

Horváth Gizela, Bakó Rozália Klára (szerk.)

KÉPTELENSÉG

A 2023-as ARGUMENTOR MŰHELYKONFERENCIA kötete

PARTIUM KIADÓ, Nagyváradi
DEBRECENI EGYETEMI KIADÓ, Debrecen
2023

Argumentor Műhely

ARGUMENTOR MŰHELY

Képtelenség

A VII. ARGUMENTOR Műhelykonferencia kötete
Nagyvárad, 2023. szeptember 15.

szerkesztette

BAKÓ Rozália Klára
HORVÁTH Gizella

Partium Kiadó, Nagyvárad
Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen

2023

A kötet megjelenését
a Sapientia EMTE Társadalomtudományi Tanszéke támogatta.

Szerkesztők:
BAKÓ Rozália Klára
HORVÁTH Gizella

Szakmai lektorálás: MESTER Béla, KÓSA István
Nyelvi lektorálás: ANDRÁS Emese, BORBÉLY Julianna

Tördelőszerkesztő:
HORVÁTH István

Borítóterv:
KISPÁL Ágnes-Evelin

ISSN 2392-6155
Partium Kiadó

ISBN 978-963-615-123-2
Debreceni Egyetemi Kiadó

TARTALOM

AZ ÉSZ KÉPTELENSÉGEI

VALASTYÁN Tamás:

A képtelenség diagnózisa – a diagnózis képtelensége.

A modernitás aporiájának szimptomája Joachim Ritternél | 9

SÓS Csaba:

Sade képei és képtelen társadalma | 21

MESTER Béla:

Nemzeti filozófiatörténet. Képtelenség vagy gyakorlat? | 47

TÁNCZOS Péter:

Perszeveratív „képtelenség” a metafizikában – A kanti szimbólum-koncepció hatása Zalai Béla metafizika-felfogásában | 63

GÁSPÁR László Ervin:

Az érzékelhető és az elgondolható határai | 75

KÉPES KOMMUNIKÁCIÓ

LEHMANN Miklós:

A kép mint fotográfia | 85

NEMES László:

Vizuális bioetika: Fenomenológia és tájékozott beleegyezés az orvoslásban | 93

BORDÁCS Andrea:

A kép és képalkotás újragondolása. Mily mértékű mesterséges intelligencia használata esetén beszélhetünk mesterséges intelligenciáról? | 107

BAKÓ Rozália Klára, HORVÁTH Gizella:

Mindenre képes Z-generáció | 119

GERGELY Orsolya:

Képi humor – egyfajta megküzdési stratégia vírusidőkben | 129

MŰVÉSZI KÉPEK

MIKÁCZÓ Alexandra:

Képtelenség és vizualitás

– *A kanti fenséges szerepe a nonfiguratív* | 153

POLIK József:

Egy filmjelenet analízise. Kapcsolódási pontok Najmányi László

A császár üzenete és Tarr Béla Kárhozat című filmje között | 169

ROZSÁLYI Anna:

A kultusz „képtelensége” Frank Herbert Dűne című művében | 179

JAKAB Andrea:

*Mervyn Peake és David Jones S. T. Coleridge Rege a vén
tengerésről című balladájához készült illusztrációi* | 193

TABLE OF CONTENTS | 211

CUPRINS | 212

NEMZETI FILOZÓFIATÖRTÉNET KÉPTELENSÉG VAGY GYAKORLAT?*

MESTER BÉLA

Bölcsészettudományi Kutatóközpont,
Filozófiai Intézet, Budapest

National History of Philosophy. Nonsense or Practice?

There is a practically obligatory element of the endeavors for a definition of philosophy and self-identification of philosophers; it is the reference for a concept of universality, in the form of the universality of reason, or the whole of humanity. The problems concerning the universality of philosophy often appear when the contexts of a philosopher's thoughts, a significant controversy, or an important work are approached. In these cases, the philosophical utterances that claim a universality are retrospectively embedded in their particularity, in a local, localized, in modern times, national cultural context. This task can be and must be fulfilled by the historiography of philosophy; without showing this context, the history of philosophy must remain a pure doxography. The connection between the universality, [national] particularity, and the history of philosophy is especially marked in the tradition of the Hungarian historiography of philosophy since János Erdélyi, who, by a Hegelian manner, strictly separated the particular national culture—based on literature and emotions expressed in it—and philosophy—based on the universality of reason. His idea became a part of the cultural tradition; it is an often cited topic till nowadays. Less than ten years later, the same author wrote the [unfortunately unfinished] history of Hungarian philosophy, based on an original conception [however, he had antecedents] that became normative in its approach for ages. The present article offers an answer to the question of how it is possible to write a national history of philosophy if the author is engaged in the concept of universality. Later, we will analyze the influence of this cultural tradition on the self-identification and idea of philosophy of the scholar community of Hungarian philosophers. At the end of the article, we will offer a surprising parallel between the contemporary discourse about African philosophy and the experiences of the past Hungarian philosophy.

KEYWORDS: *African philosophy, Hegelianism, history of philosophy, Hungarian philosophy, János Erdélyi, national culture, particularity, universality*

I. BEVEZETÉS

A kelet-közép-európai filozófiatörténész munkája során kettős dilemmával szembesül. Az egyik magának a filozófia történetének az elbeszélhetőségére vonatkozik, és rokon valamennyi kortárs történeti diszciplína önértelmezési problémáival: tart-e valahonnan valahová a filozófia története, haladunk-e előre a valóság és önmagunk megismerésében vagy csupán *haladáselvű* előfeltevéseinket olvassuk bele a feldolgozandó történeti *anyagba* ahelyett, hogy *abból* próbálnánk levonni következtetéseinket. A filozófiatörténet nagy elbeszélései gyakran rajzolnak meg határozott ívet csupán a múlt valamely kitüntetett pontjáig, hogy azután a közelmúlt és a jelen tendenciáit már ettől függetlenül, pusztán ismertető felsorolásban tárgyalják. Ebben a gyakorlatban is minduntalan fölsejlik a *filozófiatörténet végének* balsejtelme, vagy éppen reménysége: nem feltétlenül bízunk abban, hogy saját kortárs filozófiai munkásságunk értelmezhető lesz ugyanabban az elbeszélésben, amelyet filozófiatörténészként magunk is használunk és tovább építünk.

