

# Mester Béla

## Magyar philosophia



A szenvedelmes dinnyésztől  
a lázadó Ikaroszig





MESTER BÉLA  
MAGYAR PHILOSOPHIA

A MAGYAR NYELVŰ FILOZÓFIAI  
IRODALOM FORRÁSAI  
IX.

SOROZATSZERKESZTŐK  
Laczkó Sándor  
Tonk Márton

*Mester Béla*

# MAGYAR PHILOSOPHIA

A SZENVEDELMES  
DINNYÉSZTŐL A LÁZADÓ  
IKAROSZIG



PRO PHILOSOPHIA

Kolozsvár–Szeged, 2006

A kiadvány megjelenését támogatta:



PRO PROFESSIONE  
ALAPÍTVÁNY



Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány  
OTKA T049243

© Pro Philosophia Kiadó, 2006

Kiadja a Pro Philosophia Kiadó (Kolozsvár)  
és az SZTE EK Társadalomelméleti Gyűjteménye (Szeged)

Felelős kiadó: Tonk Márton

Szaklektor: Laczkó Sándor

Borítóterv: Mostis Gergő Ede

Tipográfia: Könczey Elemér

Nyomdai előkészítés: Lineart Kft.

Készült a Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont nyomdájában,

Kolozsvárt

Felelős vezető: Tonk István

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**  
**Mester Béla**

**Magyar philosophia** / Mester Béla. – [Kolozsvár]  
Cluj-Napoca: Pro Philosophia, 2006.  
p. 328; 11 × 17,5

Bibliogr.

ISBN (10) 973-87781-0-7; ISBN (13) 978-973-87781-0-8



# TARTALOM

<b>A magyar bölcselet története – a visszajáról</b>	<b>9</b>
---	----------

## **PROPYLAEA**

<b>A magyar filozófiatörténet kánonai</b>	<b>17</b>
---	-----------

A magyar, a magyarországi és a nemzeti filozófia fogalmai a filozófiatörténet-írásban	22
--	----

<b>Lehetséges-e magyar filozófia?</b>	<b>29</b>
---------------------------------------	-----------

Értelem és érzelem	35
--------------------	----

Minden elmegy?	43
----------------	----

Világész és nemzeti érzés	46
---------------------------	----

## **A SZENVEDELMESES DINNYÉSZ ÉS UTÓDAI**

<b>Nemzeti filozófia – in sensu cosmopolitico</b>	<b>53</b>
---	-----------

<b>Szontagh Gusztáv „magyar filozófiája”</b>	<b>71</b>
--	-----------

A magyar „egyezményes iskola”	73
-------------------------------	----

Pályakezdés	88
-------------	----

Műbírálatok és polémiák	104
-------------------------	-----

A filozófiai nyilvánosságban	113
------------------------------	-----

A két Propylaeum	118
------------------	-----

Szontagh kapitány utolsó csatái	130
---------------------------------	-----

<b>Egy magyar protestáns gondolkodó a modernitásról. Litkei Tóth Péter</b>	<b>144</b>
<b>John Stuart Mill a XIX. század magyar politikai gondolkodásában</b>	<b>164</b>
Magyar Mill-fordítások és olvasatok a XIX. században	165
A korai magyar Mill-kritika típusai és sajátosságai	175
Mill-recepció és kritika a magyar politikai gondolkodásban	184
Mill hatása a magyar politikafilozófiában: Kállay és Asbóth	194
Záró megjegyzések	220
<b>Iskolai és „nyilvánosult” filozófia a XIX. és a XX. század Magyarországon</b>	<b>224</b>
<b>A LÁZADÓ IKAROSZ ÉS A LABIRINTUSOK LAKÓI</b>	
<b>Menekülés az ideologikus mondat labirintusából. Bevezetés Bretter György olvasásához</b>	<b>249</b>
A parabolák szerkezete	252
A parabolák után	258
<b>Filozofikum a magyar irodalomban. Székely János pesszimista történetfilozófiája</b>	<b>268</b>
<b>Szakirodalom</b>	<b>283</b>
<b>Névmutató</b>	<b>305</b>



Birjunk tehát csak egyszer önálló  
philosophiát, s birandunk  
a nyelvszokás' teljes jogával úgy  
nevezhető *magyar philosophiát* is.

*Szontagh Gusztáv: Propylaeumok a' magyar  
philosophiához, A' Magyar Kir. Egyetem'  
betűíivel, Budán, 1839, 280. o.*



## A MAGYAR BÖLCSELET TÖRTÉNETE – A VISSZAJÁRÓL

Ennek a kötetnek csaknem egészét az a válogatás adja, amelyet az utóbbi tíz évben a magyar filozófia történetével kapcsolatos témákban megjelent írásaimból állítottam össze – éppen a jelen könyv megjelenése előtt tíz évvel, 1996-ban látott napvilágot a *Korunkban Lehetséges-e magyar filozófia?* című, e kötetben is olvasható írásom első változata. A tízéves kerek évforduló azonban két szempontból is csak látszat csupán: régebbiek, de egyszersmind újabbak is ezek a szövegek az alájuk írott megjelenési dátumoknál. Régebbiek, hiszen a magyar filozófiatörténeti és eszmetörténeti kérdések iránti érdeklődésem jóval régebbi egy évtizednél, visszanyúlik egészen diákkoromig (miközben nem veszítettem el érdeklődésemet az egyetemes filozófiatörténet klasszikus témái iránt sem). Sok mindent ma is ugyanúgy látok a magyar bölcselet történetében, ahogyan azt írásban is kifejtettem 1996 előtti kísérleteimben, vagy kollégáimmal és barátaimmal Marosvásárhelyen, Kolozsváron, Miskolcon, Budapesten és Nyíregyházán, különböző formális és informális alkalmakkor gyakorta folytatott vitáinkon elmondtam az 1996-ot megelőző évtizedben. A kötet azonban nem azért született, hogy szerzője nézeteinek régiségét és szilárdságát demonstrálja, így szövegei természetesen újak is. Van olyan írás, amely itt jelenik meg először – mindjárt a soron következő –, némelyikük pedig eddig csupán viszonylag kevésbé ismert gyűjteményes kötetekben, konferencia-kiadványokban volt olvasható. A legré-

gebbi, már több ízben publikált és minden megjelenésekor újra átgondolt szövegre is igaz azonban, hogy ritka benne az olyan mondat, amit ismét újra ne gondoltam és fogalmaztam volna a kötet sajtó alá rendezése során. Szontagh Gusztávról szóló tanulmányom például az „átgondolás” során csaknem a háromszorosára duzzadt; és így is csak a kötet szaklektorának és felelős kiadójának türelmes, ám határozott „érdeklődésére” sikerült pontot tennem a végére – a tanulmánynak, de nem Szontagh további tanulmányozásának.

Miközben számba vettem és megrostáltam mindazt, amit a magyar filozófiáról eddig írtam, és belefeledkeztem régi írásaim, régi nézeteim újragondolásába, újrafogalmazásába; lassan tudatosult bennem a filozófiatörténeti vázlataimon, elemzéseimen végighúzódo, jól kivehető tendencia: bizonyos értelemben mindent a fonákjáról, a *visszajáról* sikerült eddig megközelítenem. Jó volna, ha arra hivatkozhatnék, hogy e megközelítés átgondolt kutatói program eredménye volt, de ez nem felelne meg a valóságnak. Nem véletlen persze, hogy így történt, de nem is voltam olyan bölcs, hogy ezt előre lássam. De mi tűnik nekem utólag ezekben az elemzésekben fonáknak? A következők:

Régebben a magyar filozófiatörténészek kedves szerzőjük originális teljesítményét bizonygatták – én ezzel szemben örömmel merültem el a recepciótörténet ma már alig ismert szereplőinek a világában, mint ahogyan ez látszik például az e kötetben olvasható, John Stuart Mill magyar recepciójáról szóló tanulmányban is; vagy olyan reménytelenül marginális, másodrendű, ám valamilyen szempontból mégis jellegzetes gondolkodók munkásságát kezdtem el vizsgálni, mint Litkei Tóth Péter, akiről szintén olvasható írás e kötetben.

Filozófiatörténet-írásunk az utóbbi évtizedekben igyekezett függetleníteni magát azoktól a régi, főként irodalomtörténészekről származó nézetektől, amelyek a magyar filozófia történetét a magyar szépirodalmi alkotásokból és az esszéirodalomból vélték kihüvelyezhetőnek, megírhatónak. Örömmel üdvözöltem a magyar filozófiatörténet e szabadságharcát, ma is egyetértek vele – mindemellett azonban komolyan kezdett érdekelni a filozófia szépirodalmi megjeleníthetőségének esztétikai problémája és az esszé műfajának a helye a filozófiában. Ennek az érdeklődésnek köszönhetőek e kötet harmadik részében a Bretter Györgyről és Székely Jánosról írott tanulmányok.

E „fonákságok” tudata és a magyar filozófiatörténet ellentmondásos szakmai megítélése vitt rá arra, hogy viszonylag sokat foglalkozzam a magyar filozófia mibenlétével, és azokkal a kapcsolatokkal, amelyek a kultúra más szféráihoz és a nemzeti kultúra egészéhez fűzik. Az ezekről a problémákról szóló két írás adja – régies, antikizáló kifejezéssel, amelyet Szontagh Gusztáv tett közismertté a magyar filozófiai irodalomban – a kötetbe vezető „előcsarnokokat”, *propylaeumokat*.

A XIX. századi nemzet- és kultúraépítés, a filozófia és a kulturális intézményrendszer kapcsolatát igyekeznek föl-tárni a kötet második részét nyitó és záró tanulmányok; amelyek a „hosszú XIX. század”, és az e századot nálunk folyamatosan jellemző kantianizmus kezdő és végpontjának a magyar politikafilozófiára gyakorolt hatását állítják a középpontba. (A század végével természetesen nincs vége a magyar Kant-recepciónak; az a megszakítatlan kantianus hagyomány azonban, amely a magyar filozófiában még Kant életében kezdődik és éles korszakhatár nélkül folytatódik a hazai neokantianusok műveiben, a XX. szá-

zad tízes-húszas éveiben sok tekintetben átalakul, összetettebbé válik.)

