jakob Friedrich 18
 Fring, Manfred 237, 256
 Füzi László 297, 305
- Gabriel, Gottfried 192, 211
 Gadamer, Hans-Georg 192, 239
 Galilei, Galileo 195
 Gallus Sándor 296
 Gángó Gábor 118–139
 Garami Ernő 13, 14
 Garamszegi Lubrich Ágost 171, 172, 183
 Gáspár Ilona 60
 Gataker(us), Thomas 72
 Gebei Sándor 106, 116
 Geddes, Patrick 301, 303
 Gehlen, Arnold 237
 Gellera, Giovanni 121, 130
 Genette, Gérard 25
 George, Stefan 214, 226, 297
 Gerlóczy Gedeon 233
 Gernstein, Kurt 310, 311
 Gibson, William Ralph Boyce 169, 183
 Giddens, Anthony 253, 256
 Gilbert, William 101
 Ginev, Dimitri 253, 256
 Gonzáles, Ana Marta 117
 Gortvay János 121
 Graser, Johann Baptist 172
 Graswinckel, Theodor I. F. 136
 Green, Michael S. 192, 211, 283, 290
 Gregoric, Pavel 74, 83
 Greguss Mihály 25
 Greith, Carl Johann 159, 160, 183

- Grotius, Hugo (Guilielmus) 104, 105, 111, 116, 121, 122, 124–126, 128, 131–136, 138
 Grunert, Frank 118, 130
 Guba Ágoston 85–103, 129
 Gulkai Márta 61, 62, 67
 Gulyás Pál 296
- Gyárfás Elemér 115
 Györfffy Miklós 306
 Gyulai Pál 296
- Haakonssen, Knud 112, 116, 118, 130
 Habermas, Jürgen 200, 307, 313, 314, 317
 Hajnal István 238
 Halasy-Nagy József 14
 Haller, Rudolf 257
 Hammerstein, Notker 118, 130
 Hámori Nagy Zsuzsanna 310, 317
 Hamvas Béla 14–16, 294–299, 301, 303–306
 Hanák Tibor 9–13, 16–19, 21, 30
 Handerla Ferenc (Franciscus) 37, 44, 72, 83
 Hardy, Cynthia 28, 29, 31
 Hartmann, Eduard von 199
 Hauser Arnold 16
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 24, 36, 39, 182, 248, 312
 Hegyi Béla 222, 223, 226
 Heidegger, Martin 66, 183, 192, 199, 204, 205, 208, 212, 230, 237, 244, 256–258
 Heineccius, Johann Gottlieb 122, 123, 131–134, 136
 Heinrich Gusztáv 147, 154, 155, 183
 Hektór 222
 Hell Judit 9, 11, 19, 30, 184, 226
 Heller Ágnes 219–223, 226, 255–257, 307–317
 Henniges (Hennings), Heinrich 131
 Henrich, Dieter 191, 196, 201
 Hermann Egyed 184
 Hermann István 16
 Hérodotosz 300
 Hetényi János 38
 Hévízi Ottó 220, 226, 238
 Hobbes, Thomas 105, 113, 116, 117, 122, 132
- Hochstetter, Andreas Adam 134
 Hochut, Rolf 308–311
 Hódosy Annamária 257
 Hoffmann Zsuzsanna 167, 184
 Hofman, Daniel 98
 Hol(l)mann, Samuel Christian 124, 129, 133
 Honneth, Axel 197, 199, 211, 313, 317
 Horatius, Quintus, Flaccus 77
 Horkay László 22, 30, 44, 103
 Horkheimer, Max 308, 314
 Hort Dezső 14
 Horvát István 37, 38
 Horváth Barna 16
 Horváth Cyrill 33, 41, 45, 147, 184, 186
 Horváth János 86
 Horváth Keresztély János 43
 Horváth Sándor 16
 Horváth Szilvia 31
 Höpfners, Lud. Jul. Fred. 138
 Hőrcsik Richárd 120, 130
 Hörk József 103
 Hudi József 118, 130
 Hufeland, Gottlieb 124, 136, 138
 Hume, David 233
 Hunter, Ian 115–117
 Husserl, Edmund 161, 162, 168, 169, 184, 192, 194–196, 204–207, 210–212, 215, 230, 236, 242, 245, 258
 Hutcheson, Francis 71, 72, 77, 78, 81, 83
- Ignatow, Assen 17, 19
- J. Szabó Piroska 296, 305 → Szabó Piroska, J.
 Jacob (Jakob), Johann 122, 124
 Jakab András 67
 Jakob, Ludwig Heinrich von 43
 Jankovich Miklós 34
 Jappe, Anselm 208
 Jaspers, Karl 295, 296, 306
 Jeanne d'Arc 222, 223
 Johnston, G. A. 82
 Joó Tibor 13, 16, 23, 31, 62, 67
 Józsa Péter 317
 Juvenalis, Decimus Junius 77
 Jünger, Ernst 295

- Kállay Ferenc 38
 Kant, Immanuel 22, 30, 43, 45, 66, 67,
 117, 124, 126, 128, 137–139, 177,
 182, 194, 233, 237, 284
 Karácsony Sándor 11, 17, 259–292
 Karádi Éva 226
 Kardos András 226, 227
 Kármán Mór (Plagiosippus) 142–144,
 147, 150, 153–156, 158, 163, 166,
 168, 170, 174–176, 178–180, 182, 185
 Kassner, Rudolf 214, 226, 254, 255
 Kazinczy Ferenc (Franciscus) 120, 122,
 129
 Kazinczy, Dionysius 129
 Keats, John 298
 Keckermann, Bartholomäus 126
 Kékszakállú Herceg 255
 Kelecsényi János 253–257
 Kemény János 116
 Kenedi Géza (Quintus) 180
 Kenyeres Zoltán 215, 226
 Kerényi Károly 296–299, 305
 Kernstok Károly 215
 Kibédi-Varga Sándor 14, 15
 Kierkegaard, Søren Aabye 255, 257, 295,
 306
 Kinzel, Katherina 192, 211
 Kiss János 13, 14, 184
 Kiszlingstein Sándor 59, 67
 Klages, Ludwig 231, 233, 237, 257, 258
 Klamarik János 167, 169, 184
 Klippel, Diethelm 118, 130, 131
 Kolakowski, Leszek 248, 257
 Kolnai Aurél 16
 Komenský, Jan Amos 96 → Comenius,
 Johannes (Johannes) Amos
 Komjáthy Jenő 253
 Kondákor Szabolcs 129
 Kopernikusz, Nikolausz 195
 Kornis Gyula 14, 16
 Kovács Gábor 293–306
 Kováts László 59
 Kozocsa Sándor 59, 67
 Kóbányai János 222, 226, 307, 317
 Kődöböcz József 118–120, 130
 Kőműves Kelemenné 255
 Kőszegi Lajos 295, 305
 Kövendi Dénes 260, 276, 296
 Kövy Sándor (Alexander) 121, 126
 Krieg, Gustav A. 106, 116, 136
 Krug, Wilhelm Traugott 135, 136
 Krüger, Hans-Peter 237, 257
 Kulcsár-Szabó Zoltán 232, 257
 Kulpis, Johann Georg von 108, 116, 131,
 138
 Kun Béla 13, 14
 Kunfi Zsigmond 14
 Kunszt György 305
 Kurucz Ágnes 77
 Kurz, Robert 208
 Kusch, Martin 162, 184
 Lackó Miklós 296, 305
 Lácza, Szabó Josephus 126
 Laczkó Sándor 57–68, 305
 Laelius, Caius 155, 183
 Lajos (Nagy), magyar király 34, 41
 Lánczy Gyula 152, 184
 Lange, Friedrich Albert 192, 212
 Langius 79
 Laskai János 72, 73, 78–81, 83, 84
 Lawrence, Thomas B. 28, 29, 31
 Le Grand, Antoine 106–108, 116
 Lechleitner, G. J. 138
 Léh István 184
 Leibniz (Leibnitzius), Gottfried Wilhelm
 117, 124
 Lemos, Noah 76, 83
 Lendvai István 296
 Lendvai (L.) Ferenc 9, 11–15, 17–19, 22,
 30 141, 184, 223, 226, 276, 279, 291
 Lengyel András 295, 306
 Lenin, Vlagyimir Iljics Uljanov 246, 253
 Leó, XIII. (pápa) 177, 184
 Lichtenberg, Bernhardt 310, 311
 Linczéni Adorján 305
 Linder György 163
 Lipsius, Justus 72, 78–83
 Lorántffy Zsuzsanna 118, 119
 Lotze, Rudolf Hermann 192, 201, 204,
 205, 210–212
 Löwith, Karl 248, 257
 Lubrich Ágost 170–172, 175, 176, 183
 Lukács György 14, 16, 48, 66, 213–231,
 241, 244–257, 317