A másik dilemma térségünk filozófiatörténészeinek sajátos földrajzi és egyben intézményi helyzetéből fakad, és még inkább megkérdőjelezi a filozófiai történetének elbeszélhetőségét. A probléma először úgy fogalmazódik meg, hogy vajon a saját nemzeti kultúra filozófiai öröksége elbeszélhető-e értelmes narratívaként; majd, ha erre a kérdésre sikerült legalább részben megnyugtató választ kapni, ezt a nemzeti elbeszélést még be kell illesztenie valamiképpen az egyetemes filozófiatörténet valamely, a filozófiatörténész számára is elfogadható narratívájába. Ez a dilemma korántsem öncélú kutatómódszertani spekuláció terméke; a napi kutatási gyakorlat és különösen a nemzetközi együttműködés tapasztalatai egyre gyakrabban teszik a problémát személyesen is tapinthatóvá, megélhetővé. A kérdés legutóbb két, egymáshoz első pillantásra a legcsekélyebb mértékben sem kapcsolódó összefüggésben merült föl a jelen írás szerzője számára. Az egyik a még a 19. században Friedrich Ueberweg alapította patinás német filozófiai kézikönyv, a *Grundriss der Geschichte der Philosophie* új kiadásának előkészületeiben való részvétel. Az immár sok kötetesre hízott új kiadás – kimondatlanul, de tapinthatóan a posztkolonialista diskurzus szemléletmódjából kiindulva – a korábban kevésbé tárgyalt térségek filozófiai hagyományát is tárgyalja az adott régió kutatóinak tollából, akár még a német nyelvűség elsődlegességéből is engedve. Az e sorok írója által ismert esetben például Kelet-Közép-Európa hosszú 19. századi filozófiatörténete két alkötetben jelenik majd meg először

angolul, amelynek német változatáról a kiadó gondoskodik. Az ebben a vállalkozásban való részvétel az eddig is létező, de jellemzően kétoldali együttműködéseknel átfogóbban, szisztematikusan állítja a térség helyi, nemzeti filozófiai hagyományával foglalkozó kutatókat az elé a feladat elé, hogy nemzeti szintű filozófiatörténeti elbeszéléseiket *egy-más mellé*, ugyanakkor az egyetemes filozófiatörténetbe illesszék bele. A másik összefüggés az *afrikai filozófiáról* szóló, egyre érzékelhetőbbé váló diskurzus, amely mára messze túljutott azon, hogy csupán Afrikában és az afrikaiak beszéljenek róla.

A jelen írás a következőkben végső soron arra a kérdésre keres választ, hogy az új filozófiatörténeti kézikönyvnek és az afrikai filozófiáról szóló diskurzus kortárs szakaszának milyen tanulságai lehetnek az egyetemesség és a [nemzeti] partikularitás viszonyára a filozófiatörténet-írásban. Mielőtt azonban közvetlenül reflektálnánk az itt szereshető tapasztalatokra, szükséges visszatekintenünk a történelmi előzményekre. Először azt a folyamatot idézzük föl, amelyben fokozatosan megjelenik az egyetemesség és a partikularitás kettőssége a filozófia önfelfogásában, és ezzel egyidőben megjelenik a filozófiai tevékenység egyfajta *időbeli* szemlélete. Ezt követően a 18. századtól egyre inkább önálló diszciplínaként megjelenő professzionális filozófiatörténetnek a különböző kultúrák bölcséleti hagyományaira vonatkozó toposzait tekintjük át, majd azt vizsgáljuk meg, hogy a következő században megjelenő nemzeti szintű és nemzeti nyelvű filozófiatörténetek hogyan alkalmazzák más funkcióban ezeket az előző századból örökölt elemeket. Kiemelt figyelmet kap az az Erdélyi Jánosig visszavezethető magyar hagyomány, amely kirívóan élesen fogalmazza meg a filozófia egyetemességének és a nemzeti kultúra partikularitásának dichotómiáját. Külön kitérő foglalkozik a korábban tárgyalt filozófiatörténet-írási elemek hatásával a közelmúlt és a jelenkor filozófiatörténeti gyakorlatára. Végül mindezek fényében visszatérünk először az új Ueberweg-kiadás, majd az afrikai filozófiáról folytatott diskurzus tanulságaira a nemzeti filozófiatörténetekre és általában a filozófiatörténetre vonatkozóan.

2. EGYETEMESSÉG, PARTIKULARITÁS ÉS TÖRTÉNETISÉG A KÉSŐ ÓKORBAN: A „BARBÁROK FILOZÓFIÁJA”

A filozófia és képviselője, a filozófus *mindig* egyetemes érvényűként igyekszik meghatározni önmagát, ugyanakkor erős és explicit a kötődése saját kulturális hagyományához és azokhoz a konkrét kulturális hagyományokhoz, amelyhez a filozófiát hagyományosan ösz-

szefűggésben szokás látni. A legismertebb ezzel kapcsolatos toposz az antik görög kultúra és a filozófia kapcsolatának magától értetődő tárgyalása, majd ennek a motívumnak a továbbélése a modern korban olyan megfogalmazásban, hogy vajon mely kultúra és melyik nyelv képes és méltó a görög gondolkodás hagyományainak a folytatására. Az egyetemesség gondolata alapján kétféleképpen jelenik meg: vagy az univerzális – esetenként akár az emberen túlmutató – racionalitást, vagy az emberiség egészét jelenti. A filozófiatörténetben azonban mindkettő szükségképpen úgy jelenik meg, mint valamely konkrét filozófusnál, időben és térben meghatározott koordináták között, egy helyi kultúra keretében megfogalmazott gondolat. Ez az ellentmondás, a filozófiatörténet e *képtelensége* rejtetten mindig meghúzódnak a filozófiai gondolkodásban, világossá és reflektálttá azonban csak a globalizáció egymást követő fázisai során válik, ahogyan megképződik az a nézőpont, ahonnan szemlélve a filozófus és a filozófiatörténész egyáltalán megfogalmazhatja dilemmáit. A globalizáció e tanulmány számára érdekes első lépcsőfoka az alexandriai könyvtár megalapítása. Ez az első alkalom, hogy egészen különböző háttérű, eredeti közegükben alapvető szövegek tekercsei egymás mellé kerülnek a polcon, ugyanazon a világnyelven, görögül elérhető módon. Nem csupán a *Septuagintáról*, hanem a keleti magaskultúrák minden, akkoriban elérhető szövegéről van szó, a szándék legalábbis mindezek összegyűjtése volt. Ez a gyűjtemény azonban még nem követelte meg a különböző háttérű szövegekben foglaltak összevetését; elég volt, ha az – újonnan, ugyanebben a könyvtárban feltalált – könyvtári katalógusba valahogyan be tudták sorolni és ennek révén visszakereshetővé tudták tenni ezeket a műveket.