A leginkább a *visszajáról* olvasott (filozófia)történet a kötetben éppen a legterjedelmesebb, Szontagh Gusztávról szóló tanulmány. Vannak a filozófiatörténetnek olyan, egykor közismert, mára azonban jórészt elfeledett szerzői, akiknek a neve ma már csupán a kánon részévé vált egykori vitapartnereik említéseiből ismerős, természetesen a klasszikussá vált, ellentétes nézetű szerző negatív véleményétől nem függetleníthetően. E filozófus példájának számított sokáig a XIX. század magyar kultúrájában Szontagh Gusztáv, akinek a nevét – ha egyáltalán – esetleg Erdélyi János legyőzött vitapartnereként volt csak szokás megemlíteni. Szontaghhgal magam is Erdélyi ellenlábasként kezdtem foglalkozni néhány évvel ezelőtt, a kutatás során azonban hamar kiderült, hogy mind az Erdélyi és Szontagh közötti vitában, mind Szontagh másokkal, korábban folytatott polémiaiban a magyar gondolkodás hagyományának a tudománnyal, a nyelvvel és a politikai közosséggel kapcsolatos alapvető beállítódásai fogalmazódnak meg. Olyan álláspontok, amelyek azóta is meghatározzák azoknak a magyar értelmiségieknek a kulturális reflexeit is, akik soha egy sort nem olvastak sem Szontagh Gusztávtól, sem Erdélyi Jánostól. A hegeli rendszer igazságáról és Hegel időszerűségéről – mely kérdések akkor alkalmul szolgáltak a nézetek artikulálására – már régen nem folyik vita a magyar filozófiai életben, azonban azok az álláspontok, dilemmák, amelyeket ezek kapcsán egykor a fönti tárgyakról megfogalmaztak a vitázók; az archaikus terminológia ellenére ma is elevennek és megoldatlannak hatnak.

Ha vizsgálódásaimmal sikerült hozzájárulni ahhoz, hogy némely kulturális beidegződésünk eredetét és eredet-


ti kontextusát tisztábban lássuk, máris megtettem annak jó részét, amit – mint filozófiatörténész és politikai eszmetörténeti szerző – célul tűzhettem ki magam elé.





**PROPYLAEA**





# A MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET KÁNONAI

A címben fölvetett téma első pillantásra a tudni nem érdemes dolgok közé tartozónak látszik. Azt gondolhatnánk, hogy a viszonylag szerény terjedelmű magyar filozófiai irodalom gyér számú, nem nagy terjedelmű történeti feldolgozásaiból csupán a témahiánnyal küzdő kutató képes kihüvelyezni karakteresnek tűnő kánonképző tendenciákat, ő is csak azért, hogy unalomszülte munkálkodásának témája beleférjen valamely filozófián kívüli szempontokat preferáló pályázati kiírásba. Úgy vélhetnénk, hogy komoly, egymástól eltérő szemléletben megírt filozófiatörténeti munkák sora szükséges ahhoz, hogy a bennük meghúzódó szemléletek föltárásával azután majd külön is érdemes legyen foglalkozni – egy-két filozófiatörténeti mű alapján nyilván lehetetlen *típusokról* beszélni.

Ezekkel az – egyébként jogos – fenntartásokkal szemben a továbbiakban abból fogok kiindulni, hogy a filozófia és a filozófiatörténet természetéről alkotott, jórészt reflektálatlan vélekedések éppen az olyan, hézagosan földolgozott és kevés kutató művelte területeken válnak szinte vita nélkül kánonképzővé, mint a magyar filozófia története. Korántsem az önállóvá vált magyar filozófiatörténet diszciplináris elkülönüléséből, szakmai önmozgásából, netán belterjességéből adódik a problematika. Ellenkezőleg: paradox módon minél kisebbnek tűnik a kutató előtt a magyar filozófia szövegtömeg, és minél gyérebben ismeri

annak történeti feldolgozottságát, annál erősebben hatnak rá az e feldolgozásokban meghúzódnó, többnyire reflektálatlan kánonképző szempontok a téma megválogatásában és az értékítéletekben.

A címben fölvetett téma vizsgálatára négy tényező inspirált eddigi kutatói múltam tapasztalata alapján. (1) A kutatási területen kívüli kollégákkal lefolytatott számos vita, amelyek során meggyőződtem arról, hogy e vitákban a többség jóval óvatlanabbul, szinte lecsupaszítva alkalmazza a „nagy” témák kifejtése során rejtve maradó, de legalábbis óvatosan megfogalmazott, szakhivatkozásokkal gondosan alátámasztott filozófiafogalmát. (2) A magyar filozófiatörténészek körében folytatott módszertani viták, amelyek általában vagy a diszciplináris határok meghatározásával függenek össze – például Eötvös, Szontagh vagy éppen Hamvas Béla helye az irodalom és a filozófia között; vagy az éppen elkészült összefoglaló művel kapcsolatos tárgy-meghatározási problémákkal kapcsolatosak – például Mészáros András és a Hell–Lendvai–Percz szerzőtársak különböző korszakokra vonatkozó filozófiatörténeteinek, illetve Mészáros András iskolafilozófiai lexikonjának korszakolása, csoportosítási szempontjai.<sup>1</sup> E filozófiatörténeti művek mindegyikéről elmondtam már véleményemet, mindannyiszor a több szempontból is körvonalazatlan tárgymegjelölést és csoportosítást bírálva, így például a felekezeti szempont meggondolatlan bevezetését és kö-

---

1 Mészáros András: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig*, Kalligram, Pozsony, 2000; Hell Judit–Lendvai L. Ferenc–Percz László: *Magyar filozófia a XX. században. 1–2*, Áron Kiadó, Budapest, 2000–2001.; Mészáros András: *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*, Kalligram, Pozsony, 2003.

vetkezetlen alkalmazását, vagy éppen *Felső-Magyarország* elmosódott határait.<sup>2</sup> (Felső-Magyarországon van-e például a sárospataki kollégium?) A részdiszciplína módszertani vitáihoz tartozik még az a diskurzus, amelyiket a szomszéd népek és nyelvek kutatóival folytatunk – Magyarországon belül is – és amelynek során a magyar, szlovák, román filozófia állandó újradefiniálásába vagyunk kénytelenek bocsátkozni. Az ilyen típusú viták napjainkban talán a szlovákokkal a legélénkebbek, érthető módon: az erdélyi románok régebben gyakorlatilag mindig más intézményrendszerben mozogtak, mint a magyarok, a német nyelvű világ számára pedig nem különösebben fontos identitásmeghatározó tényező a magyarországi német kultúra alkotásainak hovatartozása. A szlovákok esetében viszont lényegében ugyanazon intézményrendszer szellemi termékein való utólagos osztozkodásról van szó, egy ezen intézményrendszertől merőben idegen szempontrendszer szerint. E viták legújabb fejleménye Mészáros Andrásnak e kötet kiadása időpontjában is folyó vitája a szlovák kollégákkal, illetve a szlovák filozófia történetéről Magyarországon írott legújabb doktori értekezés szemléletmódja.<sup>3</sup>

---

2 Lásd: Két összefoglalás a magyar(országi) filozófia történetéről – magyarul, in: *Magyar Tudomány*, Budapest, 108. (új folyam 46.) évf. 2001/3, 378–381. o.; Iskolai filozófia – in sensu cosmopolitico, in: *Kalligram*, Pozsony, 12.évf. 2004/11. 115–118. o.

3 Ondrej Mészáros: Evidencie a kvázi-evidencie v historiografii tzv. národnej filozofie I–II (O pojme národnej filozofie v maďarskom myslení), in: *Filozofia*, Bratislava, 59. évf. 2004/6, 385–400. o., 2004/7, 467–481. o.; Evidencie a kvázi-evidencie v historiografii tzv. národnej filozofie III (Národná filozofia v slovenskom myslení a pokus o riešenie problému), in: *Filozofia*, Bratislava, 60. évf. 2005/10, 784–795. o.; Ujszigeti Dezső: A klasszikus német filozófia hatása a 18. és 19. századi szlovák gondolkodásra a rekonstruk-

(3) A szűkebb szakmának az a hosszabb távú, bár külső okok miatt most újra elodázódott törekvése, hogy elkészüljenek a magyar filozófia történetének alapvető kézikönyvei és segédletei, úgymint a magyar filozófia több kötetes története, lexikona és régi szövegeinek (lehetőség szerint kritikai) kiadása, az idegen nyelveken, főként latinul írott munkák fordításával kiegészítve. Amíg ilyen munkák nem születnek, némi túlzással elmondható, hogy mindenki szakmai konfliktus nélkül írhat arról, amiről akar, hiszen annyi a feldolgozandó téma; az összefoglalás és a válogatás kényszere viszont természeténél fogva rávezetne bennünket a kánonon való vitára, a kutatásnak már a kezdeti szakaszában – ami a mai gyakorlat szerint egyenlő különféle pályázatok megírásával pénz reményében. A rejtett kánonokon alapuló megjegyzések manapság gyakoriak a filozófiatörténeti művekben, azonban ritka a nyílt vita, és az is inkább utólagos reflexió valamely aránytalannak vélt megközelítésre. A magyar filozófia történetével foglalkozó szerzők néha szelíden figyelmeztetik egymást, ha véleményük szerint valamelyikük túlságosan belemerült egy talán nem is annyira fontos szerző hagyatékának aprólékos feldolgozásába, más filozófiatörténészek viszont minden óvatosság nélkül tesznek egyenlőségjelet a *magyar* és az *érdektelen* jelzők közé, ha filozófiáról van szó. (4) Mint bátorító példát, külön meg kell említenem Larry Steindler magyar filozófiatörténete születésének körülményeit: az ismert munka kifejezetten a német filozófiatörténet-írás metodológiai igényéből született a düsseldorfi egyetemen, abból a megfontolásból, hogy egy viszonylag kis, a néme-

---

ció elméletének és módszerének tükrében. Az ELTE Bölcsészettudományi Karán 2005-ben megvédett doktori disszertáció. Kézirat.

tek számára többnyire ismerős irányzatokat és vélekedéseket tartalmazó filozófiai kultúra áttekintése karakteresebben mutatja meg a filozófiatörténet-írás tendenciáit, mint a hatalmas német anyag mind részletesebb, de a szöveg-tengerben könnyen elmerülő feldolgozásai.<sup>4</sup> A magyar filozófia történetének e fontos feldolgozása nem a magyar kultúra önreflexiós igényeiből, vagy a kulturális diplomácia szükségleteiből eredt tehát, hanem a filozófiatörténet-szi szakmának a magyar filozófiától voltaképpen független metodológiai és önreflexiós szükségletéből – ez volt pályakezdésem idején számomra a legmeggyőzőbb érv amellett, hogy a magyar filozófiai kánonképzés problémája nem csupán magyar szempontból érdemes a vizsgálatra.