- M. Buday Júlia 60 → Buday Júlia, M.
 M. Zemplén Jolán → Zemplén Jolán, M.
 Mácha, Karel 18, 19
 Mack, Jacob 300
 Mack, Lewis Charles 300
 Madzsar József 14
 Makkai Sándor 17
 Mándy Sámuel 122, 128
 Mann, Thomas 304, 306
 Mannheim Károly 14, 16
 Marcuse, Herbert 307–309, 312, 317
 Marder, Michael 194, 212
 Margó Tivadar 148, 149, 183, 184
 Marjai Éva 298, 306
 Márkus György 214, 216, 224, 227, 256,
 314, 315, 317
 Marosán Bence 242, 258
 Martini, Karl (Carl) Anton 124, 127, 134,
 135, 138
 Marx, Karl 48, 242, 244, 247–251, 257,
 258, 312, 315, 317
 Mátrai László 14, 86, 103
 Mautner, Thomas 106, 107, 116
 Medve Gábor 222
 Medveczky Frigyes 14, 15, 255
 Melle, Ullrich 184
 Melville, Hermann 303
 Merleau-Ponty, Maurice 192
 Mester Béla 27, 31–45, 62, 67, 71, 83,
 129, 174, 184, 186, 227, 258, 295, 306
 Mesterházi Miklós 211, 226, 227
 Mészáros András 9–13, 18–31, 86, 88,
 103, 141, 161, 184, 291
 Meyer, Georg Friedrich 138
 Meyer, Jürgen Bona 152
 Mezei Balázs 211
 Michaelis, Christian Friedrich 134, 138
 Mill, John Stuart 184
 Miller, Donald 301, 302, 306
 Milotai (Milotay) József 121, 135
 Misch, Georg 211
 Mitrovics Gyula 21, 31
 Mnemosyne 298
 Módos Magdolna 226
 Moller, Daniel Wilhelm 73, 77, 80–83
 Molnár Erik 14
 Montaigne, Michel de 304
 Moór Gyula 17
 Morris, William 303
 Morscher, Edgar 161, 184
 Mulsow, Martin 130, 212
 Mumford, John 300
 Mumford, Lewis 299–306
 Muraközy Gyula 77
 Müller-Luckner, Elisabeth 118, 130, 131
 Müllner András 257
 Naess, Arne 208
 Nagy Géza 130
 Natorp, Paul 169
 Nelson Blake, Casey 303, 306
 Németh László 13, 14, 291, 294–306
 Némethi Jakab 40, 41
 Nietzsche, Friedrich 66, 67, 192, 199,
 201, 211, 212, 295, 303, 304, 306
 Noszlopi László 16, 17
 Nyíri (Nyiri, Nyiry) István (Stephanus)
 25, 121, 126–129
 Nyíri Kristóf 230, 237, 238, 243, 257
 Nyíri Tamás 16
 Oestreich, Gerhard 82, 83
 Ong, Walter J. 238
 Osvát Ernő 297
 Ottlik Géza 222
 Paine, Thomas 135
 Paksi Dániel 258
 Palágyi Menyhért (Melchior) (Silberstein
 Salam[on]) 14, 15, 164–170, 182–186,
 228–258
 Pálotz, Georgius Horváth de 129
 Panaitiosz 71
 Patyi Gábor 161, 185
 Pauer Imre 15, 140–185
 Pauler Ákos 14, 16, 228, 230, 255
 Pázmány Péter 151
 Peckhaus, Volker 162, 185
 Pelle József 60, 61, 68
 Percz László 9–22, 27, 30, 31, 42, 141,
 144, 147, 174, 184, 185, 223, 226, 256
 Pereginy Elek 171, 172, 185
 Pereira, Benito 98
 Pestel, Friedrich Wilhelm 134, 138
 Petrik Géza 59, 67, 68

- Pettit, Philip 105, 116
 Philippus, Lucius Marcius 150
 Phillips, Nelson 28, 29, 31
 Pielemeier, Ines 118, 131
 Pikler Gyula 14, 16, 143, 144, 170, 186
 Pintér Éva 61
 Piusz, XII. (pápa) 310, 317
 Placette, Jean la 139
 Plagiosippus 142–144, 147, 150,
 153–156, 158, 163, 166, 168, 170,
 174–176, 178–180, 182, 185 →
 Kármán Mór
 Platón 73, 83, 101, 204, 244
 Plessner, Helmuth 237
 Pogány József 14
 Poirer Pierre 105–107, 109, 116
 Polányi Mihály 16
 Pomponazzi, Pietro 98
 Pongrácz Mihály 86
 Popkin, Richard 72, 83
 Popper Leó 214
 Popper, Sir Karl Raimund 230, 249
 Pósaaházi János 33, 41, 119, 121
 Pöggeler, Otto 237, 258
 Pörschke, Carl Ludvig 138
 Příhonský, František 183
 Prohászka Lajos 16, 296
 Puffendor(ius), Samuel 105–117, 122,
 124, 128, 132–139
 Püthagorasz 101

 Quevedo, Francisco 72
 Quintus 180 → Kenedi Géza

 Radestock, Paul 165, 185
 Rákóczi Ferenc, II. 119, 125
 Rákóczi György, I. 118
 Ravasz László 17
 Reck, Erich H. 211
 Recknagel, Dominik 118, 130
 Reid, Thomas 76, 83
 Révai Gábor 227
 Révai József 14, 224
 Révész Géza 162, 185
 Reviczky Gyula 253
 Rickert, Heinrich 192, 206
 Riedl Frigyes 159–162
 Riedl Szende 161, 185