Jellemző, hogy az ugyanebben az időben az alexandriai filológusok keze nyomán fölvirágzó doxográfiai és a filozófusok életrajzait szabályokba rendező irodalom mindvégig megmarad a görög kultúra keretein belül. [Vannak kísérletek arra, hogy a kulturális hagyomány kezelésének, rendezésének ezeket az elveit görög nyelven átvigyük a nem görög eredetű kulturális elemekre, ezek azonban jellemzően jóval későbbiek. A legismertebb ezek közül bizonyára Alexandriai Philón Mózes-életrajza.] A tipikus alexandriai életrajz mindeközben beviszi az időbeliség, az időbeli elrendezettség motívumát a filozófiai hagyomány rendszerezésébe. A jeles filozófus valamely emlékezetes, történelmi események vagy ritka természeti jelenségek által megjelölt időpontban születik, húsz éves korában megtalálja mesterét, negyven évesen „felvirágzik”, azaz előáll azzal a gondolatával, amely híressé és jelentőssé teszi, majd hatvan éves korában őt találja meg az a húsz éves tanítvány, aki iskolá-

jának folytatója lesz és akinek „felvirágzását” még éppen megéli. Nem csupán a filozófus személyes élettörténete kap itt megnyugtató rendezettséget, hanem az egymásra utaló életrajzokból kibontakozó tanítványi lánc révén az egész hagyományt egyértelműen helyezi és rendezi el a filológus az időben. [Az alexandriai hagyománykezelés szerkezetéről részletesebben lásd: Steiger 1999.] Ez az időben való elhelyezésre való törekvés azonban még nem teszi az alexandriai filológusok munkáját modern értelemben *történetivé*.

Az antik globalizáció következő fokát természetesen az a valóság jelenti, amelyben „nincs többé görög és zsidó, körülmetéltség és körülmetéletlenség, barbár és szkíta, szolga és szabad” [Kol 3,11], sőt „nincs férfi, sem nő” [Gal 3,28]. Ebben a vallási és kulturális helyzetben már óhatatlanul ütköztetni kell egymással a görög filozófiai hagyományt a szintén bölcslektként, filozófiaként értelmezett más keleti hagyományokkal, amelyeknek a szövegei egyébként már régen hozzáférhetőek görögül is. Mindenekelőtt a görög kultúrájú keresztény hívőknek kell tisztázniuk a viszonyukat a kereszténység ószövetségi előtörténetével. Ahogyan az apologéták fogalmaznak, el kell fogadniuk a „barbárok filozófiáját”. [A kifejezés talán első, mindenesetre egyik legkarakteresebben megfogalmazott előfordulását lásd: Tatianosz 1984]. A diskurzus középpontjában az a kérdés áll, hogy mely tanítások készítették elő a kereszténység befogadását a különböző kulturális környezetből származó hívők számára, a fokozatosan kialakuló konszenzus pedig az lesz, hogy a zsidókat a héber biblia, a görögöket saját filozófiájuk készítette föl erre. Viszont a pogányból lett keresztényeknek is el kell fogadniuk szentírásként a [most már Ószövetségnek tekintett] héber bibliát, a gyakorlatban pedig a zsidóból lett keresztényeknek sincs más választásuk, mint hogy a görög filozófia terminusaival beszéljenek új hitükről. Ez a diskurzus is bővelkedik időre vonatkozó kifejezésekkel, hiszen a keresztény idő- és történelemszemlélet elemeivel dolgozik [a Krisztus előtt történtek annyiban érdekesek, amennyiben előkészületek Krisztus megjelenésére, illetve befogadására], ezen kívül prioritásviták is jellemzik [melyik gondolat hol, milyen kulturális környezetben jelent meg előbb, kinek van valamiféle jelképes elsőbbsége]. Azonban még ezt a diskurzust sem nevezhetjük modern értelemben vett *történeti* szemléletnek, hiszen az egymással összevetett hagyományokat önmagukban statikusnak, történetietlennek látja; számára mind a görögök, mind a „barbárok” filozófiája egyszer és mindenkorra megfogalmazott, befejezett, lekerékített tanításként jelenik meg [ahogyan maga a kinyilatkoztatás is].