Először filozófiatörténet-írásunk néhány toposzát kívánom körüljárni, azok kánonképzési következményeit szem előtt tartva. Ilyenek a tárgy – a magyar filozófia, magyarországi filozófia és a nemzeti filozófia – fogalmának meghatározása; a filozófiai eredetiség szempontjának érvényesítése a történeti vizsgálatban, összefüggésben az iskolafilozófia fogalmával és az azzal kapcsolatos filozófusi és filozófiatörténet-szi attitűdökkel. A második részben olyan tényezőket veszek figyelembe, amelyek a filozófiatörténet-írást más diszciplínákkal, elsősorban az irodalomtörténettel rokonítják. Ilyen mindenekelőtt a nyelvi szempont érvényesítése, illetve az intézménytörténeti megközelítés, az ezzel kapcsolatos modernitás-problémákkal együtt. Írásom végén megkísérlek választ adni arra a kérdésre, hogy a reprezentatív példaként idézett magyar filozófiatörténet-szi beállítódások mögött milyen filozófiaképek rejlenek.

---

4 Larry Steindler: *Ungarische Philosophie im ihrer Geschichtsschreibung*, Karl Alber, Freiburg–München, 1988.

## **A magyar, a magyarországi és a nemzeti filozófia fogalmai a filozófiatörténet-írásban**

E kérdéscsoporton belül a legegyszerűbbnek látszik magának a tárgynak a meghatározása. A két elnevezés – *magyar* és *magyarországi* – különböző összefoglaló alkotások címében is gyakran szerepel. A legutóbbi példa a *magyar filozófiára* a Hell–Lendvai–Percz szerzőtársak idézett műve, a másakra pedig Mészáros András megfogalmazása már szintén idézett filozófiatörténeti munkájában: *A filozófia Magyarországon*. Még árnyaltabb a kép, ha megnézzük, hogyan néz ki ez a szlovák terminológiában, például a könyv szlovák nyelvű összefoglalójában és Mészáros szlovák nyelvű publikációiban: *Filozofia v Uhorsku*. A terminus kizárólag a történelmi Magyarország neve, használatakor a filozófus akkor lenne bajban, ha a történetet folytatni akarná a XX. században is. (*Filozofia v Uhorsu a Mad'arsku* – A filozófia Magyarországon és Magyarországon, szólhatna a pontos, ám semmilyen más nyelvre át nem tehető meghatározás.) Mészáros szerencséire a XIX. századdal foglalkozó szerző, az informálisan, ám kollegiális egyetértéssel felosztott magyar filozófiatörténet modernebbik fele pedig a magyarországi szerzőhármashoz került, olyan közegbe, ahol kevésbé vagyunk fogékonyak e megnevezések finomságaira – és nem merül föl a szlovák nyelvű összefoglalás igénye. Annak a magyar filozófiatörténeti kötetnek a munkálatai során, melynek egyik szerkesztője voltam,<sup>5</sup> szintén sokat vitáztunk a címben használható terminusokon, végül maradt a magyar jelző is és a Magyarországra való

---

5 Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás, Áron Kiadó, Budapest, 2004. (szerk. Percz Lászlóval együtt)



utalás is; annak árán, hogy a cím egyesek szerint kényelmetlenül cirkalmas. A kérdés az irodalomtörténetéhez, más szempontból pedig a művészettörténetéhez hasonló problémákat mutat: vajon inkább a magyar nyelvűségnek, vagy az intézményi, territoriális szempontnak van-e meghatározó szerepe a tárgy elhatárolásában? A művészettörténetesek hosszas viták után egyféleképpen megoldották a kérdést: már régóta csupán a *magyarországi* művészet történetéről illik beszélni szakmai körökben, azon az alapon, hogy a képzőművészet nem nyelvi, és főleg nem etnikai meghatározottságú fenomén. A magyar irodalomtörténet-írás, már kialakulásától kezdve, Toldy Ferenc óta a magyar nyelvűségre, és ezzel együtt az eredetiségre helyezte a súlypontot. A hamarosan meggyökeresedett felfogást a kolozsvári professzor, Meltzl Hugó képviselte, többnyelvűségre, fordítási problémákra és komparatistikára fókuszáló modell nem tudta tartósan befolyásolni.<sup>6</sup> Ennek a következménye a magyar irodalom „túl rövid” története, és különösen a magyar latinitás alkotásainak hosszú időn keresztül tartó elhanyagolása.

A magyar filozófiatörténet-írásban megjelenik mind a két elgondolás és ennek keverékei is: a magyar filozófia vagy egyenlő a mindenkori *Magyarországon* folyó filozófiai tevékenységgel, vagy csak a *magyar nyelvű* filozófia tartozik bele.<sup>7</sup> Van, aki a magyar nyelvűség megjelenését kor-

---

6 Toldy és Meltzl irodalom-felfogásának különbözőségének a jelentőségére T. Szabó Levente kutatásai hívták föl a figyelmet. A kérdés kutatásában elért eredményeit tudomásom szerint eddig nem publikálta, konferencia-előadások formájában volt alkalmam megismerni azokat.

7 Az a román Mill-fordítás például, amelynek előszavát Bukarestből keltezik, és hátsó borítóján lebben is feltüntetik az árát, nehe-

szakhatárnak gondolja, és más fogalmat javasol használni ezelőtt, illetve ezután. Kérdés persze, mit tekintünk magyar nyelvűségnek: az első magyar nyelvű filozófiai munkát, vagy a mindennapi filozófiai diskurzus magyarrá válását, mondjuk, a szaksajtó megjelenésétől kezdve. Koronként mindkét felfogásnak vannak buktatói. A nyelvi szempont általánosításával viszont talán még nagyobb gondot okozunk magunknak: a legnagyobb probléma itt is a magyar latinitás besorolása és a magyar szerzők idegen nyelven, külföldön megjelent műveinek az értékelése. Karikírozott, de igen elterjedt megítélés szerint ami *csak* magyarul van – azaz nincs külföldi recepciója – eleve értéktelen, amit viszont idegen nyelven írtak, az definíció szerint nem lehet része a magyar filozófia történetének. Leginkább elfogadható a hungarica-bibliográfiákban alkalmazott könyvészeti szabály, amely a bárhol magyarul, bármilyen nyelven Magyarországon, valamint a magyar szerzőtől bárhol és bármilyen nyelven megjelent művek összességét *hungaricum*nak tekinti. Az elvet nem sérti, ha akad némely szerző vagy mű, amely egyszerre több nemzeti kultúra részét is képezi, vagy éppen nem dönthető el róla egyértelműen, hogy melyiknek is a része. Az e pragmatikus leltározási szemléletre alapozó felfogás szerint a kultúra, ezen belül a filozófiai tevékenység jól leírható hálózatot alkot erőteljes történeti, földrajzi, nyelvi és intézményes csomópontokkal, de a vámhatárokhoz hasonló elválasztó vonalak nélkül.

A magyar nyelvűség kívánalmával függ össze a nemzeti filozófia fogalma, és e fogalom történeti változásai is. A fogalom értelmezésének egyik hagyománya nálunk Er-

---

zen tekinthető a magyar Mill-recepció részének, hiába jelenik meg a századfordulón Nagyszebenben. (Erről bővebben lásd az e kötetben a magyar Mill-recepcióról szóló írást.)

délyi Jánosig megy vissza, aki Szontagh Gusztávval annak halála előtt folytatott nevezetes vitájában, hegeli alapon az irodalmat, mint nyelvi produktumot, és jelentős mértékben érzéki természetű jelenséget definiálja nemzetiként, a filozófiát, mint gondolatit és egyetemest pedig osztatlanul az emberiséghez tartozóként.<sup>8</sup> Innentől kezdve a nemzeti filozófia fogalmának használóihoz a filozófiai dilettantizmus bélyege tapad, akiknek nem annyira nacionalizmusában, hanem filozófiafogalmában akad kifogásolnivaló. Túl azon, hogy maga Erdélyi a magyar filozófiatörténetírás egyik legjelesebb korai képviselője, nem e tény, hanem a nyelv és filozófia kapcsolatáról vallott nézetei állnak a legfeltűnőbb ellentétben a nemzeti filozófia fogalmának explicit elítélésével. Erdélyi nem kevesebbet állít, mint hogy a magyar nyelv szerkezetébe kódolva megtalálható az egyetlen igaz filozófia, a hegeli rendszer alapja. Ha meggondoljuk, ez sokkal erősebb állítás, mint egyezményes vitapartnerének a nemzeti filozófiára vonatkozó bármely kitétele. A magyar filozófiát a nyelv szelleméből megteremtteni kívánó kísérletek korántsem értek véget a XIX. századdal: sok olyan modern törekvés mélyén, amely filozófiai műnyelvünk gyökeres átalakítására tör, valójában ez a meggondolás húzódik meg, ma már természetesen más, leginkább heideggeriánus alapokon. (Más kérdés, hogy e nyelvi hagyományra hivatkozó kísérletek éppen a magyar nyelvi hagyományt, jelesül a magyar filozófiai nyelvhasználat kialakult terminológiáját kívánják végképp eltörölni.)