 Rohonyi Zoltán 232, 258
 Rohrer Antal 149, 185
 Rois (Royz), Fran. Xav. 137
 Román János 120, 126, 131
 Rorty, Richard 10, 19
 Rosenfeld, Sophia 75, 83
 Rother (Rothar), Johann Heinrich 132,
 139
 Rotteck, Carl 135, 139
 Rousseau, Jean-Jacques 83, 125, 135
 Rozgonyi József (Josephus Rozgony) 37,
 44, 121, 124–129
 Röder, Karl D. A. 139
 Rudas László 14, 224
 Ruskin, John 303

 Sajó Géza 35, 44, 45
 Salaquarda, Jörg 192, 212
 Sandersoni, Robert 139
 Sándor Klára 259–292
 Sándor Pál 10–13, 19, 23, 31
 Sárkány Dávid 119, 121–123, 128
 Sartre, Jean-Paul 192
 Saussure, Ferdinand de 197, 285, 289
 Savonarola, Girolamo 222, 223
 Scheler, Max 237, 256, 258
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 36,
 217, 227, 247
 Schleicher, James 301
 Schlettwein, Johann August 136
 Schmal Dániel 107, 117
 Schmalz, Theodor 139
 Schmitt Jenő Henrik 14–16
 Schmitt, Carl 208
 Schnädelbach, Herbert 200, 212
 Schofield, Malcolm 82, 83
 Schopenhauer, Arthur 147, 185, 295
 Schott, Christian Friedrich 139
 Schröder, Jan 118, 131
 Schütz Antal 16
 Schvarcz Gyula 155
 Schwegler, Albert 21, 31
 Scioppius, Caspar 72
 Sebesztha Károly 173, 174, 186
 Seidler Irma 255, 256
 Seidler, Michael J. 112, 116, 117
 Selden, John 132, 133, 139
 Sellars, John 72, 83

- Seneca, Lucius Annaeus 71, 72, 77, 78, 80, 81
 Senensis, Antonius (Lusitanus) 40, 45
 Serdült Benke Éva 167, 168, 186
 Shaftesbury, Lord 71, 72, 77, 81, 83
 Sharrock, Robert 133, 139
 Shaw, George Bernard 301
 Siger de Brabant (Sigerius de Brabantia) 44
 Silberstein Salam(on) 167 → Palágyi Menyhért (Melchior)
 Simmel, Georg 192
 Simon József 41, 83, 104–117
 Simonovits Anna 168, 186
 Sinkó Ervin 225, 227
 Sinkó Ferenc 165, 186
 Slicher, Jean a W.139
 Smoczyński, Rafał 186, 227
 Smrcz Ádám 71–84
 Sneller, Rico 228, 231, 233, 258
 Solt Hugó 168, 186
 Somló Bódog 17
 Soto-Bruna, María Jesús 115, 117
 Spengler, Oswald 303–306
 Spir, Afrikan 192, 211
 Stahl, Friedrich Julius 139
 Staiti, Andrea 191, 192, 212
 Stamm, Marcello 212
 Steiger Kornél 82
 Stephan, Heinrich 136, 139
 Stewart, Dugald 76, 84
 Stiening, Gideon 130
 Surányi László 211
- Szabados Bettina 213–227, 238
 Szabó Dezső 13
 Szabó Ervin 14, 16
 Szabó Imre 186
 Szabó Miklós 185
 Szabó Pál 186
 Szabó Piroska, J. 305
 Szalai László 104
 Szántó F. István 296, 306
 Szapáry Gyula 163
 Szathmári Paksi Pál 121–123
 Szegedy-Maszák Mihály 297, 306
 Székely László 166, 182, 228–258
 Szelényi Ödön (Edmund) 21, 31
- Szemere, Albertus 129
 Szentesi János 121–124, 128
 Szentgyörgyi (SzGyörgyi) István 121, 123, 124, 126, 129, 132
 Szentimrei Mihály 120, 131
 Szentpétery Imre 152, 171, 186
 Szerb Antal 296
 Szeremley Gábor 121
 Sziklai László 226
 Szilasi Vilmos 16, 228
 Szimonidesz Lajos 14
 Szinnyi József 59, 68, 255
 Szókratész 73, 222
 Szolón 38, 39
 Szombathy János 121, 123
 Szontagh Gusztáv 22, 24, 27, 28
 Szögi László 152, 153, 176, 185, 186
 Szücs László Gergely 307–317
- T. Erdélyi Ilona 44, 103 → Erdélyi Ilona, T.
 Tacitus, Publius Cornelius 72, 78
 Takács Béla 120, 131
 Tandori Dezső 226
 Tankó Béla 16, 17
 Tarnóc Márton 79, 83, 84
 Taubes, Jacob 248, 258
 Tavaszy Sándor 14, 16, 17
 Taylor, Charles 195, 196, 212
 Telemann, Georg Philipp 233, 234
 Tengelyi László 201
 Theaitétosz 73, 83
 Thiel Katalin 296, 306
 Thomasius, Christian 119, 124
 Thoreau, Henry David 301
 Thököly Imre 125
 Timár Árpád 226, 254, 256
 Tittels, Gotl. Aug. 139
 Toldy Ferenc 34, 38, 40, 45
 Tonk Márton 42
 Tóth Zsombor 104, 117
 Tóth-Pápai Mihály 121
 Tőkei Ferenc 16
 Trikál József 16
 Tuck, Richard 104, 117
 Tugendhat, Ernst 200, 212
 Turnóczy Gabriella 211
 Twain, Mark 303

- Ueberweg, Friedrich 43, 147, 186
 Ugrai János 122, 130
 Ulber, Georg 159, 160, 183
 Ullmann Tamás 199, 200, 212
 Ulrich, Johann August Heinrich 124
 Ungvári Zrínyi Imre 42, 45, 191–212
 Uphues, Goswin 168, 186
- V. Binét Ágnes 305 → Binét Ágnes, V.
 V. Windisch Éva 116 → Windisch Éva, V.
 Vagnetti, Michele 205, 212
 Vair, Guillaume du 72
 Vajda Mihály 215, 216, 218, 225, 227,
 248, 253, 256, 258
 Varga Béla 16
 Varga Péter András 41, 45, 140–187, 191,
 211, 212, 230, 236, 238, 243, 258
 Varjas Sándor 14
 Várkonyi Dezső Hildebrand 14
 Vay József 127
 Vecsey Zoltán 199, 212
 Veress Károly 46–56
 Vikár György 305
 Vitriarius, Johann Jacob 122
 Vitriarius, Philipp Reinhard 122, 132
 Voetius, Gisbertus 126
 Vollhardt, Friedrich 130
 Volpi, Franco 199, 212
 Voltaire (François-Marie Arouet) 300
- Waczulik Margit 86, 103
 Waibel, Violetta L. 42, 43, 45
 Ward, Lucy Jane 315, 317
- Weber, Max 313
 Weiss János 211, 212, 309, 317
 Wells, Herbert George 301
 Wendt, Johann Amadeus 85, 139
 Wenzel Gusztáv 32, 45
 Werenkus, Thaddeus 136
 Weststeijn, Arthur 115, 117
 Willoweit, Dietmar 130
 Windelband, Wilhelm (Vilmos) 192, 202,
 204–206, 210–212
 Windisch Éva, V. 116
 Winkler József (Doctor Romanus) 176,
 177, 182
 Winter, Eduard 161, 186, 187
 Wittgenstein, Ludwig 197, 199, 211, 230,
 237, 238, 242, 244, 257, 285, 288
 Wolff (Wolfius) Christian 122, 123, 127,
 133, 134, 136, 233, 236, 237, 247
 Wöller, Sabine 118, 130
 Wundt, Wilhelm 140, 144–146, 1153,
 156–159, 166, 179, 187, 283, 285, 288
- Zalai Béla 15, 228, 230, 238
 Zanta, Léontine 72, 84
 Zeller, Eduard 152
 Zemplén Jolán, M. 85, 86, 88, 94, 103
 Ziegler, Caspar 131, 139
 Ziegler, Leopold 213, 227
 Zimmermann, Johann August 161
 Zimmermann, Robert 160–162, 184–187
 Zoltai Dénes 227
 Zovko, Jure 43
 Zuh Deodáth 184, 192, 211, 212, 258