3. A „BARBÁROK FILOZÓFIÁJÁNAK” KARRIERJE A MODERN FILOZÓFIATÖRTÉNET KEZDETÉN

A „barbárok filozófiája” csupán a professzionális filozófiatörténet-írás megjelenésével válik a mai értelemben vett *történeti* kérdéssé. Ehhez az szükséges, hogy eloldódjék az antik keresztény apologetikai irodalom vallási keretétől: ha maga a filozófia folytatódhat a kinyilatkoztatást követően is, akkor a „barbárok filozófiájának” a jelentősége éppúgy nem lehet már pusztán a kinyilatkoztatás előkészítése, mint a görög filozófiáé, és az ennek a hagyományát követő európai bölcselété. Ekkor már a „barbárok filozófiája” terminust az ókori héber bölcselétről tágabb értelemben lehetséges használni: beleértik a káldeusok (vagyis a babilóniaiak, valójában egész Mezopotámia) és Egyiptom bölcsességét is, majd ehhez járul hamarosan az indiaiak és kínaiak, valamint a kelták és germánok bölcselati hagyománya. Ezeknek a kultúráknak a tárgyalása nem független a század értelmiségi köreiből (nem csupán a szabadkőműves páholyokban) általános, az ókori Egyiptom iránti rájongástól, ugyanakkor tartalmilag nem várhatunk túl sokat a kor filozófiatörténeti munkáinak ide vonatkozó fejezeteitől. A hieroglifák és az ékírás megfejtése előtt járunk (az ékírásnak még a létezéséről sem igen tudott a kor európai embere); így a görög és a bibliai hagyomány szórványos adatainak rendszerezésénél többet nem nyújthatott a korabeli filozófiatörténész kolléga. A kelták és germánok bölcselétéről szóló részekben sem várhatunk többet, mint a római történetírók ide vonatkozó toposzainak az összefoglalását (mindenekelőtt Tacitus *Germaniája* és Iulius Caesar *De bello Gallicója* a közös forrás), hiszen az izlandi és ír kódexek szövegeit a helyieken kívül ekkoriban még szinte senki sem ismerte az európai tudományosságban. Érdekes módon éppen a távolabbi kultúrák, India és Kína ismertetése megbízhatóbb és adatgazdagabb a nyugati gondolkodás nem görög és nem héber forrásaiéhoz képest, a keresztény missziók tudósításai révén (a kínai bölcsélet legfontosabb klasszikus szövegei például már a 17. századtól hozzáférhetők latinul a pekingi udvarban tevékenykedő jezsuiták fordításában).

Ennek a korszaknak megkerülhetetlen munkája Brucker filozófiatörténete (Brucker 1742–1744), lényegében ennek különböző kiadásaira támaszkodik a század végéig, de még a 19. század első felében is csaknem mindenki. Az eredetileg öt kötetes munka gazdag anyagából számtalan zsebkönyv terjedelmű kiadvány építkezik, ezek szinte mind tankönyvek (a 18. század utolsó harmadától gyakorlatilag minden európai felsőbb iskolában kötelező kurzus a filozófiatörténet); a professzo-

rok az idő haladtával legföljebb a Brucker munkáját követően jelentkező újabb irányzatokról számolnak be önállóan, ki-ki tehetségének és filozófiai álláspontjának megfelelően. Bruckernek és kortársainak a szemlélete már a mai értelemben történeti, ugyanakkor ezen belül megőriz egy fontos vallási, üdvtörténeti elemet: az egész emberiség gondolkodásának a történetét akarják megírni, Ádám bölcsességétől a saját korukig, ezen belül pedig minden lokális kultúráról szóló beszámolót nem csupán időrendben, hanem egyfajta látens *fejlődési sorban* helyeznek el. Itt van a gyökere annak a szemléletnek, amely minden keleti [és európai, de nem görög–római] bölcséletet a görög filozófia *előzményének, előtörténetének* tekint [mintha a görögök jelentkezésével egyidőben a kínaiak és az indiaiak abbahagyták volna a gondolkodást]. Ennek a szemléletnek lesz majd jól ismert csúcspontja Hegel filozófiatörténete, összhangban történetfilozófiájával. Fontos megjegyezni, hogy Brucker nemzedéke nem látott különösebb lehetőséget a kontinuitásra a „barbárok filozófiáiról” szóló fejezetek tartalma és ugyanezen népek utódainak kortárs filozófiája között; egy ilyen fölvetés számukra értelmezhetetlen lett volna. A német professzorok esetleg büszkéek lehettek arra, hogy már Tacitus is megemlékezett őseikről és azok gondolkodásmódjáról, de eszükbe sem jutott a[z akkori] *kortárs német* filozófiát a *germánok pogány* bölcsességéből levezetni; a hasonló törekvések a következő század nemzeti filozófiatörténeteinek lesznek a sajátosságai.

Brucker kézikönyvének további jelentősége, hogy éppen akkor válik az európai filozófiatörténeti alpműveltség részévé, amikor kialakulnak a modern értelemben vett nemzeti kultúrák, amely folyamat részeként az európai nemzetek filozófiai szinten is törekszenek megfogalmazni önazonosságukat. Ennek során alapfeladattá válik a nemzeti és az egyetemes hagyomány összeillesztése valamilyen módon; ebben az összeillesztésben pedig – különösen a 19. század historista korszellemének körülményei között – kikerülhetetlen a *történetiség* valamely fogalma. Ennek egyik formája nem érinti közvetlenül a filozófiatörténetet, annál inkább a történetfilozófiát. Térségünkben a szlovákok és a csehek embematikus, [részben] filozófiai manifesztumai [Štúr 1851/2012; Smetana 1850] a jövőre vonatkozó víziók, amelyek a hegeli történetfilozófiát továbbgondolva a germán világ alkonya után a szláv világ eljöveteletét jósolják, igyekezvén előre jelezni és egyben előírni, hogy a világtörténelmi fordulatnak mi lesz a következménye a filozófiában, azaz milyen lesz, milyennek *kell* lennie az új korszak [szláv] filozófiájának. [Egyébként mindkét manifesztumot német nyelven fogalmazták meg; hiszen egyik fő céljuk az európai közvélemény figyelmének a felhívása volt a szláv világra.]