A nemzeti filozófia fogalma azonban eredetileg nem csupán a magyar filozófiára vonatkozott és – bár összefüggött a magyar nyelvűséggel – korántsem kapcsolódott

---

8 Lásd bővebben e kötetben a Szontagh Gusztávról szóló írást.

össze a nyelv szelleméből kifejthető, kifejtendő filozófia gondolatával. Nálunk a kérdés először Szontagh fő művének megvitatásakor kerül elő (1839). A hozzászólók egy része német, főként fichtei alapon természetesnek veszi, hogy ilyen filozófia-felfogás létezik, másik részük pedig nem érinti a kérdést: nem tetszik ugyan nekik Szontagh elmélete, de egészen más okokból. A fogalmat először az Akadémia 1847-es, azóta többször elemzett osztályülésén próbálja tisztázni Szilasy János, tárgybeli különbözőséget állapítva meg az iskolai, egyéni, nemzeti és világfilozófia között. A nemzeti filozófia gondolatának későbbi elvi tagadója, Erdélyi ekkor még hallgat, bár az ülésen jelen van. Szilasy koncepciója a kiskorúságából éppen kilábaló politikai közösség kanti gondolatára rímel, ennek a gondolati útnak a folyamatos önreflexiója lenne a nemzeti filozófia, melynek korabeli fő képviselője szerint Szontagh Gusztáv. Mint láttuk, az ő koncepciójának legnagyobb ellenfele éppen a nemzeti filozófia másik karakteres, tudniillik nyelvi alapú értelmezője, Erdélyi János, aki viszont nincs különösebb kapcsolatban a nemzeti filozófiai vonulat állítólagos következő nemzedékbeli képviselőjével, Böhm Károllyal. Böhm filozófiaképe éles ellentétben áll nemzedéktársával, a másik „nemzeti filozófussal”, Alexander Bernátéval. Később a nemzeti filozófia vonulatának utolsó alkotó nemzedékét fémjelző Karácsony Sándor pedig idegennek tekinti a maga *magyar észjárásától* Böhm Károly filozófiáját. Fölmerül a kérdés, hogy ezekből az elemekből konstruálható-e valami egységes szellemi vonulat, avagy a nemzeti filozófiát csupán a hosszúra nyúlt XIX. század üressé vált szólásmódjának kell tekintenünk, amelynek az egyes szerzőknél lehet ugyan eszmetörténeti jelentősége, értelmesen végigkövethető szálat viszont nem nyújtanak.

A válasz inkább ez utóbbi, ugyanakkor megjelenik a nemzeti filozófiának egy másik, leíró értelme is, amely az intézménytörténettel függ össze. Eszerint nemzeti filozófiának csak a nemzeti nyelven és nemzeti intézményrendszeren belül művelt, vagy legalábbis abba betagozódó filozófia tekinthető, amely, mint ilyen, történeti képződmény, leginkább XIX. századi, lehet, hogy mára már nem is érvényes fogalom és semmiképpen sincs köze a filozófiai eszmék tartalmához. E megközelítésből például az következik, hogy L'udovít Štúr, bár a magyar kantianizmussal felelő hegelianizmusának igen nagy szerepe volt a szlovák nemzeti gondolkodás kialakulásában, mégsem része a szlovák nemzeti filozófiának, mivel intézményrendszer hiányában ilyesmiről az ő korában még nem beszélhetünk.

E területiális-intézménytörténeti megközelítés Közép-Európában magával hozza a modernitás problémájának a taglalását is. E tájon igen gyérek a középkori filozófia hagyományai, illetve, amennyiben vannak, mint mondjuk a prágai vagy a krakkói egyetemen, nem férnek bele a nemzeti filozófia fönti, széles körben elfogadott, ám-bár vitatható fogalmába. A nemzeti filozófia kérdése nálunk tipikusan a kora újkorban gyökerező modernitás-probléma, amely a magyar filozófiában olyan kérdésekkel jár együtt, mint az iskolai filozófia sajátos felfogása. A magyar iskolákban olyan irányzatok válnak dominánssá, amelyek eredeti társadalmi beágyazottságukat tekintve éppen iskola-ellenességükkel, intézményen kívüliségükkel hívták föl magukra a figyelmet. Érdemes itt emlékeztünkbe idézni, mennyire mást jelent az eddig szerzett tudásanyagtól való elvonatkoztatás Descartes-nál és az őt követő Apáczáinál. Míg az első esetben lényegében a skolasztikus fogalmaktól kell elvonatkoztatnunk, addig a másik-

ban a hétköznapi ismeretektől és a mesterségek tudásanyagától.

Írásom elején a magyar filozófiatörténészi beállítódások mélyén rejlő filozófiaképek tanulságait ígértem. Szintézis helyett egyelőre a pusztá regisztrációra szorítkozom. Létezik természetesen a legtisztább pozitivista adatgyűjtő pozíciója, amelyik éppen csak a filozófia definíciójával adós. Létezik az „egészséges” nemzeti kultúrát fölmutatni kívánó demonstratív filozófiatörténet-írás, amely szerint a nemzeti kultúra része kell legyen a filozófia is, meg kell tehát mutatni, hogy ilyesmink nekünk is van. Létezik a nemzeti szempont negatív módon is: abban a büszkeségben, hogy legalább egy-egy, később butaságnak bizonyult divat átvételétől mentesek voltunk. Létezik az eredetiség kívánalmának való megfelelés igénye is, különböző formákban; és létezik a recepció színvonalának megbecsülése is, mint szolid nemzeti program. Ennek első példája Erdélyi filozófiatörténészi kiindulása: nekünk, magyaroknak ugyan nem volt eredeti filozófusunk, de „sohasem a világ filozófiájának a lába nyomába, hanem mellé léptünk”).

Ami pedig engem illet, szeretném hinni, hogy visszahozható a nemzeti filozófia reformkori fogalmának az a része, ami a politikai közösség modernizációjának és önértelmezésének filozófiai reflexióját jelenti. Magyar filozófiatörténettel is foglalkozó politikafilozófusként nem is remélhetek mást, jelen kötetem munkálatai is e cél eléréséhez igyekeznek hozzájárulni.

*Írásom szövege a Magyar Tudomány Ünnepe alkalmából 2005 őszén, a Nyíregyházi Főiskola Gazdaságtudományi és Társadalomtudományi Főiskolai Karán rendezett konferencián tartott előadásomon alapul. (MB)*



## LEHETSÉGES-E MAGYAR FILOZÓFIA?

A téma kifejtését célszerű egy olyan előzetes megfontolással kezdeni, mely önmagában is méltó a figyelemre, és amelynek mélyreható következményei lehetnek a kérdés további taglalása során. Arról a problémáról van szó, hogy van-e a filozófiában létjogosultsága a filozófiára vonatkozó kérdésnek, és ha van, akkor mi a státusa a filozófián belül. Ha a filozófia szerepéről, mibenlétéről, „hasznáról” való elmélkedést a filozófia részének tekintjük, ha úgy véljük, hogy a filozófiának az önmaga értelmére való rákérdezés egyenrangú kérdése az úgynevezett nagy filozófiai kérdésekkel, akkor közel járunk annak az elismeréséhez, hogy a kérdés aktuális feltevése is a filozófia része – hiszen nehezen lehet egy kérdést nem-aktuálisan föltenni. Az általános kérdés, hogy mi a filozófia szerepe *általában*, sohasem lehet mentes feltevőjének és megválaszolójának abbéli véleményétől, hogy éppen ott és akkor, ahol és amikor a kérdés fölmerül, ő éppen mit akar filozófia címen művelni. Lehetne persze például olyan *magyar nyelvű* tanulmányokat írni, amelyek azt taglalják, hogy mit kellene csinálni mondjuk a *lengyel* filozófiában, de ha ilyesmi meg is jelenne, nehezen menekülhetne meg a gyanútól, hogy valamilyen áttételes módon szerzőjének a saját (magyar) kommunikációs közegében keletkezett elvárásairól szól. Olyat inkább olvashatunk, hogy mi a teendő *általában* a filozófiában, vagy miért jár tévúton például a francia filozófia, hogy mit lenne jó, ha *nem* gondolnának mondjuk az ame-

rikai filozófusok. A szempontot azonban itt sem a tárgyul választott kommunikációs közeg adja, hanem a megszólaló filozófus saját közege. A mindig *konkrét* szempont természetesen *nem* jelent mindig *partikulárisat*. A XX. században valóságosan is előfordulhat, hogy vannak olyanok, akiknek a közege többé-kevésbé megegyezhet az általuk vizsgált tárggyal, a *világ* kortárs filozófiájával általában, míg ilyenről régebben csak erős megszorításokkal beszélhettünk: utólag derült ki, hogy mi *volt* a kor szelleme.