Summaries

THE TEACHING OF NATURAL LAW AT THE REFORMED PROTESTANT COLLEGE IN SÁROSPATAK

GÁBOR GÁNGÓ

Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy

Our survey, based on extended archives and library research, intends to show the rich variety of natural law reception in the Reformed Protestant College in Sárospatak. Teaching of natural law in Protestant educational institutions extended from the mid-eighteenth to the mid-nineteenth century in Hungary, while it was confined to the last decades of the eighteenth century in Transylvania. The tradition from Grotius to Wolff was present at every Protestant school having an academic class of philosophy. In Sárospatak, the instruction of natural law continued in the early nineteenth century as *Vernunftrecht* and political science based on German authors.

Natural law was conceived as an applied social science within the philosophical curriculum. Within this broad framework, each institution had its own profile, teaching tradition, and pedagogical method. In Sárospatak it interfered with moral philosophy and even moral theology. The instruction was rather systematic, while in Debrecen it had a doxographical character.

Within the time frame of about a century, natural law fulfilled changing functions in terms of its social contexts. In the 1760s to the 1780s, Hugo Grotius arrived at Sárospatak with an asynchrony of one and a half centuries. The asynchrony was one century in Samuel Pufendorf's case and a half of a century in Christian Wolff's and Johann Gottlieb Heineccius's case. In the last decades of the ancient regime in France, in the context of a society of estates, natural law was for individual liberty and social equality as far as it provided arguments for social emancipation based on written law and contracts concerning private law as well as the legal conditions of Protestant denominations. After the French revolution, the same efforts to achieve individual and confessional emancipation within the existing political framework gave the natural law a conservative character. In Sárospatak, the conservative function of natural law came to the foreground after the 1789 French Revolution.

The most significant professor of philosophy in Sárospatak was József Rozgonyi (1756–1823) who accomplished a shift in the instruction of natural law as far as he taught it as an academic discipline that had its history, foundations,

and critically provable principles and tenets rather than an applied social theory. In a word, as a philosophical knowledge rather than a practical knowledge of social life. Rozgonyi had a broad and up-to-date knowledge of natural law writers from Grotius, Pufendorf and Christian Thomasius to Heinrich and Samuel Cocceji, Holmann, Feder, Johann August Heinrich Ulrich, Achenwall, and Burlamaqui to Kant, Jacob, Fichte, and Hufeland.

HUNGARIAN TORSO OF PHILOSOPHY
AN APPROACH TO THE ECLECTIC NATURAL PHILOSOPHICAL
SYSTEM OF JOHANNES BAYER

ÁGOSTON GUBA

Research Centre for the Humanities, Moravcsik Gyula Institute

Johannes Bayer (1630–1674, Slovak: Ján Bayer, Hungarian: Bayer János, German: Johann Bayer) was an interesting figure in the intellectual history of the early modern Upper-Hungary. Having earned a magister degree from University of Wittenberg, Bayer returned to the College of Eperjes/Prešov, where he became the new rector. During his short time as the head of the College (1662–1664), Bayer proved to be not only an agile organiser but also a prolific author. He published two lengthy philosophical works in Kassa/Košice: the *Ostium vel atrium naturae* (*The mouth or atrium of Nature; Ostium* in short) in 1662 and the *Filum labyrinthi vel cynosura seu lux mentium universalis* (*Thread of the Labyrinth or Cynosure or the Universal Light of Minds, Lux mentium* in short) in 1663. In the first part of my paper, my aim is twofold. First, I show that the chronological order of the publications is misleading because the *Lux mentium* was undoubtedly written earlier than the *Ostium*. While, to my best knowledge, this assumption is known in the Slovakian scholarly literature, it is not known in the Hungarian one. I wish to present the arguments in favour of this “reverse chronology” in a more detailed way. What follows from their correct order most importantly is that the *Lux mentium* and the *Ostium* are not independent from each other but are parts of a larger-scale philosophical project. Second, on the basis of various passages from both treatises, I argue that Bayer, with an even more ambitious plan of elaborating an entire natural philosophy in mind, intended to continue his *Ostium* with other volumes that had specifically planned titles. In the second part of my paper, I clarify the relationship of Bayer’s philosophical project to those that had the greatest influence on his works, namely Bacon’s *Novum organum* and Comenius’ *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*. In his *Ostium*, Bayer accepts the *Synopsis*’ physical framework and explicates the ultimate material constitution of the world (this is the Comenian triad of *materia*, *spiritus* and *lux*). In addition, although Bacon’s ideas play a central role in the *Lux mentium*, Bayer accepts Comenius’ approach to natural philosophy, according to which the Bible must be regarded as a proper source of scientific research. At that point Bacon’s and Comenius’ methods are in obvious contradiction, but we can see that Bayer tries to reconcile them. Following the requirements of the *Novum organum*, the *Lux mentium* describes in more detail how a scientific topic should be explained through notions, axioms and problems. Bayer, avoiding the commentary style of Comenius, uses his own method of presenting the three principles of Moses through concepts and axioms.

THE TEMPTATION OF TRESPASSING
THE ROLE-MODELS OF INTELLECTUALS OF CULTURAL CRITICISM
IN THE INTERWAR ERA

GÁBOR KOVÁCS

Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy

The topic of this paper is interpreted in the context of cultural criticism. Cultural criticism as a cultural phenomenon emerged in the end of the 19th century. It was the consequence of the modernity-crisis in which the actual pattern of modernity was questioned by the contemporaries. This crisis included the cultural, economic and political aspects of the 19th century: progressivist worldview, unfettered capitalism and modern political democracy. It meant a strong opposition against Enlightenment: cultural criticism refused the alienated existence of modern world. It was the intellectuals who gave an intellectual articulation of this, borrowing Freud's famous term, *Unbehagen*, i.e. the malaise and resentment felt by them. One of the main targets of their attack was the academic institutions of modern science. Their intellectual socialisation took place in universities but they refused the professionalization of modern science resulting in the figure of expert who knows more and more about less and less segment of reality. It resulted, according to their interpretation, at the compartmentalisation of human knowledge. This attitude was associated with the refusal of the Cartesian objectivity as a typical modern scientific ideal. They offered a new approach: it was an existential attitude to reality. Human being, according to them, is not a detached outsider to inner and outer reality: The Cartesian opposition of the thinking ego and his/her surroundings is false. We are in an existential relation with the investigated phenomena; this conviction led to the idea of existentially engaged new science. The main consequence of this conception was the idea of the trespass of borders. They strove for a synthesis of the fields of art and sciences. This involved a new intellectual role model: it was the artist-scientist who wanted to know whole reality and refused the position of expert enclosed in a small segment of reality. The paper gives a comparative analysis of this intellectual type of cultural criticism: it is in the framework of three case studies about the Hungarian Béla Hamvas and László Németh and the American Lewis Mumford. It is important to emphasize: this endeavour resulted in preference of essay; this genre seemed to be them as a relevant expression of their attitude.

