

ergo

A magyar filozófia terminus a 19. században jelent meg, amikor a már jobbára magyarul író hazai bölcselek kezdtek szükségét érezni, hogy értelmezzék önmagukat és munkásságukat mind az európai filozófia, mind a nemzeti műveltség összefüggésében. Ebben az önmeghatározásban kezdettől fogva nagy súlya volt a filozófiatörténetnek, a hazai filozófiai hagyományok egységes, nemzeti művelődési keretben való elbeszélésének. A Magyar Tudós Társaság filozófiai osztálya működésének mindjárt a kezdetén, 1831-ben, a filozófiai műszótár munkálatainak elindítása mellett ilyen címmel hirdette meg első pályadíját: *Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' philosophia állapotja iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél?* Az erre a kiírásra beérkezett két pályaművet, Almási Balogh Pálét és a második helyezett Hetényi Jánosét tekinthetjük az intézményesült, önálló tudományterületként jelentkező magyar filozófiatörténet-írás kezdetének. Kötetünk ennek a filozófiatörténet-írás hagyománynak a módszertani kérdéseit járja körül, ahogyan azok a kortárs magyar filozófiatörténeti kutatásban jelentkeznek. A könyv három nagy fejezete közül az elsőbe tartozó tanulmányok általános historiográfiai kérdéseket tárgyalnak, a második esettanulmányainak tárgya a kora újkor és a 19. század, míg a harmadik a 20. század, egészen a jelenkorig. A kötet 16 írása változatos tárgyválasztással és módszertani megközelítéssel azt mutatja be valamilyen szempontból, hogy a filozófiatörténet-írás, a megalkotott kerek elbeszélés miként formálja, alakítja saját tárgyát, miközben meghirdetett célja a tárgyilagos leírás. Erre a dilemmára utal a könyv borítóképe, amelynek egyik fele Csontváry Kosztká Tivadar ecsetjével, a másik a fényképezőgép objektívén át mutatja a Nagy Tarpatak völgyét, emlékeztetve egyben annak az újtátrafüredi műhelykonferenciának a helyszínére, amelynek alkalmából a kötet szerzői először cseréltek eszmét a később a jelen kötetben megtestesült gondolatokról.

5500 Ft

ISBN 978 963 556 417 0



9 789635 564170



MTA BTK
Filozófiai Intézet



MTA
Kiváló Kutatóhely



Gondolat
Kiadó



MÓDSZERTAN
ÉS KUTATÓI GYAKORLAT

• A magyar filozófia történetírása



MÓDSZERTAN ÉS KUTATÓI GYAKORLAT

A magyar filozófia történetírása

Szerkesztette
MESTER BÉLA – MÉSZÁROS ANDRÁS



ergo

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
Kutatói 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
Szöveggyongozó Gál Mihály
A borító Csontváry Kosztka Tivadar *A Nagy Tarpatak völgye a Tátrában* című
képeinek 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

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 helyezjük, 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” újírása – mellett? A filozófiatörténész alkotja meg a narratívát, amelyet azután a következő korok történészei újraírhatnak? 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 különc 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” eredendően 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 előbbiek 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

meggyőződése 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) alosa, 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, mértékétvesztő, 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 földerítve, 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 csekélyebbnek 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 osztálytudat*ban 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 választól 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 konkrétuságukban el-

képzeltetlenségük voltak: előrejelzése csak arra vonatkozhatott, hogy általában egy marxista alapú „forradalmi” rendszer katasztrofális 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 valóság 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* Lukácséhoz vagy Lukács *Történelem és osztálytudat*ához. Ez a mű kifejezetten a polgári társadalom jellemzőjeként tárgyalt, empirikusan megragadható társadalmi ténszerűségek leleplezésére (divatos, de nyelvileg esztétikusnak egyáltalában nem mondható szóval „dekonstrukciójára”) irányul, és ily módon a történelmi jövővel kapcsolatos filozófiai elmélet tekintetében minden ténszerű 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 tekintsünk, 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 előfeltevésen 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 lesöprő, antilukácsista és a többnyire szintén egyoldalú prolukácsista megközelítéssel szemben e tárgykörben 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 mindeddig – 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 Kassnert, 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 Kassnert, 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 ítéel 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 Gehrcke. 1925.
- Palágyi, Melchior 1925. Raum und Zeit. In: Palágyi 1924–1925. 2. kötet: 106–123. (Tényleges keletkezésének dátuma ismeretlen, posztumusz jelent meg; újabb kiadása: Palágyi 2018. 171–186; magyar fordításban 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.

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*).