Másfelől, a kérdés partikularitását nem a kérdező közege determinálja. Mindegy, hogy milyen nyelven teszik föl a kérdés – persze jó, ha az a nyelv filozófiailag kiművelt –, tulajdonképpen még az is mindegy, hogy a valamilyen nemzet vagy valamely felekezet által művelt teóriára vagy a filozófiára általában kérdeznek-e rá. A dolog lényege és színvonala ugyanis nem ebben rejlik. Például ha egy Martin Heidegger nevű *német* gondolkodó a *német* egyetem hivatásán vagy a *német* nyelv szellemén elmélkedik, azt nem kell feltétlenül partikulárisnak tekintenünk. Ha viszont egy magyar Heideggerről értekezik, mondjuk, még a német filozófus életében, könnyen megeshet, hogy a téma adta tág horizont mögött – egy élő klasszikussal foglalkozni maga a világszínvonal – nem csupán partikuláris lehet, hanem – ha olyan színvonalú a szöveg –, nyugodtan mondható provinciálisnak is.

Ezt a hosszúra nyúlt bevezetőt azért láttam szükségesnek ideiktatni, mert feltűnő annak az előfeltevésnek az általános elfogadottsága, amely *pusztán a téma* alapján tekintti „partikulárisnak” vagy „egyetemesnek” a magyar filozófusok és filozófiatörténészek munkásságát. Példánknál maradva: e nézet szerint Heideggernek a *német* egyetem hivatásáról való írását elemző magyar szerző addig foglalkozik egyetemes érvényű filozófiai témával, amíg *nem*



próbál a mester példája alapján a *magyar* egyetem hivatásáról értekezni. Az előfeltevés okát persze könnyű felfedni: amit magyarul eddig teoretikus igénnyel a magyar egyetem hivatásáról, a magyar nemzet hivatásáról, a magyar gondolkodás mibenlétéről összeírtak, nemigen teremt kedvet ahhoz, hogy a kérdést elismerjük elsőrendű filozófiai témának. Azonban, ha tárgyilagosan akarjuk megítélni a dolgot, el kell ismernünk: abban, hogy például a nemzet-probléma vizsgálatával nálunk nem Fichte színvonalán álló gondolkodók foglalkoztak, *nem* a probléma a hibás, hanem a megválaszolás módja. Ha valaki magyar problémán gondolkodva mond olyat, ami újszerű, elfogadható és elvileg *kommunikálható mindenki más számára is*, akkor az része lesz a világ filozófiájának, ha viszont „nagy” filozófiai témákkal vagy klasszikusokkal foglalkozik oly módon, ahogyan az a magyarokon kívül senkinek nem mond semmit, kívül kell rekedjen azon. Elméleti kommunikálhatóságon azt értem, hogy a szerző nem jelenti ki eleve produktuma más kultúrából kiinduló értelmezésének lehetetlenségét, amelyet akár a nemzeti kizárólagosság, akár a multikulturalitás paradigmájában sokak, bár nem ugyanazok számára meggyőzően elő lehet adni. Miután egy zárt kommunikációs szituációban – itt nem csupán a közelmúlt diktatúráira gondolok – mind az erdélyi, mind a magyarországi magyar szellemi életben ismerős jelenség volt egy-egy tudományág „országszerte világhírű” szaktekintélyének a léte és szerepe, talán nem fölösleges megjegyezni: olyan filozófiai szerzőt, akit csak a magyarok érthetnek, nem biztos, hogy érdemes elolvasniuk a magyaroknak. Ezek a meggondolások viszont érvényesek bármilyen más filozófiailag megragadható probléma – vagyis minden probléma – taglalásának az értékelésekor, nemcsak a nemzeti és filozófusi önreflexió esetében.

A föntiekből következően nem osztom azt a nézetet, mely szerint a filozófia hiányának a felpanaszolása maga is gátja a magyar filozófia kibontakozásának, és helyette jobb lenne, ha a lamentálók magával a filozófiával foglalkoznának. A lamentálók ugyanis éppen ezt teszik: filozófiai reflexiókat próbálnak adni egy kulturális helyzetre. A baj ott van, hogy a válaszok színvonala sokszor elképesztően alacsony. Az ostoba válasz mögött azonban nem szükséges, hogy ostoba kérdés legyen. Ezen kívül nem tartom analógnak ezen a ponton a filozófia és a többi kulturális terület, elsősorban az irodalom megítélését. (Más szempontból igen, erre később kitérek.) Az irodalomban valóban élesen meghúzható határ van mondjuk az első magyar nyelvű dráma és egy olyan eszmefuttatás között, amely arról szól, hogy miért nincsen magyar nyelvű dráma. Itt valóban értelmes a felvetés: ahelyett, hogy lamentálunk valami hiányán, teremtsük azt meg. (Jól érzékelhető itt a demiurgikus pátoossal átszőtt múlt századi politikai beszédmód beszüremkedése a művészetbe: csatát nyerni, törvényt fogalmazni vagy verset írni ugyanaz a teremtő tett a reformkori romantika képzeletében.) A filozófia esetében viszont ez nem olyan egyszerű. Van olyan filozófia, például a közelmúltban ismét egyre népszerűbbé váló orosz vallásfilozófia, amely alig szól másról, mint az orosz kultúra önértelmezéséről, mégsem vonják kétségbe ennek filozófia-voltát, és jelentőségét a nem-oroszok számára. Más kérdés, hogy nem mindenki szereti azt a fajta filozófiai munkálkodást, amelynek fő témája a nemzetkarakterológia és ennek rokon területei – nekem sem ezek a kedvenc olvasmányaim –, de a legnagyobb klasszikusok művei között is van, amit nem kedvel az ember. Ebből viszont nem kellene levonni olyan következtetést, hogy a filozófiai argumentációval folyó nemzeti önértelmezés nem tartozik

a filozófia körébe, ennek következtében pedig a nemzeti filozófia önértelmezésének a filozófiához tartozása is gyanús. Különösen nem osztom azt a következtetést, melynek tiszta típusát Bergyajev fogalmazza meg önéletírásában, elmondván: mindig nevetségesnek tartotta olyan kis népek képviselői részéről, mint például az észtek vagy a lettek, hogy nemzetük történelmi hivatásáról elmélkedjenek. Ilyen megjegyzéseket csak általános érvénnyel lehetne komolyan vehetően megtenni: ha a megnyilatkozónak az a véleménye, hogy a filozófiában értelmetlen kérdés nemzetek hivatásáról beszélni, akkor ennek igaznak kell lennie oroszokra és észtekre egyaránt; ha viszont a megnyilatkozó szerint a kérdésnek van értelme, – mint ahogyan az orosz vallásfilozófusok mindegyike számára volt is valamilyen értelme –, akkor kell hogy értelme legyen a világ valamennyi nemzete számára. Ennek az alapállásnak függetlennek kell lennie a teljesítményektől is. Lehet egyszerre az a véleményem – mint ahogyan nagyjából tényleg ezt is gondolom –, hogy az orosz vallásfilozófia jelentős teljesítményt produkált, ugyanakkor az orosz nép történelmi hivatásáról való elmélkedésében maga a kérdés tisztázatlan. Ekkor az egyébként nagyra becsült orosz filozófiát nem az „orosz eszme” fogalmának kidolgozásáért, hanem valami egyébért becsülöm nagyra. Vallhatom azt is – mint ahogy nem vallom –, hogy az észtt nemzetre valami különleges szerep vár a világtörténelemben és milyen kár, hogy nem akadt ezt színvonalasan kifejező észtt gondolkodó. (De majd eljön egyszer. Illetve: eljött már, csak föl kell kutatni a levéltárból vagy a néphagyományból.) A kettő vegyülete mellett viszont, hogy tudniillik *van* orosz, de *nincs* észtt hivatás, nemigen lehet érveket felhozni. (A bibliai zsidóság és Egyiptom, valamint a klasszikus görögség és a Perzsa Birodalom kollíziója, aminek emlegetése alap-toposza

az európai kultúrának, egyébként nem a nagy nemzetek világtörténelmi hivatásának magától értetődősége mellett szól. Ezek az önértelmezési paradigmák, amelyek oly meghatározóak voltak az eddigi európai szellemtörténetben, mintha manapság már nem működnének sem a kis, sem a nagy nemzetekben.) A partikularitás és univerzalitás egyfajta hamis értelmezése jelenik meg a filozófiatörténet művelője számára abban a látszatban, hogy nagy filozófiai kultúrájú nemzetek partikuláris dolgaival foglalkozni univerzálisabb dolog, mint kis filozófiai kultúrájú nemzetek univerzális dolgaival. Pedig miért vezetne például közelebb Kant megértéséhez egy huszadrangú kantianus német iskolamester munkáiban való elmélyedés, mint egy másodrangú magyar kantianus szerző olvasása? (Egyiket sem becslöm le persze. Magam is végzek hasonló munkát, és kifejezetten kedvelem az eszmetörténeti, filológiai forgácsokat.)

A fenti előzetes meggondolások alapján elmondhatjuk a következőket. A filozófia szerves része a filozófia értelmére, mibenlétére való rákérdezés, amely eddig többnyire egy szűkebb, felekezete, nemzeti hovatartozása, *horribile dictu*, politikai pártállása által meghatározott filozófus-közösség kérdéseként jelentkezett.<sup>1</sup> Az effélék annyiban tekinthetők a filozófia részének, amennyiben kommunikálhatóak más vallási, nemzeti és politikai közösség számára is. Ilyen például Erdélyi és Szontagh vitája a magyar filozófia mibenlétéről. Külön problémát jelent ezen kívül a fi-

---

1 Például mit kell ma tennie egy protestáns – katolikus, sintoista – gondolkodónak; mi a dolga ma egy magyar – német, lengyel, hottentotta – filozófusnak; mit gondoljon ma erről egy marxista – konzervatív, szocialista, liberális – gondolkodó. Az idő és hely szabad változók.

lozófiatörténetben megjelenő önértelmezés. Eddig jórészt a filozófiai kezdet problémájáról, cselekvést tervező eszünk használatáról volt szó, még ha ez a cselekvés elméleti tett is. Itt elemző eszünk járja be ugyanazt az utat visszafelé egy immár kész anyagon. Így sokkal látensebben jelennek meg az eddig tárgyalt problémák, hiszen minden kijelentést elő lehet adni idézetek formájában is, és a becsületes filológusnak nem kötelező elgondolkodnia az idézetek plauzibilitásán. A nemzeti önreflexió általában nem direkt módon jelentkezik, hanem a nemzeti kultúra elemzésén keresztül. Ez fölveti a filozófiának és a kultúra többi területének, elsősorban az irodalomnak az egymáshoz való viszonyát és azt a kérdést, hogy más előfeltevésekkel kell-e rendelkezünk a kultúra és a nemzeti kultúra mivoltáról, ha például irodalomtörténettel foglalkozunk, mint ha filozófiatörténettel. A filozófia mint a kultúrtörténet-írás elmélete abban a helyzetben van, hogy megítélheti önmaga és a kultúra többi része értelmzésének a szabályait is. Ugyanakkor azonban kommunikatív viszonyban is van a kultúra ezen területével, elemzőként kimondott ítéletei pedig nagymértékben meghatározzák azt, amiről azután a diskurzusban szó eshet. Folytassuk a további vizsgálódást a szépirodalom és a filozófia viszonyának taglalásával.