PHILOBIBL – DATABASE OF THE LITERATURE ON PHILOSOPHY
PUBLISHED IN HUNGARIAN

SÁNDOR LACZKÓ

University of Szeged, Klebelsberg Library, Faculty of Humanities
and Social Sciences;

University of Szeged, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Department of Philosophy

The study was written with reference to the event that in the autumn of 2021 a renewed PHILOBIBL became available for the public. For a long time, the elaboration of Hungarian language publications on philosophy has been a disregarded research field. Although partial success had been achieved in making up bibliographies for certain periods or life-works, but a real break-through did not take place until the millennium. The first version of the *Database* set as a goal to wholly elaborate the philosophical publications written in Hungarian beginning with 1881. Due to financial reasons, that was only partially fulfilled. However, even facing such difficulties, by the end of 2009 about 40,000 entries were included.

<http://bodza.bibl.u-szeged.hu:9802/human/philobibl>

In the decade following 2009, when the duration of the OTKA-program supporting the project came to an end, the building of the database was left unaccomplished, hardly any updates were made, its public platform became technically outdated. Nevertheless, in the autumn of 2021 in the University of Szeged, Klebelsberg Library a technically and substantively renewed *Database* was completed under the name of PHILOBIBL, available to the public.

<http://philobibl.bibl.u-szeged.hu/>

A more exact data structure has been established, as well as an extension with new items. At present, the *Database* includes the bibliographic data of about 45,000 entries. It enables complex searching, as well as the efficient usage of relevant information provided by the results list. Thus, it could contribute to the research methodology of philosophical studies and history of philosophy. On the other hand, the *Database* is not entirely completed yet. Files from the past ten years are to be refilled, just like the retrospective incompletions after 1881. The subject heading system also needs to be expanded in order to obtain precise searching results – a total of approximately 60,000 bibliography items are to be taken into account. Moreover – and this is what the real innovation of the *Database* is –, providing online access for text searches whenever it is possible is also one of the main goals, as this is the way to operate a full service literature data bank.

HOW CAN BE CONSTRUCTED PHILOSOPHICAL ŒUVRES AND NATIONAL HISTORIES OF PHILOSOPHY?

BÉLA MESTER

Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy

An old, eternal question of all the historical studies is that how the narrative of a scholar work can constitute its own object. In the case of the historiography of philosophy, the exploration of the facts of the history of philosophy (mainly printed texts and manuscripts) cannot wholly independent from their interpretation; and the interpretation is connected with the setting of the explored data into the frame of a narrative. Historical studies regarded as evident that the end of the historical studies is the formation of a comprehensive and continuous narrative; controversies focussed on the question of the *agent* of the narrative. The question that we talking about the history of *what* and *whom*, does not touch the *history* of philosophy, only; it can create an *ideal* of philosophy what is a model for the *contemporary* philosophers. Consciously, or unconsciously, every philosopher tries to formulate his or her thought in a form that it will have a good position in a would-be history of philosophy, imagined by them. In the following, it will be offered several examples of the role-patterns based on the narratives of the historiography of the Hungarian philosophy. At first it will be discussed several cases of the historical creation of the philosophical systems and Œuvres in the national narrative to fulfil the need of a representative philosopher in every important epoch and in every relevant trend of the Western thought, exemplified by the fictive figure of Boëthius de Dacia *as a Hungarian author*; and the influence of the requirement of the system-creation in the historical research of the Œuvre of János Pósaázi and in the career of Cyrill Horváth and Károly Böhm. After that it will be analysed the method of linking the national and universal narratives of philosophy in classic works of Pál Almási Balogh and János Erdélyi, with a regard to their position in the national cultural canon *as historiographers of philosophy*. In the last section, it will be discussed two cases of the interesting combination and confusion of the formulation of the national and universal narratives. The first one is Boëthius de Dacia again, as his figure appears in the narratives of cultural memory of different interpretative communities; the second one is a recent project of the University of Vienna for describing the reception of Kant in our region.

IF NARRATIVE, WHAT KIND OF NARRATIVE?

ANDRÁS MÉSZÁROS

Institute of Philosophy of the Slovak Academy of Sciences

This paper starts with a quote from László Percz. It states that a writer of the history of philosophy has to answer three questions in his work: (1) what narrative is used to tell the story? (2) what is the canonisation based on? (3) how does he portray the canonized authors? In consideration of this, the following text will first of all present the existing types of narrative in the history of Hungarian philosophy: the narrative based on chronology, the narrative based on periodization, the narrative based on language and finally the teleological and eschatological narrative. These narratives lead to distinct stories.

The author then argues that the basic concepts of narratological theory should be taken into account in narrative construction, and that the concept of era should be replaced by the category of discourse-formations. In the concepts of narratology concerning history, he briefly analyses the role of the events, the relevance of the author, the space of the story – especially the centre-periphery relationship – in the recounting the history of Hungarian philosophy. He then turns to the position of the narrator (the historian) and argues in this regard that the recommended disposition of the historian of philosophy should be an extradiegetically heterodiegetic stance, and his approach should be one of zero focus. Describing discourse-formations, he briefly explains the process of the emergence of discourse-formations and their institutionalization. He then confronts the Jesuit discourse-formation with the Protestant discourse in contemporary Hungary. Finally, it presents a typical discourse in the history of Hungarian philosophy, the national philosophy, through the categories proposed above. The paper briefly touches upon the discourse formation of school philosophy. It concludes that the narrative of the history of philosophy interpreted this way can help us answer the dilemma posed by László Percz.