A másik forma a filozófiatörténetben igyekszik összekapcsolni a nemzeti hagyományt az egyetemes elbeszéléssel. Ez utóbbi a magyar kultúrára kiváltképpen jellemző eljárás, amelynek oka korántsem eltérő nemzeti alkotunkban rejlik, hanem inkább az intézményes háttérben: manifesztumokat lehet írni egyéni hazafias felbuzdulásból, filozófiatörténeti szakmunkához viszont a szakkönyvtári háttér és a *historia litteraria* hagyományában már korábban részben feldolgozott anyag mellett legalábbis nem árt a Magyar Tudós Társaság száz arannyal, vagy vigasztalóként legalább a nyomdaköltségek fedezésével kecsegtető pályadíja. Ezekben a nemzeti szintű filozófiatörténeti elbeszélésekben az elsőként jelentkező kérdés mindig a *kezdet*: ahogyan a *hazai bölcsészet* történetének elbeszélése elindul, máris megmutatja történeti kapcsolódási pontját, viszonyát a filozófia egészéhez. A 19. századi magyar filozófiatörténet-írás példaszerűen mutatja a *kezdet* problémájának lehetséges megoldásait. Az első, szakmailag komolyan vehető kísérlet, Almási Balogh Pál munkája módszerében a középkori krónikák történelemszemléletéhez nyúlik vissza [Almási Balogh 1835]. A magyar krónikásnak rendelkezésére álltak a magyar arisztokrácia és a királyi dinasztia történeti hagyományai, pogány eredetmondái, ezeket azonban be kellett valahogyan kapcsolnia a keresztény Európában elfogadott világtörténeti elbeszélésbe, ami akkoriban szentírási szöveg helyhez való kapcsolódás megtalálását, valójában megkonstruálását jelentette. Így lett az Árpád-ház, egyben az egész magyar nemzet őse a bibliai Nimród pusztán azon az alapon, hogy keleten élt, király volt és vadászott; függetlenül attól, hogy a Bibliában milyen szerepet játszott [1Móz. 10,7–12; 1Krón. 1,10]. A magyar filozófia történetében azonban már nem bibliai, hanem görög kapcsolódási pontot kell találni, így minősül Almási Balogh Pál elbeszélésében magyar filozófusnak a görög hagyományban főlemlített valamennyi szkíta bölcs, sőt, az egész cinikus iskola mint *kun* [cynicus – künikosz – kun]; így nála a magyar bölcsélet kezdete a Diogenészig nyúlik vissza. Másként jár el Hetényi János [írását ugyanarra az akadémiai pályázatra nyújtotta be, pályaműve a második lett Almási Balogh Pálé után]. Hetényi először magának a filozófiának a fogalmát értelmezi újra: a *közértelmesség* [*sensus communis*, *common sense*, illetve elterjedtebb magyar kifejezéssel a *józan ész*] kultúrtörténetét kívánja megírni magyar szemszögből, a magyar kultúrára lokalizálva [Hetényi 1837]; később várostörténeti munkájában ilyen értelemben vezeti be a *polgári filozófia* fogalmát [Hetényi 1841]. Így nála a *kezdet* nem időbeli, konkrét gondolkodóhoz, műhöz kötött esemény, hanem időtlen, mintegy logikai kiindulópont: a

magyar filozófia történeti vizsgálata az ő nézőpontjából a magyar nyelv, közelebbről a magyar nyelvben rejlő filozofálási képesség föltárásával kell, hogy kezdődjék. Hetényi nem egy meghatározott filozófiai irányzat szemléletét kívánja kimutatni a nyelvben – a későbbiekben majd erre is látunk példát Erdélyi Jánosnál – hanem pusztán annak a bizonyítására szorítkozik, hogy a magyar nyelv alkalmas a filozófiai tevékenységre, beleértve a magyar nyelvű filozófiai terminológia megalkotását. A magyar filozófia történetének legnagyobb hatása, klasszikussá vált elbeszélése Erdélyi János nevéhez fűződik. A *bölcsészet Magyarországon* a szerző életművének utolsó, befejezetlen darabja, egyfajta záróköve [Erdélyi J. 1865–1867/1981]. Mielőtt hozzákezd, nagy ívű, terjedelmes vitacikkben tisztázza filozófia-fogalmát, valamint a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyáról alkotott nézeteit [Erdélyi 1857/1981]. Bírálatának célpontja a reformkor *magyar egyezményes bölcsselete*, az az irányzat, amelynek filozófiatörténeti felfogása Hetényi János főntebb említett munkájában jelenik meg [Erdélyi írásának megjelenésekor Hetényi már évek óta halott, Erdélyi az irányzat másik jelentős képviselőjével, Szontagh Gusztávval folytat polémiát, azonban ez is megszakad a következő évben Szontagh halálával]. Erdélyi az egyezményes bölcsélet alapelveiként az életrevalóságot, a *népszerű előadást és a nemzetiséget [nemzeti jelleget]*, azonosítja, mindezek alapjaként a *józan ész* fogalmát határozza meg. Ezzel a filozófiai felfogással szemben fejti ki saját filozófiafogalmát, amely szerint a filozófiai gondolkodás éppen ott kezdődik, ahol a *józan ész* hatóköre véget ér. Érvelése Hegelre támaszkodik, de a gondolatmenet eltérő: míg Hegel filozófiatörténeti előadásainak bevezetőjében a józan észen alapuló, ám a szorosan vett filozófián kívül álló, folyamatosan létező hagyományt azonosít Cicerótól Pascalon keresztül a saját koráig, addig Erdélyi éppen ellenkezőleg, a skót *common sense*-iskolára szűkíti a *józan ész* megjelenését a filozófia történetében, és éppen e hagyomány térben és időben korlátozott, az ő korában már meghaladott voltát hangsúlyozza. A *józan ész* fogalmával való leszámolása során tisztázza a maga szempontjából a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyát: míg az érzelmeket kifejező szépirodalom lehet partikuláris, azaz nemzeti, addig a ráció univerzalizálását kifejező filozófia csak egyetemes lehet. Erdélyi érvelése azonban végső soron nem a szándékolt célt érte el: a *nemzeti filozófia* helyett – értsünk ez alatt bármit – a *nemzet fogalmának a filozófiai vizsgálatát* vetette el, vagyis a *politikafilozófia* lehetőségét. [Erdélyi józan ésszel szembeni érveléséről és annak hegeli gyökereiről bővebben lásd: Messter 2018.]