## **Értelem és érzelem**

A magyar kultúrába mélyen beleivódott az a nézet, hogy természetes a magyar irodalomtudomány és irodalomtörténet, művészettörténet és képzőművészeti esztétika léte, viszont kérdéses a magyar filozófia és filozófiatörténet léte, nyilván mindig a nemzeti kultúra egyes részeinek *vizs-*

*gálatát* értve a *magyar* jelző alatt. Ez a megkülönböztetés, amennyire természetesnek látszik, annyira problematikus. Milyen értelemben mondhatjuk, hogy értelmesebb dolog mondjuk a magyar regény vagy a magyar színház történetéről beszélni, mint például a magyar logikáéről? És mennyivel „nemzetibb”? Azt szokás mondani, hogy az európai filozófiatörténet nagy vonulatait meg lehet ismerni úgy, hogy az ember sohasem olvasott magyar filozófust, ezért nincs magyar filozófia és magyar filozófiatörténet abban az értelemben, ahogyan van francia vagy német. A magyar irodalomtörténet viszont egyenrangú a franciával és a némettel. Ez tehát azt jelenti, hogy az a francia, aki nem hallott az *Abafiról*, ugyanúgy nem tudja, hogy mi a romantikus regény, mint ahogyan Herder és Hegel mellőzése esetén nincs esélye a historizmus megértésére? Nyilván nem erről van szó. Azt szokás mondani – végső soron Erdélyi nyomán, aki persze Herdert és Hegelt interpretálja –, hogy az irodalom érzelmeket, indulatokat fejez ki, így valamiképpen partikulárisabb a filozófiánál, hiszen lelki alkatokból elfér a világon legalább nemzetenként egy, *Igazságból* viszont csak *egyetlen egy* jutott az emberiségnek. Azonban, ha a mondat első fele is igaz volna, nem lenne lehetséges például irodalmat fordítani egyik nyelvről a másikra azzal a reménnyel, hogy azt meg is értik. Sokak szerint tényleg nem lehetséges a fordítás. Ugyanezek a sokak viszont így vélekednek a filozófiai szövegek fordításáról is, legalábbis bizonyos filozófusok szövegeinek a fordításáról, éppen azokéiról, akiket a legfontosabbnak tartanak. Azután pedig a nemzeti irodalom fogalma nem is olyan nagyon régi dolog, érdekes módon szinte sehol sem régebbi, mint az anyanyelven való filozofálás gyakorlata. Más probléma is rejlik a fogalomban. A kultúrtörténetben nemzeti irodalom sohasem létezett abban a tiszta formá-

ban, ahogyan hajlamosak vagyunk elképzelni. A nemzeti irodalom fogalma egyidős a világirodalom fogalmával, sőt, Közép-Kelet-Európában valamelyest a világirodalom fogalma *utáni* jelenség. Ettől a viszonylagos aszinkrontól kap néha sajátos pördületet a perifériák irodalmának önértelmezése. Az lesz a lényeg, ami „benne van” a világirodalmi kánonban – mint egy zsákban –, ennek igazolására pedig jó minden adat. Tény, hogy Goethe rácsodálkozott egyszer a *Hasanaginica* című bosnyák ballada szépségére, mert több ezer hasonló közül véletlenül ez volt lefordítva németre, egy másik esetben pedig *A virágos gyertyák, avagy egy jó párválasztás története* című konfuciánus tanregény kapcsán találta megjegyezni, hogy a kínaiaknak valószínűleg ugyanolyan emberi érzéseik lehetnek, mint nekünk, európaiaknak. Más kínai regény kapcsán ezt nemigen jegyezhetette volna meg, lévén, hogy akkoriban nagyjából ennyit lehetett olvasni európai nyelveken a kínai nagyepikából. A *világirodalom* fogalma megteremtőjének véletlen utalásai óta azonban nemigen akad olyan bosnyák, illetve kínai irodalomtörténész, aki *Hasszán aga*, illetve a fővárosban jelesre vizsgázó szegény vidéki írástudó jellemábrázolásának világirodalmi jelentőségét kétségbe merte volna vonni – legalábbis idegen nyelvű publikációban. A magunk irodalmából vett példákkal egészítse ki a sort az olvasó – és pörölgjön maga az irodalomtörténészekkel. Alig hiszem, hogy Goethe az efféle nemzeti önigazolási kényszereknek akart volna kedvezni, amikor megalkotta a világirodalom fogalmát.

Mire mi Közép-Európában arra gondolhattunk, hogy meg kellene írunk nemzeti irodalmunkat – hiszen ez jár nekünk –, addigra világos lett, hogy a dolog a létrehozott nemzeti irodalom eljövendő világirodalmi helyén áll vagy bukik. A nemzeti kultúra ápolásának, a néplélek kifejezésének, esetenként valami önmagába zárt egyetemes egység

létrehozásának – például a nemzeti eposzok, nemzeti mitológiák iránti törekvésnek – az igénye nem párosult még az-  
zal, hogy ezeknek a kulturális termékeknek, illetve az általuk alkotott kommunikációs szférának inkommenzurabilitást tulajdonítsanak. Abban a hitben, mely a nem-filozófiai szövegeket átjárhatatlannak tekinti más kultúrák számára – az Erdélyi által közvetített hegeli esztétikán túl, melynek a szerepe nálunk ebben alapvető volt, és amely oly élesen megkülönbözteti az *érzelmet* kifejező irodalmat az *igazságot* kifejező filozófiától –, egy antik eredetű motívum is megbúvik, amely azóta is megvan valamiképpen minden filozófia önértelmezésében, következésképpen kultúraértelmezésében is.

Közhely, hogy a filozófia megjelenése első pillanatától kezdve az éppen fennálló kultúra kritikájaként jelentkezett, mégpedig először egy önmagát formailag a szépirodalomban megfogalmazódó kultúra kritikájaként. (Hiszen a mítosz, ha fennmarad a mi korunkig, mindig szépirodalomnak tűnő formát ölt.) Ha a kultúra kritikája túl modern szónak tűnik, gondoljunk csak a preszókratikusok szinte kötelező rituáléként végzett Homérosz- és Hésziadosz-  
gyalázására. Ez természetesen akkor még *nem* műfaji kérdés volt, hanem *életmódok* – ma úgy mondanánk: értelmi-ségi szereptípusok – harca, és igen sokáig az is maradt. Még évszázadok múltán is természetes, hogy Lukiánosz a filozófiai irányzatok harcáról írt dialógusának az *Életformák árverése* címet adja. Ma már nem érjük ezt, így a művet modern nyelvekre *Filozófusok*, illetve *Filozófiák árverésének* szokás fordítani. A filozófiának ez az attitűdje felbukkan később a reneszánsz életmód-típusaiban, de nagy hatással van még a XVIII-XIX. század, vagy nálunk a reformkor értelmiségi szerepkereséseire is a klasszikus műveltséget adó iskoláztatás révén. Legyen szabad szerénytelenül



a magam kutakodásából fölhozni egy kevésbé ismert általános értelmiségi példáját, Tompa Mihály barátságát ma már alig ismert 1848-as tábori lelkész bajtársával, Litkei (Tóth) Péterrel.<sup>2</sup> Egész kapcsolatukon végigvonul a költő és a filozófus vállalt szerepeinek nagyon komolyan gondolt eljátszása, mely önértelmezésük alapját adja. Szempontunkból mindegy, hogy Litkei messze nem volt még akkora filozófus sem, mint amekkora költő Tompa. Lényegesebb azt meglátni, hogy létezett egy olyan költő-szerep, amelyhez ezer asszociáció fűződött, irodalmárok és olvasók egyaránt ismerték, komolyan gondolták, és amely – legalábbis részben – a filozófus-szerephez képest határozta meg önmagát. Az ennek alapján a nemzeti költészet szerepéről kialakult képet azután egyeztetni lehetett a nálunk még éppen idejében jelentkező német romantikus esztétikával. Figyeljük meg: a nemzeti irodalom *szerepe* ismét csak egy *szerep*, amely bár képletesen értendő, egészen jól elképzelhető az egyes poéta jól körülírt figurájának az analógiájára. Ha pedig már megvan a nemzeti irodalom és annak kellő feldolgozása – nem is akármilyen színvonalon – már csak egy kis történelmi balsorsból eredő új keletű kisebbségi érzés, valamint a világ esztétikai áramlataiban felbukkanó irracionálisizmus, később esetleg a posztmodern értékpluralizmus divatja kell hozzá, hogy az eredetileg a világirodalom részéül szánt szépirodalom átlényegüljön csak önmagunk számára való, önmagának elégséges egyetemességgé, amelybe beleférnek a filozófia azon irodalmasított részei is, amelyek büszkén vallják önmaguk inkommenzurabilitását. (Már ha irodalom, illetve filozófia az ilyen. Lásd például

---

2 Lásd e kötetben az *Egy magyar protestáns gondolkodó a modernitásról. Litkei Tóth Péter* című tanulmányt.

a lefordíthatatlanságra való gyakori és rutinszerűvé vált hivatkozást). A filozófia többi része, amely fenntartja a racionális diskurzus lehetőségét, sőt, ebbe a diskurzusba bele kívánja vonni az irodalmat is – ha alanyként nem megy, legalább a diskurzus tárgyaként –, ebben a játékban nemkívánatos. Mivel igényt tart arra, hogy mások is megértsék, ebből eredően nem tart igényt a nemzeti kultúra állítólagos lefordíthatatlanságából adódó exkluzivitásra, így ezen kultúra filozófiátlan önértelmezése számára úgy jelenik meg, mint az *idegenek nyelve*, amely következőképpen érthetetlen ezen önértelmezés számára, hiszen, ha emennek a nyelve is bevallottan érthetetlen mindenki más számára, akkor csak ilyen, azaz *érthetetlen* nyelvek létezhetnek. Nem létezhet olyan nyelv sem, amelyik senkinek sem a nyelve. Ezek szerint, ha valaki a filozófia nyelvén és mégis magyarul akarja magát megértetni, az csak olyan idegen lehet, aki a maga nyelvét e kultúrára rá akarja kényszeríteni.