MANUALS – SHORT OR LONG?
METHODOLOGICAL SOLUTIONS OF HUNGARIAN
PHILOSOPHICAL HISTORY MANUALS

LÁSZLÓ PERECZ

Budapest University of Technology and Economics,
Faculty of Economic and Social Sciences
Eötvös Loránd University, Faculty of Economics

The study is of historiographical subject: our discipline – the history of Hungarian philosophy – makes the results of almost 25 years the subject of historical research. In particular, it examines the methodological solutions of two manuals: it surveys and compares the material handling solutions contained in them. One is the volume of András Mészáros, *Philosophy in Hungary: From the Beginning to the End of the 19th Century* (2000), the other is a two-volume summary, *Hungarian philosophy in the 20th Century* (2000–2001) by the trio of Judit Hell – Ferenc L. Lendvai – László Percz. The two enterprises seem to be both complementary and contradictory. In which they complement each other, they tell the narrative of the history of Hungarian philosophy: Mészáros reviews the processes until the end of the 19th century, Hell, Lendvai and Percz undertake to present the significant figures of the 20th century. However, they can be said to be quite contradictory in everything else: Mészáros's tight, slim summary validates a complex methodological representation, while the voluminous, two-volume panorama of the Hell–Lendvai–Percz trio provides a garland of thematically grouped portraits. The differences in the volume-representation methodology are related to the fact that the two works seem to follow the example of two previous manuals: Mészáros's book seems to be the successor of the work of Hungarian philosophy historian living in Vienna, Tibor Hanák, *The forgotten renaissance: The Hungarian philosophical thinking in the first part of our century* (1981), while Lendvai–Hell–Percz's work, on the other hand, seems to be a kind of successor to Pál Sándor's monograph, *The History of Hungarian Philosophy: 1900–1945* (1973).

The line of thought of the study is divided into three units. First, in short, it generally speaks a few words about the methodology of philosophical history writing, identifying 'representation methodology' as a reduced conception of methodology. Then, he looks at the manuals in summary, briefly describing the two volumes and the mentioned Hanák and Sándor, all four works. Finally, looking at the table of contents of the volumes, it characterizes the methodological solutions of enterprises.

ON THE LINGUISTIC VIEWS OF SÁNDOR KARÁCSONY

KLÁRA SÁNDOR

University of Szeged, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Department of Cultural Heritage and Human Information Science;
University of Szeged, Cultural Heritage and Digital Society Research Group,
ICT and Social Challenges Research Center
Comenius University, Faculty of Arts, Department of Hungarian Language
and Literature (Bratislava)

In my study, I investigate why Sándor Karácsony, who was an extremely popular professor in the first half of the 20th century remains absent from the history of Hungarian science, and especially from the history of Hungarian linguistics. For a long time, political reasons could be suspected, but these ceased after 1990. I also consider whether he really anticipated many of today's achievements of cognitive and sociolinguistics, as some of his reviewers claim. The answers to these two questions are interlinked: I argue that Hungarian linguistics cannot cope with Karácsony's linguistics ideas, because he was working in a non-private linguistic paradigm that had sunk in the first third of the 19th century. This is also the reason why many elements of the non-private paradigm, which has since been reasserted, can be found in his work.

CARTESIANISM AND NATURAL LAW
TWO PARADIGMS IN THE HISTORY OF EARLY MODERN
HUNGARIAN PHILOSOPHY

JÓZSEF SIMON

University of Szeged, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Department of Philosophy
Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy

Miklós Apáti (1662–1724) published his *Vita Triumphans Civilis* in Amsterdam in 1688, Miklós Bethlen (1642–1716) wrote the *Preface* of his *Autobiography* in 1708 while kept in the jail of the castle of Eszék (today Osijek, Croatia). Despite all the differences regarding the content and the circumstances of their composing, these texts bear striking common features. Both works have the same double orientation: they are in fact attempts to engage Cartesian philosophy with Natural Law tradition. For Apáti as well as for Bethlen, Cartesian philosophy provides the fundamental presuppositions of theoretical reflections. However, their Cartesian point of departure does not mean an unreflective acceptance of Cartesianism. Apáti introduced the problem of free will through compilations from the Cartesian discussions in Pierre Poiret's *Cogitationum Rationalium de Deo, Anima et Malo Libri Quatuor* (Amsterdam 1685) – and emphasized the indifference of human freedom against options of choice even stronger as Descartes had done before him. Apáti's main theoretical achievement concerns the reconciliation of the indifference theory of human freedom with the natural obligation as developed within the framework of Natural Law tradition, especially by Samuel Pufendorf. On the other hand, Bethlen takes up Descartes' line of thought from the 6th part of *Discourse on Method* establishing the existence of mind through the idea of mental transparency of human speech. Bethlen explicitly denies the necessity of mental intervention for humans in order to be capable using language and treats social behaviour (including public use of language) paradigmatically as realized without or on a very low level of consciousness of social individuals. Eliminating awareness from the explanation of behaviour implies a sceptic attitude toward Natural Law theory by Bethlen. Bethlen's denial of the argumentative value of natural law in explaining social order is at odds with his reliance on the Pufendorffian terminology of moral entities. According to the thesis of the paper, relating later developments of Cartesianism to Natural Law tradition was hot topic among Hungarian philosophers of the period 1680–1720.

THE NEOSTOIC RECEPTION OF THE CONCEPT
OF COMMON SENSE IN HUNGARY

ÁDÁM SMRCZ

National University of Public Service, Research Institute
for Politics and Government

The aim of the current paper is to analyse the connotations of *sensus communis* or *common sense* in the corpus of Hungarian Neostoic texts in order to highlight the peculiar sense of the concept. While the occurrence of the term is remarkably scarce both in the Hungarian and the Western Neostoic canon, we can still find some traces of it which can uncover its philosophical (in)significance. While many believe that the origins of what is called common sense are to be found in ancient Stoicism, Justus Lipsius, the so-called founding father of Neostoicism used the term only two times in his philosophical magnum opus, *De Constantia*. Moreover, Lipsius's usage of the term betrays that he might have regarded *common sense* to be a pre-philosophical way of thinking, something that is proper merely to those who are yet unprepared for philosophy. This attitude is highly antithetical both to the presumed ancient Stoic position, and to that of common sense thinkers (Lord Shaftesbury, Francis Hutcheson etc.), who regard it as a necessary prerequisite for moral decision making.

While unfolding the concept of *sensus communis* from various sources, we will come to the conclusion that the aforementioned attitude might have been general among early modern Neostoic thinkers. Our principal source will be the translation János Laskai made from Lipsius's *De Costantia* around 1640. Laskai, a former pupil of the same university where Lipsius had written his famous treatise, partly employed an interpretative way of translation (*ad sententiam*), which renders his text philosophically highly relevant due to the fact that the translator often made his understanding of the source explicit. Another source of ours will be the *Meditatio Stoica de Conditione Temporis Praesentis*, a 1673-stoic-treatise by Daniel Wilhelm Moller, an eclectic thinker from Bratislava. From both cases, we will see that they shared Lipsius's attitude towards common sense. As a result, the study concludes that the seeming irrelevance of the concept among Neostoic thinkers might be due to their altered stance towards natural law: while the ancients famously endorsed moral realism (of which, common sense was a necessary prerequisite), their early modern counterparts already rejected this view, and this is how the concept might have become philosophically superfluous for them.