Meglepő, hogy a nemzeti kultúra és a filozófia radikális elválasztása után ugyanez a szerző vállalkozik a magyar filozófia történetének a megírására úgy, hogy közben hegelianus nézetei nem változnak meg, sőt, még inkább kidolgozott formában jelennek meg. A *filozófia nemzeti története* Erdélyinek *A hazai bölcsészet jelenében* kifejtett elvei alapján voltaképpen értelmezhetetlen, egészen képtelen vállalkozás kellenie, hogy legyen; ehhez képest éppen ez a mű válik a magyar filozófia történetének etalonjává. A filozófia nemzeti története úgy lesz mégis lehetséges, hogy végpontja, a *magyar nyelvű* filozófia egyszerre jeleníti a magyar gondolkodás magára találását a latin nyelvű elidegenedés évszázadai után, valamint a magyar nyelvben eleve benne rejlő hegeli tartalmak felszínre hozását. A filozófiatörténet hegeli végpontján tehát a magyar filozófiatörténet összhangba kerül az egyetemes filozófiatörténettel, magyar nyelvűsége a hegeli tartalom miatt már nem partikularitásként, hanem az egyetemesség egyik formájaként értelmezhető. Erdélyi képe a filozófiai gondolkodás hegeli végpontjáról részben párhuzamba hozható Štúr és Smetana főntebb hivatkozott vízióival; azonban, amíg a szlovák és a cseh gondolkodók képletesen átköltöztetik a világszellemet germánoktól a szláv világba, Erdélyi inkább azt sugallja, hogy a továbbiakban nem lesz lokális középpontja a filozófiának, előbb-utóbb *minden nemzeti kultúra* eléri a gondolkodás hegeli csúc- és végpontját. A nemzeti filozófiatörténet végpontja az öntudatra ébredés, amikor a magyar filozófia az Akadémia intézményi kereteinek a segítségével *maga írja a saját történetét*. [Nem mellesleg: Erdélyi az MTA tagjaként, Toldy Ferenc, az MTA akkori főtítkárának a felkérésére kezdte írni a magyar filozófia történetét.] A *végkifejlet* problémájához képest Erdélyinél kisebb jelentősége van a *kezdetnek*. Filozófiatörténetében nem az lesz a hangsúlyos, hogy a magyar gondolkodás az egyetemes filozófiatörténetnek melyik pontjához, iskolájához tudott először csatlakozni, hanem a magyar bölcsélet történetének önmagában is van egy íve: István király *Intelmeivel* kezdődik az elbeszélés, amely persze még nem filozófiai szöveg, de a filozófiai szövegek *előzményeként* ugyanazt a szerepet tölti be, mint a többnyire törvényhozóként ismert hét görög bölcs a görög filozófiába, mint egyfajta előzmény. A filozófia tulajdonképpen történetében azután már fontos lesz, hogy a magyar történelem és az egyetemes filozófiatörténet minden jelentősebb eseményéhez, korszakához tudjon legalább egy karakteres magyar filozófiai szerzőt rendelni. Ennek az elvnek a jegyében kerülnek – megérdemelten – kiemelt szerepbe a magyar karteziánusok, de ugyanebből ered a nem létező magyar filozófus, Erdélyi Bojót fiktív alakjának jóhiszemű,

de téves megkonstruálása is; mindkettő hosszú időre a magyar filozófiatörténeti gondolkodás fontos elemévé válik [utóbbiról bővebben lásd: Mester 2022].

4. A MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁS LEHETŐSÉGEI ERDÉLYI UTÁN

A nemzeti kulturális kánonba illeszthető filozófiatörténet-írás az előző fejezetben tárgyalt klasszikus szerzőket követően is nagyjából azok között a módszertani keretek és dilemmák között dolgozott, amelyek már a 19. században ismertek voltak, kikristályosodtak, legfőljebb a szkíta bölcseskre való utalások és a magyar nyelvbe kódolt filozófiai fogalmakról szóló eszmefuttatások koptak ki a diskurzusból már a 19. század végére. Nagyjából két útja van a magyar filozófiatörténetésznek, amelyek azonban a gyakorlatban nem válnak el egymástól élesen. Az egyik lehetőséget nevezhetjük *heroikus nemzeti elbeszélésnek*, ebben a cél és az érték minél több és minél önállóbb filozófus feltárása és bemutatása, lehetőleg minél korábbi időszakokból. A másik út a magyar gondolkodás inkább követő, mint innovatív jellegét elismerő *hatástörténeti vagy recepciótörténeti elbeszélés*, amelynek keretében azonban ugyanolyan szenvedélyes prioritási vitákat lehet lefolytatni, mint a heroikus narratívában, azzal a különbséggel, hogy itt például Kant minél korábbi és minél részletesebb, értőbb említése lesz a bemutatandó érték. Talán egy dologban jutottunk előbbre, ha nem is annyira a konkrét eredményekben, mint a szándékokban: eljutottunk annak a belátásáig, hogy a nemzeti szintű filozófiai elbeszélések értelmét az adhatja meg, ha össze tudjuk ezeket hasonlítani egymással, és ezzel kapcsolatban annak az igénye és lehetősége is fölmerült, hogy a nemzeti elbeszélések eredményei hassanak vissza az egyetemes filozófiatörténet bizonyos megállapításaira [erről részletesebben lásd Mester 2012]. Vérmesebben fogalmazva: a magyar filozófia történetét nem csak önmagunknak és nem csupán hagyományörzésből írjuk, hanem azért is, hogy ezáltal helyesebben lássuk magának az egyetemes filozófiatörténetnek a történetéseit, áramlatait, és ezt másoknak is megmutassuk. Ehhez azonban alaposan végig kell gondolni filozófiatörténeti elbeszélésünk módszerét úgy, hogy megállapításaink másoknak is hasznosak lehessenek. Az, hogy a *heroikus nemzeti elbeszélés* által minél eredetibbnek és önállóbbnak leírt magyar filozófusok ismertetése önmagában kevésbé tudja befolyásolni a külhoni olvasónak a filozófia egészéről alkotott képét, könnyen belátható, hiszen éppen az eredetiség és önállóság túlhangsúlyozása