A magyar kultúra állapota szerencsére még nem olyan szörnyű, mint amilyennek a fönti leírásból tűnnék. A kulturális részterületek nyelveinek inkommenzurabilitását a posztmodern divatja amennyire segít hirdetni, annyira gátolja is, hogy azt saját nemzeti kultúránkra mint egészre vonatkoztassuk. A probléma azonban csak akkor válik láthatóvá, ha maga a filozófia kérdez rá saját magára – de hát ez a dolga, ez a dolgunk. Az irodalommal és a filozófiával való foglalatosság összehasonlításáról szólván valószínűleg elmondhatjuk, hogy valójában nem létezik a kettő között kultúránkban előfeltételezett különbség. Ezt részint arra alapozva tehetjük, hogy a nemzeti irodalmak igényének megjelenésével párhuzamosan megjelent a világirodalom fogalma is, amelyen belül a különböző stílusokat, áramlatokat ugyanúgy értelmezik, mint a filozófiaikat. Azt lehet mondani, hogy csupán a világirodalom

történetét lehet értelmesen megírni, legföljebb az európai irodalomét. Természetesen nem kell a tűzre vetni a nemzeti irodalomtörténeteket, csupán meg kell figyelni, hogy azok fogalomrendszere, korszakbeosztása egyszerűen elképzelhetetlen lenne a világirodalom sokszor, sok szemszögből megírt története nélkül. Nem létezik két értékmérce a filozófiatörténet és az irodalomtörténet számára. Ha az a véleményünk a magyar irodalom történetéről, hogy az megírható a világirodalmi irányzatok olyan helyi reprezentánsainak bemutatása révén, akik nélkül viszont hézagmentesen megírható ezen irányzatok világtörténete, akkor ez kell legyen a véleményünk a filozófiáról is; ha viszont úgy véljük a magyar filozófiatörténetről, hogy az adaptátorok történetéből nem áll össze semmi értelmes egész, akkor kötelesek vagyunk elgondolkodni azon, hogy nem ugyanez-e a helyzet az irodalomtörténetben is. Egy példával érzékeltetve a dilemmát: ha a *Tariménes utazása* elég jó a magyar felvilágosodás-kori utazási regény példájának és tananyagának, vagy a már említett *Abafi* megbecsülendő romantikus regényünk, akkor legyen Szontagh Gusztáv is megbecsülendő magyar *common sence*-filozófus. Aki azonban azt mondja, hogy Szontagh jelentéktelen az európai filozófiában – amiben igaza van –, és ezért nem kell foglalkozni – amiben nincs igaza –, viszont Bessenyeivel, aki európai nézőpontból ugyan szintén jelentéktelen, mégis kell vele foglalkozni, hiszen nem filozófus, hanem író, annak egészen újszerű érveket kell hoznia ahhoz, hogy meggyőzzön egy racionális lényt az igazáról.

Természetesen tisztában vagyok a kérdés intézményi hátterével. Több irodalmi tanszék van és több középiskolai magyartanár szorgoskodik kultúránkban, mint amennyien egyáltalán filozófiát olvasnak magyarul. A magyar irodalomtörténet-írás ura a helyzetnek, ami a folyamatos filoló-

giai munkát, a mindennapi irodalomtörténeti teendőket és a szintézisek időről időre való elkészítését illeti. Szintén minden jelentősebb magyar íróról, költőről egymagában több szekunder irodalom jelent meg, mint a magyar filozófiatörténet egészéről. Ezt mind tudom. De ez a helyzet nem magától jött létre, nem természetadta szituáció. Meghatározható időben, dokumentálhatóan vált kultúránk karakterisztikájává, tehát ez is a filozófiai önreflexió tárgyává tehető.

Azt, hogy a magyar filozófia értelmes-e, mint önálló filozófiatörténet-írási téma, részben már érintettem a bevezetésben, illetve az irodalomtörténet-írással kapcsolatos megjegyzéseim között. Erről alkotott nézeteim a következőkben foglalhatók össze. Míg a nemzeti filozófiának a filozófiai kezdetként való önreflexiója akként értékelendő, mint bármely filozófiai kezdet minden nemzeti jelleg nélkül, addig a kultúrtörténetként művelt filozófiatörténetbe, mint leíró tudományba belefér akár az értékelés felfüggesztése is. Például megszámoljuk, hogy egy időszakban a filozófiai katedrák mekkora részét foglalják el kantianus gondolkodók a magyar protestáns iskolákban, és ezt összevetjük a holland adatokkal, egyelőre annak vizsgálata nélkül, hogy miket és milyen színvonalon írtak ezek a kantianus professzorok. Az összevetésből is látszik, hogy potenciálisan itt is európai, vagy egyetemes filozófiatörténet-írásról van szó, aminek akkor van értelme, ha olyan módszerekkel folyik, amilyenekkel bárhol folyhatna, és olyan következtetéseket von le, amelyeket bárhol megértenek. Tudják, és egyformán tudják, hogy mi az a kantianizmus, és van fogalmuk a protestáns kollégiumokról. *Végső soron* tehát az igény ugyanaz, mint a filozofálásnál magánál, lévén, hogy ez a tevékenység sem létezhet filozofálás nélkül. (Hiszen érteni is kell a szövegeket, ha másért nem, azért, hogy

eldöntsük: szerzőik egyáltalán kantiánusok-e.) Viszont az a kérdés: hány olyan magyar gondolkodó van, akiről garantált, hogy nem értik a hollandok – ezek lennének a sajátyszerű nemzeti gondolkodók –, és fordítva; egyszerre megválaszolhatatlan és érdektelen. *Ilyen transzparens módon* nem is szokták föltenni. Következő problémánk az inkommenzurábilisnak kikiáltott, képzeletbeli nemzeti filozófia státusára és értelmére való rákérdezés.

## **Minden elmegy?**

Ha elfogadjuk a nemzeti filozófiá(k) posztmodern elméletek által (is) megtámogatható *külön egyetemességének* a tételét, az kétféle problémát vet föl. (A *hagyományok és kultúrák egyenrangúságának* és egymás számára való magyarázhatatlanságának a tételéről van szó, mely minden hagyományt tiszteletben tart, kivéve saját európai racionális filozófiai tradícióját. Szentségtelen szövetséget alakíthat néhol a tradicionalizmussal, amely vegyülék különösen posszibilis tud lenni az Elbától keletre. Ha a posztmodern hullámnak sikerülne szétvernie a tudomány hagyományos intézménybázisát a modernitás paradigmájával együtt, még plauzibilisnek is tűnhetne egy darabig.) A két probléma a következő. Miért kellene elfogadnunk ezt a különvalóságot és inkommenzurabilitást, egyáltalán bármiféle hasonló alapú különvalóságra és inkommenzurabilitásra való igényt. A kultúrák és hagyományok egyenrangúságának állításában, ahogyan az manapság megjelenik, problematikus, hogy erősen biologista, és ezen belül jogosulatlan előfeltevésekkel él. Ezek szerint külön kultúrája kell, hogy legyen a valós vagy vélt biológiai sajátosságaik révén alkotott csoportoknak, akkor is, ha tagjaik erről nem

tudnak, vagy nem akarnak tudni, míg a kulturális sajátságok identitás-meghatározó szerepe eliminálódik. Ez a beállítás szerencsére fékezi egyelőre a közép-kelet-európai adaptátorokat, hiszen saját nemzeti kultúrájukat is a dekonstruálandó jelenségek sorába kellene beállítsák. Másik gond maga az egyenrangúság megalapozására használni kívánt érv, az inkommenzurabilitás. Ha egy verseny minden résztvevője más szabályok szerint játszik, annak megvan az az előnye, hogy nincsen vesztes, azonban természetesen nincsen győztes sem. Sőt, folytatva az analógiát, nincsen tulajdonképpen stadion és közönség sem. Különös dialógus az, amelyet a kultúrák átjárhatatlanságának a hívei folytatni vélnek: az egyes kultúrákban vannak a dialógusnak szabályai, a kultúrák közötti diskurzus viszont csupán annyiban létezik, amennyiben nem zavarják egymás köreit. Nem nehéz felfedezni ennek a gondolkodásnak az előképét a *személyek* megmagyarázhatatlanságának a tételében, amely hol negatív – például mint az inkompetencia bejelentése az individuális létezőkről szóló ítéletekben –, hol pozitív – például a romantikus személyiségkultuszban – egyik alap-toposza az európai kultúrának. A kettő összekapcsolása – egy kultúrát mint individuális organizmust értelmezni – sem új dolog, viszont új, legalábbis ritka az az egyéniség-, és így szabadság-ellenes elfogás, amely elvileg is lehetetlenné teszi az egyén számára egy másik kultúra megismerését. Ha elfogadnám az egyén számára átjárhatatlan nemzeti kultúrák létét, akkor is megmaradna bennem a rosszindulatú kétely némi maradéka: nem arról van-e szó, hogy nem bízván kultúránk – ezen belül filozófiánk – önértékében, ahhoz a mankóhoz folyamodunk, hogy ez öntörvényű egész, mely eleve érthetetlen mások számára. Igen ám, csakhogy maga a nemzeti kultúra – ezen belül a filozófia – felmutatásának az igénye egyfaj-

ta bizonyítási vágyból származik, annak kijelentése pedig igen furcsa módja a bizonyításnak, hogy kultúránk – ezen belül filozófiánk – azért értékes, mert rajtunk kívül úgyszemint mondhat senkinek semmit, de ilyen az összes többi kultúra és filozófia is. Azt már csak mint logikai lehetőséget említtem meg, hogy létezik olyan álláspont is, mely a magyar filozófia inkommenzurabilitását úgy alapozná meg, hogy *egyedül* magyar filozófia létezik, melyet csak a magyarok érthetnek. Jóval kulturáltabb formában a németek próbálkoztak ilyesmivel – a német mint a görög után a filozófiára egyedül képes nyelv tétele –, de ezt még nekik is kevesen hitték el, és ők sem sokáig.