ABOUT LUKÁCS'S CONCEPT OF CULTURE – ONCE AGAIN

BETTINA SZABADOS

Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy

This paper tries to think again György Márkus's thesis about Lukács, namely that the culture was Lukács's only thought. To understand Lukács's concept of culture, various philosophical answers must be interpreted, how they defined the concept of crisis at the beginning of the 20th century and how they tried to solve it. In his own philosophical thinking Lukács was also influenced by these answers and attempts to find his own solution. Therefore, in the first part of this paper there is an overview of the crisis' intellectual solutions, which follows Mihály Vajda's definitions. The second part of the paper interprets Lukács's solution and argues, that not the culture was his only thought. The culture in Lukács's early philosophy is the basic criterion of the being: The crisis of culture must be solved, because it is the place, where "one can become what one is". Therefore, the culture is the tool of the realization of one's possibilities as a human. In Lukács's early philosophy the theory and praxis are in contrast, the problem always occurs: how can the philosopher create pure forms in the cacophony of reality? Namely, how can the philosopher reach and achieve his possibilities and make it accessible for the Other too? This problem-oriented thinking and realization of philosophical theory makes Lukács according to Heller a representative of the ethics of personality. Therefore, the last part of the paper tries to interpret, how Lukács conceptualizes his own philosophical theory in his own life. As a closure the paper reflects, if Lukács attempts are still relevant more than fifty years after his death.

THE EVALUATION OF PHILOSOPHICAL WORKS
AS METHODOLOGICAL PROBLEM
WITH SPECIAL REGARD TO MELCHIOR PALÁGYI
AND GEORG LUKÁCS

LÁSZLÓ SZÉKELY

Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy, Research Group
of the project entitled *The tradition of "sensus communis" in the Hungarian
thought* (OTKA K 135 638)

While there is a rough consensus on the relevance of the philosophers generally recognized as "great" philosopher, some non-trivial methodological difficulties arise when the historiographers of philosophy evaluate the philosophical writers of the past not belonging to this group. This is especially true, when we consider philosophers of small nations (such as e.g. the Hungarian) who had limited or no international recognition. Faced with these difficulties, in the first part of the paper we propose a plural, multidimensional system of criteria for the historical relevance of the past philosophers and their works, while in the second part we attempt to apply these criteria to the Hungarian philosophers Melchior Palágyi and Georg Lukács. Both are special figures in the history of Hungarian philosophy as both wrote many of his works in German, one of the most important language of philosophy, and both received international recognition. However, while Lukács has been considered one of the most relevant philosophers of left wing philosophical thought of the 20th century, Palágyi fell into oblivion in international philosophical life after his death in 1924 and was downplayed as a bourgeois thinker in Hungary after 1945. Using our criteria outlined in the first part of the paper, we argue that the philosophical works of Georg Lukács written after his Marxian turn are overestimated, while Palágyi's anthropology, his hierarchical ontology and his idea of Europe and social justice are underrated. Without denying the significant role that Lukács's philosophy played in the 20th century left wing, socialist thought, we argue that while Lukács became untimely and unfruitful for the 21st century, the aspects of Palágyi's philosophy mentioned are topical and have great heuristic power even still today both in relation to our social problems and several philosophical inquiries of our days (such as the sensorimotor theory of cognition, the questions of virtuality or the criticism of physical reductionism). We briefly confront the social theories of Lukács and Palágyi with particular emphasis on the formers work *History and Class Consciousness*; touch upon the philosophy of young Lukács and suggest that perhaps even Palágyi's short literary and philosophical essays deserve no less attention than those of Lukács in his volume of essays *The Soul and the Forms* (*Die Seele und die Formen*).

CRITICAL THEORY PERSPECTIVE IN THE YOUNG
ÁGNES HELLER'S TWO HISTORICAL ESSAYS

LÁSZLÓ GERGELY SZÜCS
Budapest City Archives

My paper analyses Ágnes Heller's two essays written in 1965: *The Nürnberg Trial is Not Over Yet* and *Value and History*. 1965 is a very important turning point in Heller's oeuvre. According to Heller's 'philosophical autobiography', until this year her "philosophical study years" have ended. After this date her philosophical papers became more polemic: the typical genre of her works was rather short dialogic essay than monography. Besides, after this year her writings were born in "discursive communities": they were formed in the debates of the 'Budapest School' and resonated in a historically unique discursive space, the emerging international new-leftist publicity. By analysing these essays, I do not only seek to answer the question of how she understood power, historical process or values at the time of this important turning point of her life. I also deal with the questions that by articulating these problems to what extent she tried to establish a separate perspective of critical analysis of contemporary societies, and to what extent she developed a critical narrative that could (have) become an alternative of contemporary 'Western' critical theories. My paper does not simply offer a close reading of Heller's two works. At important points I refer to the tendencies of contemporary critical theory (especially to the works of Herbert Marcuse and Jürgen Habermas). I hope that I can reveal the most relevant aspects of Heller's critical approach by contrasting her works with the well-known theorists and tendencies of Western 'critical theory'.

HISTORY OF EFFECT AND RELEVANCE IN HISTORY OF PHILOSOPHY
METHODOLOGICAL PROBLEMS IN THE HISTORICAL RECEPTION
OF BÖHM KÁROLY'S ŒUVRE

IMRE UNGVÁRI ZRÍNYI

Babeş-Bolyai University, Department of Philosophy in Hungarian

While the reconstructive history of philosophy which relies upon the toolkit of the philological-historical disciplines endeavours to highlight the meaning of the philosophical work/œuvre in the way it was (...) “actually intended” (W. Ch. Zimmerli), I am of the opinion that the historical reconstruction is, at the same time, interpretation, and can only make any kind of worthwhile contribution if it does not only view the œuvre through terms used in the past historical period – but from the perspective of present issues as well. However, this requires the draw up of questions, which present a thematic interest in the philosophy and philosophical history of the past philosophical – an œuvre that can be interpreted from today’s problems, spanning from the past to the present. In the case of the Böhman œuvre, such theses could be: (1) the *self-reflexive, all-encompassing* nature of philosophy, that is to say its methodically, epistemologically founded and coherently constructed, self-interpreting form; (2) the similarly, epistemologically and methodologically grounded philosophical theory of subject; (3) the equally grounded interpretation of the agency and creative ability of the subject; (4) the reflective and elaborately defined conception of basic philosophical ideas on the purpose of philosophy, and respectively, conceptions of the conditions and ways of fulfilling said purpose. In order to analyse the above mentioned conceptual connections I will undertake to highlight the relationship of the œuvre to philosophical tradition and the history of philosophical problems: the necessity of loosening today’s general consensus-like stance (convictions relating to the modern origin of the subject, the weakening of its autonomy, and what is more, its death), as well as the redirection of the train of thought to its meaning “resulting from the original situation”, and not least, to the original intention of the question which brought the work to life. I am of the opinion that the rivalry and relative authority of different perspectives in history of philosophy does not make redundant, but rather, proves the necessity to ask the question: to what extent and in what sense does the Böhman philosophy bring about (or not) the fulfilment of an, in today’s terms, quite problematic ideal – the teleological idea of philosophy?

ACCUSATIONS OF PLAGIARISM, PRESS SCANDALS
AND CLOSED MEETINGS
EIGHT DAYS (6–13 APRIL 1892) IN THE HISTORY OF HUNGARIAN
PHILOSOPHY (THE WAVERING OF IMRE PAUER’S SPLENDOUR)
– AND SOME METHODOLOGICAL LESSONS FOR TODAY’S
HISTORIANS OF PHILOSOPHY

PÉTER ANDRÁS VARGA

Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy

“A yellow pamphlet went from hand to hand in the capital today” – the audience of Budapest’s major daily *Pesti Hírlap* was alerted 130 years ago. “Nobody knows who wrote it; but what it contains is nothing less than true explosive substance. And, if we are not mistaken, this booklet has already blown up the authority of Imre Pauer, professor of philosophy at the university, as well as the authority of the [Hungarian] Academy [of Sciences].”