révén marad homályban a bemutatandó filozófus nemzetközi összefüggésrendszere. Ám gyakran a pusztán recepciótörténeti megközelítés sem azt az eredményt éri el, mint amelyet eredetileg szándékolt. Érdemes ezzel kapcsolatban az első modern, a nyilvánosság előtt lefolytatott magyar filozófiai polémia, a Kant-vita [1792–1822] kiobbantójának, Rozgonyi Józsefnek az alakját felidézni [a Kant-vitát elindító írását lásd: Rozgonyi 1792/2017]. Ha Rozgonyit csupán a Hume-recepció, a skót *common sense*-iskola recepciója vagy a Kant-recepció összefüggésében tárgyaljuk – mindháromra van példa a szakirodalomban – akkor féltő, hogy pont az a mozzanat vész el, ami a következő nemzedékek számára is érdekessé teheti pozícióját, ez pedig a *sensus communis* fogalmán alapuló Kant-kritika. E nélkül nem érhető meg a *józan ész* fogalmának és skót *common sense*-hagyománynak a szerepe sem a reformkor és az azt követő évtizedek magyar filozófiai életében, hiszen a recepciótörténeti paradigmában elbeszélve ebből is jószerivel csak Erdélyi János Hegel-recepciója látható; hosszú időn keresztül valóban ez is volt a megrögzült kép a magyar filozófusközösség kulturális emlékezetében. Az *eredeti gondolkodók* és nagy trendek *recepciója* mellett a korabeli, gyakran egyedi *vitaszituációk*, *vitapozíciók* feltárása is szükséges ahhoz, hogy az egyetemes filozófiatörténet számára is érdekes, hasznosítható eredményre jussunk. Például, ha a *józan ész* fogalmával dolgozó különböző magyar filozófusok tevékenységét korabeli vitáik tükrében tekintjük át, akkor kitűnik például, hogy Gadamer rekonstrukciója a *sensus communis* fogalmának közép-európai kiüresedéséről, politikai, közéleti tartalmának elillanásáról a magyar esetben legalábbis finomításra, módosításra szorul. [Lásd az *Igazság és módszer* bevezető fejezeteit: Gadamer 2003.] Valójában az ilyen típusú szemléleti módosítások, finomítások megfogalmazása lenne a nemzeti szintű filozófiatörténetek haszna az egyetemes filozófiatörténet számára.

5. NEMZETI ELBESZÉLÉSEK EGYMÁS MELLETT

A legjobb módszerrel, legérdekesebb módon megírt nemzeti filozófiai elbeszélés eredményei sem lehetnek azonban automatikusan hatással az egyetemes filozófiatörténetre. A közelmúlt egyik tipikus példája erre az a bécsi egyetemről kiindult kezdeményezés, amely Ausztria és a Kelet-Közép-Európa Kant-recepciójáról igyekezett *körképet* adni [Waibel 2015]. Az egyes fejezeteket a kutatási terület felkészült szakemberei írták, a szerkesztők jó arányérzéssel biztosították az egyes országok, térségek és korszakok megjelenítését, a kötet rendki-

vül adatgazdag, mégis inkább adja tárgyának *adattárát*, mint körképét. Az anyag elrendezése, a fejezetbeosztás ugyanis reflektálatlanul követi a szerkesztőknek a térség földrajzi és kulturális szerkezetével kapcsolatos előfeltevéseit – keveredik például a Kant korabeli és a mai politikai földrajzi kifejezések használata – a különböző szakmai műhelyekből érkezett esettanulmányokat pedig csupán egymás mellé illesztették, de a kötet nem állt össze egésszé.

Mindeközben az egyetemes filozófiatörténet-írás is mozdul azért abba az irányba, hogy tudja hasznosítani valahogyan a helyi elbeszélésekben feltárt történeteket. A *Grundriss der Geschichte der Philosophie* főntebb már említett két Kelet-Közép-Európai alköteete már úgy készül, hogy az egyes nemzeti fejezetek szerzői, szerkesztői látják egymás munkáját, és bizonyos egymásra hatás, összecsíszolódás is megfigyelhető. Az jól látszik, hogy a térség saját filozófiai hagyománnyal foglalkozó filozófiatörténetészei továbbra is alig tudnak valamit szomszédaik filozófiatörténetéről, de már legalább pontosan értik egymás nemzeti kánonjainak a rendszerét, egymás módszertani problémáit. Az egy-szerre több nemzeti kultúrában is számon tartott szerzők körüli határvitákra, amelyektől a folyamat kezdetén a leginkább tartottunk, gyakorlatilag még nem volt példa, a nemzeti fejezetek tartalomjegyzékeinek a véglegesítése után pedig már ennek egyre kevesebb a valószínűsége. Az viszont, hogy ezen az úton létrejöhet-e integrált kelet-közép-európai filozófiatörténet, amely képes módosítani az egyetemes filozófiatörténet megállapításait, továbbra is kérdéses.

Azonban a helyi filozófiai hagyományok történeti feldolgozása a filozófiáról alkotott általános kép módosítására való törekvés igényével korántsem áll meg Kelet-Közép-Európa [amúgy sem tisztázott] határainál. A *Grundriss* 19. századi alsorozatában készülnek már többek között az iszlám világról és Afrikáról szóló kötetek is [ezek és más, távolabbi térségeket tárgyaló kötetek nélkül aligha lett volna olyan könnyű lemondania a kiadónak a bennünket érintő kötet elsődlegesen német publikációs nyelvéről; a 18. századi magyar filozófia még csupán németül szerepel a sorozat régebbi kötetében]. Az *afrikai filozófia* fogalma ettől függetlenül is egyre gyakrabban merül föl az Afrikán kívüli filozófiai diskurzusban is. E sorok írója sokáig azt gondolta, hogy ezzel a diskurzussal neki legfőljebb érdeklődőként lesz dolga, azonban egy úgynevezett *open review*-ra való váratlan fölkerés megváltoztatta a viszonyát a kérdéshez. Először is jóhiszeműen elgondolkodott rajta, hogy miért pont őt találta meg a szerkesztőség a feladattal, hiszen korábban egészen más témában levelezett velük, abban sem túl sokat.

Utána átolvasta a szöveget, és meglepő otthonosságérzet lett rajta úrrá: a szerzők, ugyan a megszokotthoz képest más terminológiával, de lényegében ugyanazokat a problémákat vetik föl, amellyel a magyar filozófiatörténet is bíbelődött, bíbelődik [Ugwu–Ozoemena–Ukwuoma 2023]. A három nigériai szerző [egyikük jelenleg Angliában működik] nem a semmiből indítva vág bele az afrikai filozófia fogalmának a meghatározásába; kiindulópontjuk hazájuk filozófiai életének egyik, mondhatni klasszikus szerzője, Chukwudum Barnabas Okolo *kritikája* [Okolo egyik legkorábbi, a tárgyban megjelentetett írását lásd: Okolo 1983]. Inkább kérdéseket tesznek föl, problémákat nevesítenek, mintsem megoldásokat ajánlanának; kérdéseik azonban ismerősök és érdekesek. Az afrikai filozófia meghatározásához természetesen a filozófiát és az afrikaiságot kell definiálni. A filozófia meghatározásakor szóba kerül az univerzumban az ember előtt is megnyilvánuló racionalitás, az emberi világban pedig mintha a „közértelmesség”, a józan ész [afrikai] kultúrtörténetét kívánnák megírni, habár kerülik a *sensus communis* terminusának minden megfelelőjét. A történetiség problémája itt a *periódizáció* címszava alatt kerül elő – mintha valamilyen okból szándékosan kerülnék a *history, historic* szavakat –, de ugyanolyan kérdéseket vet föl, mint térségünk filozófiatörténeti elbeszéléseiben: mikortól kezdődik a filozófiatörténeti elbeszélés általában, és hol van a kezdőpontja a szűkebb értelemben vett történetnek, amikor már szerzőket és szövegeket tudunk megnevezni. [Okolo ezt a pontot az „anglofon Afrika” esetében a második világháború utáni évekre teszi, az őt kritizáló szerzők igyekeznek mélyebb gyökerűnek láttatni ugyanezt a hagyományt.] Az afrikaiság meghatározásában is ismerős elhatárolási problémák jelennek meg: a jól látható dilemma abban a kérdésben fogalmazódik meg, hogy érdemes-e az afrikai gondolkodás történetébe beleértetni Egyiptomot, a késő ókor észak- és kelet-afrikai keresztény kultúráit, beleértve Augustinust, az etióp írásbeliséget, majd később az afrikai iszlámot, vagy inkább a déli területek szóbeli kultúrái kellene, hogy jelentsenek valamiféle egységesen képviselhető kezdőpontot. Miközben az afrikai filozófusok és filozófiatörténészek ezeket a nekünk nagyon is ismerős kérdéseket fogalmazzák meg a maguk és az egész világ számára, előttük is ott van ugyanaz a konkrétabb feladat: megírni a hosszú 19. század afrikai filozófiájának a történetét ugyanazon könyvsorozat számára. Nagyjából ugyanakkor készül majd el, mint a kelet-közép-európai kötetek; érdekes pillanat lesz, amikor egymás mellé tehetjük a kettőt a könyvespolcon; miként annak idején a különböző kultúrákról beszámoló görög nyelvű tekerceket az alexandriai könyvtárban.

- Almási Balogh P. 1835. Felelete ezen kérdésre: Tudományos mivelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' philosophia állapotja iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél. in: *Philosophiai pályamunkák*. Budán: Magyar Tudós Társaság. XI–XVI, 1–211.
- Brucker, J. J. 1742–1744. *Historia Critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. I–V. kötet. Lipsiae: Breitkopf.
- Erdélyi J. 1857/1981. A hazai bölcsészet jelene. In: In: *Erdélyi J. Filozófiai és esztétikai írások*. Sajtó alá rendezte T. Erdélyi I.; a jegyzeteket írta T. Erdélyi I. és Horkay L.. Budapest: Akadémiai Kiadó. 25–102.
- Erdélyi J. 1865–1867/1981. A bölcsészet Magyarországon. In: *Erdélyi J. Filozófiai és esztétikai írások*. Sajtó alá rendezte T. Erdélyi I.; a jegyzeteket írta T. Erdélyi I. és Horkay L. Budapest: Akadémiai Kiadó. 197–295.
- Gadamer, H-G. 2003. Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata. Fordította Bonyhai G.; a fordítást ellenőrizte Radnóti S. 2. jav. kiad. Budapest: Osiris. 50–63.
- Hetényi, J. 1837. A' magyar philosophia történetírásának alaprajza. *Tudománytár* 2/1. 76–165.
- Hetényi, J. 1841. *Honi városaink befolyásáról nemzetünk kifejtődésére és csinosbulására*. Budán: A' Magyar Kir. Egyetem' betűivel.
- Mester, B. 2012. Toward a Central-European Comparative History of Philosophy. After Chimaerae of national Philosophies – the Hungarian Case. *Synthesis Philosophica* 27/2 [54] 269–283.
- Mester B. 2018. „Szellem” versus „józan ész”. A sensus communis fogalmának parasztossá tétele és elidegenítése a magaskultúrától a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyáról folytatott 19. századi vitákban. In: Laczkó S. szerk. *Az idegen [Lábjegyzetek Platónhoz, 16]*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság Státus Kiadó. 229–246.
- Mester, B. 2022. A Systematic Error of the Hungarian Historiography of Philosophy. The Appearance of a Fictive Figure: Boëthius de Dacia. In: Bakó, R. K. – Horváth, G. szerk. *Error [Argumentor, 7]*. Debrecen – Oradea [Nagyvárad]: Debrecen University Press – Partium Press. 205–214.
- Okolo, Ch. B. 1983. African Philosophy. A Process Interpretation. *Africana Marburgensia* 14/2. 2–12.

- Rozgonyi, J. 1792/2017. *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani / Készségek a kanti transzcendentális idealizmus alapvetésével kapcsolatban*. Fordította Guba Á., a fordítást az eredetivel egybevetette Kondákor Sz.; a jegyzeteket és a bibliográfiát összeállította Guba Á. és Mester B.; a latin szöveget sajtó alá rendezte Gángó G. és Guba Á., Budapest: Gondolat Kiadó – MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet.
- Smetana, A. 1850. *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*. Hamburg: Hoffmann and Campe.
- Steiger K. 1999. *A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből*. Budapest: Jászöveg Műhely Kiadó.
- Štúr, Ľ. 1851/2012. A szlávok és a jövő világa. Fordította Földes Zs. In: Ľ. Štúr *A szlávok és a jövő világa. Válogatott írások*. Pozsony: Kalligram. 248–414.
- Tatianosz 1984. Beszéd a görögök ellen. Fordította Vanyó L. In: Vanyó L. szerk. *A II. századi görög apologéták*. Budapest: Szent István Társulat. 315–356.
- Ugwu, A. – Ozoemena, L. Ch. – Ukwuoma, I. I. 2023. Okolo on the Question of African Philosophy and its Periodisation. *Qeios* < <https://doi.org/10.32388/A7DAWK> >.
- Waibel, V. L. szerk. 2015. *Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria and in Eastern Europe*. Vienna: Vienna University Press.