My paper is dedicated to the analysis of the course of events which constitute the largest plagiarism scandal of the nascent professional philosophy in Hungary in the late nineteenth century, if not the largest plagiarism scandal in modern Hungarian philosophy at all (hopefully, the latter description will remain the case in the future as well). In fact, it was not the only accusation of plagiarism raised against Imre Pauer (1845–1930) who, by the early 1890s, had amassed all of the academic and societal positions available to philosophers in the gradually professionalizing and Westernizing scholarly world of the late nineteenth century in Hungary: he became corresponding (1879) and ordinary (1889) member of the prestigious and influential Hungarian Academy of Sciences, as well as professor (extraordinary: 1886; ordinary: 1889) professor of philosophy at the oldest chair of philosophy at the University of Budapest – the main and, until recently, only university centre in the Hungarian part of the Austro-Hungarian (Habsburg) Monarchy –, founding editor of the first successful Hungarian philosophical scholarly journal (*Athenaeum*; 1892–1947), member of important gatekeeper commissions within the system of state secondary education (the curriculum of which still included a general introductory philosophical course comprising traditional philosophical logic and psychology), not to mention Pauer’s unique papal permission to nominally retain his Catholic clerical status (member of the Premonstratensian order: 1860, priest ordination: 1867) while leading a *de facto* secular life. Yet, the anonymous pamphlet circulated in 1892 mesmerized public attention in a hitherto unprecedented way and Pauer instantly became a celebrity in a media world moving at the seemingly slow pace of rotary press printing machines but governed by laws that are not unlike our always-online networked digital media world of shitstorms and character assassinations (in fact, Pauer’s plagiarism scandal of 1892 might constitute the largest ever share of public at-

tention received, for better or for worse, by Hungarian scholarly philosophy that was not directly embedded in a manifestly political or world-view context).

Based on my meticulous independent textual analysis of Pauer's works against the backdrop of obscure Hungarian and German-Austrian-Swiss philosophical texts that lie far away from the mainstream paths of today's canon of nineteenth-century German philosophy (also including theoretical evaluation of the philosophical stakes lurking in his paraphrasing), the charges against Pauer were not entirely unfounded, to say the least (uncomfortable as it is, even his debate article against a colleague of him in the province seems to exhibit textual dependency).

At the same time, it is far from my intentions merely to scapegoat Pauer (without, at the same time, wishing to downplay the obvious moral dimensions involved in the issues). Quite the contrary, the primary reason why I am undertaking the present painstaking microhistorical analysis of the events between 6 and 13 April 1892, respectively their wide-ranging roots and reverberations – based on a broad spectrum of obscure ephemeral printed and archival sources, as well as modern historiographic methodologies – is to conduct an exemplary case study in uncovering the historical and theoretical richness of Hungarian philosophy, the existence of which has been oft disputed even by its designated members. At the same time, as I am going to argue, the intersecting perspectives of the historical actors involved could exhibit surprising depths of metaphilosophical reflections, involving dilemmas – e.g., the relationship between philosophy, the increasingly successful independent natural sciences, respectively Catholic theology looking for contemporary possibilities of articulating their faith (not to mention political concerns or even the perspective of nascent feminism) – which are far from being solved problems and closed chapters even from the seemingly superior vantage point of contemporary philosophy.

To let the seduction of the old rigid monumentalist criterion of originality shy us away from this wealth of sources and philosophical richness of the history of Hungarian philosophy (also including its theoretical implications for metaphilosophy and the philosophy of the history of philosophy), which the present modest investigations is hoped to have revealed to a certain minimal extent, amounts to, in my opinion, the same kind of self-deception concerning the true nature of our own collective philosophical achievement, the reverse side of which characterized the protagonist of the present paper.

SOME POSSIBLE METHODOLOGICAL PERSPECTIVES
ON RECENT PHILOSOPHICAL ACHIEVEMENTS

KÁROLY VERESS

Babeş-Bolyai University, Department of Philosophy in Hungarian,
Doctoral School of Philosophy

The way in which our perspectives and attitudes toward the nature of philosophy, its role in our intellectual and cultural environment, and its practical integration into our existential processes develop, determines the actual and ongoing practice of the creative cultivation of philosophy. But the converse is also true: whether and in what way we can recognize the philosophical questions that arise in our own experience and to make creative efforts to find answers to them, has a great influence on how we relate to the philosophical tradition that shapes our views on philosophy, how we are able to partner with it, and let it speak in our quests for answers.

My discussion focuses on a few methodological considerations in relation to our attitude to the intellectual-philosophical achievements and the tangible philosophical character of the cultural products of the (not so) “recent past” – the decades before the regime change, i.e. the period of socialism, with particular regard to the specificity of philosophical life in *Transylvania*, and to the necessary inherent nature of the “historical” cultivation of philosophy, which always writes itself in the “present” and inscribes itself in our lived philosophical culture.

In the paper, I outline the issues related to the cultivation of philosophy in the period before and after the change of regime, and then I explain in detail – both in relation to the philosophical achievements of the recent past and to the object of the relation, i.e., the philosophical realizations – the methodological considerations recommended to the attention of today’s philosophical writers.



A sorozat korábban megjelent kötetei

- Neumer Katalin (szerk.): *Identitások és médiák I. kötet. Identitások és váltások.*
254 oldal, ISBN 978 963 693 611 2 (2015)

- † Neumer Katalin (szerk.): *Identitások és médiák II. kötet. Média és váltások.*
336 oldal, ISBN 978 963 693 636 5 (2016)

- Mester Béla (szerk.): *(Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben. Régiók, határok, identitások.*
428 old. ISBN 978 963 693 702 7 (2016)

- Josephini Rozgonyi: *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani / Rozgonyi József: Kétségek a kanti transzcendentális idealizmus alapvetésével kapcsolatban.*
Fordította Guba Ágoston; a jegyzeteket összeállította Guba Ágoston – Mester Béla; a fordítást az eredetivel egybevetette Kondákor Szabolcs; a latin szöveg sajtó alá rendezésében részt vett Gángó Gábor
200 oldal, ISBN 978 963 693 805 5 (2017)

- Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből.* Szerkesztette Mester Béla
184 oldal, ISBN 978 963 693 806 2 (2017)

- Bogdanov Edit – Székely László (szerk.): *Észlelés és fantázia. Válogatás Palágyi Menyhért írásaiból.*
420 oldal, ISBN 978 963 693 794 2 (2017)

- Varga Péter András: *Mi a filozófiatörténet? A filozófiatörténet filozófiája a kortárs kontinentális filozófiában.*
408 oldal, ISBN 978 963 693 975 5 (2020)

- Béla Mester – Rafał Smoczyński (szerk.): *Lords and Boors – Westernisers and 'Narodniks'. Chapters from Polish and Hungarian Intellectual History.*
286 oldal, ISBN 978 963 556 108 7 (2020)