A *nemzeti filozófia* lehetőségének elfogadása esetén – történjen bár az a romantika eredetiség-kultuszának egy sajátos változata vagy a posztmodern értékpluralizmus elmélete által megtámogatva – a következő zsákutcák valamelyikébe kell hogy jussunk: A filozófiánk egyenrangúságának bizonyítására szolgáló inkommenzurabilitási tétel megakadályozza, hogy bárki „idegen” elismerjen értékesnek valamely hazai filozófiai terméket, egyúttal értelmetlenné teszi az egyenrangúság fogalmát. Az, hogy egy más számára érthetetlen gondolatrendszerek között deklaráljuk az egyenlőséget, nem ugyanazt jelenti, mintha két konkrét argumentációs sorról bebizonyítja az elemzés – mégpedig olyan módszerű elemzés, melynek illetékességét egyik érvelési sor felállítója sem vonja kétségbe –, hogy a logika szempontjából egyformán erősek. Ha az ilyen dilemmákat eleve eldönthetetlennek tekintjük, nincs sok értelme az egyenrangúság – például a kultúrák egyenrangúsága – kifejezésnek. Egyszóval, nem azt bizonyítottuk, amit kimondatlanul bizonyítani akartunk, – hogy kultúránk egyenrangú az európai kultúra többi részével –, hanem éppen az ellenkezőjét. A fenti előfeltevések esetén

három választásunk van. Vagy elfogadunk minden kultúrát a miénkkel egyenrangúnak – az egyenrangúság ilyen értelmezése esetén viszont érthetetlen az egyenrangúság bizonygatásának görcse –; vagy magyar kizárólagossági igénnyel próbáljuk megragadni az egyetemességet – ez részint komolytalan, részint hátborzongató perspektíva –; vagy pedig az egyetemességre törő filozófiát tekintjük egy, a miénktől eltérő kultúra partikuláris jegyének, amelytől mi meg vagyunk fosztva. Egyik választás sem túl vonzó, így meg kell próbálnunk megszabadulni az előfeltevésektől. Hátra van még annak a taglalása, hogy – amennyiben az inkommenzurabilitást fenntartjuk az irodalom dominálta nemzeti kultúra részére, a filozófiának viszont fenntartjuk az interkontextuális racionalitás igényét – hogyan kívánunk nemzeti költőkkel beszélgetni mi, kozmopolita filozófusok.

## **Világész és nemzeti érzés**

Kultúránkban természetesnek tűnnek azok a kifejezések, amelyek a racionalitást a nagyvilággal kapcsolják össze, az érzelmeket pedig a nemzeti közösséggel. Szokás beszélni természettörvényekről, a világ racionalitásáról és a racionalitás világáról, ezzel szemben pedig nemzeti érzésről vagy érzékenységről. A nyelvben megrögzült kifejezések általában még akkor sem tulajdonítanak egy közösség képviselőjének a *saját* közösségével kapcsolatban racionalitásra alapozott cselekvést, ha az adott nemzetnek a nyelvi közhely a racionalitást mintegy a néprajzi jellemzőjévé teszi. Az antiszemitizmus, illetve a közép-kelet-európai németellenes sovinizmus gyakran él az érzelmes és jó orosz vagy más nemzetiségű paraszt és az ördögien racionális zsidó



boltos vagy sváb telepes ellentétpárjával, de ugyanezek az előítéletes gondolatrendszerek ugyanezeknek az ördögien racionális embercsoportoknak a feltételezett összetartását már az irracionalitás, az érzelmek szférájába emelik. A közhelyeknek ez a természetessége azonban nem valami természet adta állapot kifejezője, hanem jórészt éppen az itt vizsgált kulturális állapotnak következménye.

A konfliktus két forrásból származik. Egyik forrása az eddigi gondolatmenetből következő lehetőség, hogy a filozófiát egyetemesnek, a kultúra többi részét, elsősorban az irodalmat viszont partikulárisnak, nemzetinek tekintjük; másik a fentebb említett, öröknek tűnő konfliktus az irodalom és a filozófia beszédmódja között. A kető összekapcsolódásakor az irodalom hagyományos filozófiai kritikája – amelynek mélyén mindenkor a mitológia beszédmódjának kritikája, mint előkép sejlik – nem az általában vett, a szépirodalomban megtestesülő mitologikus tudat kritikáját végzi, hanem kialakul az egyetemes filozofikum *versus* nemzeti-partikuláris mitológia ellentét. Ebben a filozófiai ihletésű műkritika igyekszik belevonni az irodalmat egy tágabb horizontú racionális diskurzusba, még ha csupán e dialógus tárgyaként is, az irodalom pedig saját megmagyarázhatatlanságának elméletellenes elméletével zárkózik el a kihívás előtt. A helyzet akár termékeny is lehetne, ha az irodalom és a filozófia beszédmódjait nagy részben ugyanazok az emberek beszélnék. Akkor Erdélyi fölosztása alapján elképzelhető lenne egy olyan kulturális séma, amelyben a partikuláris, nemzeti meghatározottságú érzelemvilág kifejezőjeként megjelenő szépirodalom értékmérője, elemzője a filozófia, vagy legalábbis az esztétika és műkritika, amelynek fogalmait a filozófia tisztázta. Ennek lehetősége nem magától értetődő. Egyetemes fogalmakkal csak azt lehet megítélni, ami valamilyen módon e

fogalmak szerint rendeződik vagy rendezhető el. Nem kell föltétlenül szimpatikusnak sem lennie az így kibontakozó sémának, amely a nemzeti ösztönöket kifejező irodalmakat fölöttes énként uraló, az egész emberiséget képviselő filozófia képében foglalható össze. Többek között az a probléma, hogy az egyén lélektanát nem lehet egy közösségre minden további nélkül kivetíteni, még inkább így van ez, ha nem a közösség cselekvésstruktúráiról, hanem kultúrájában áttételesen leírt szerkezetéről van szó. A fönt leírt hipotetikus sémát azonban nagymértékben befolyásolja az, hogy az irodalmár és a filozófus, mint szereptípusok, beszédmódok megtestesítői, letéteményesei is megjelennek kultúránkban. A filozófiának és az irodalomnak ez a fajta viszonya, amely végső soron életmódok vetélkedésében látja a kettő közötti konfliktust, egyszersmind kommunikációt is, szintén megállna a maga lábán, bár természetesen ez ellen is lehetne jogos kritikával élni, például meg lehetne kérdőjelezni azt, hogy van-e még egyáltalán fölismerhető irodalmár- és filozófus-szerep. A kettő együtt azonban bizonyosan lehetetlen. Régi keletű életmód-jelképekkel és a partikuláris / egyetemes dichotómia sémájával *egyszerre* nem terhelhető meg szépirodalom és filozófia viszonya.

Ahhoz azonban, hogy a fönti, apóriába vivő kulturális sémákat elkerülhessük, szakítanunk kell mindazokkal az elég mélyen gyökerező sztereotípiákkal, amelyek a magyar filozófiának a világ filozófiájához való viszonyát egészen másként megítélendőnek gondolják, mint a magyar kultúra bármely más részének az egyetemes kultúrtörténethez való viszonyát. Attól függetlenül kell ezt megtennünk, hogy ez a külön megítélési igény hízalgő-e éppen a filozófiára nézve, avagy sem. Konklúzióként csak időszerrőtlennek tűnő, ugyanakkor népszerűtlen dolgokat mondhatok. Bennünket, közép-európai embereket a moderni-

tás kínos önreflexió-igényétől nem válthat meg a tájainkon a tradicionalizmussal szentségtelen szövetségben jelentkező posztmodern értékpluralizmus, akkor sem, ha világképe hazai sütetű filozófiáink „világszínvonalát” segítene argumentálni; akkor sem, ha oly jól illenék némely bejáratott múlt századi nemzeti ideológiánkhoz; de nem segíthet az univerzálisnak látszó partikuláris kutakodás sem a „nagy eszmék” perifériális képviselőinek szellemi hagyatékában. Ez utóbbi összehasonlíthatatlanul szimpatikusabb ugyan az előzőnél, igen sokszor hasznos is, és – ha művelőiként nem valami másnak akarjuk beállítani, mint ami – igen tisztességes szellemi program lehet. A modernitásnak a magyar kultúrában még nincsen vége. Benne vagyunk: önreflexiós és diskurzus-problémáink tipikusan modernek, ezek megoldásának adekvát módja pedig a hagyományos, „univerzalista” racionális dialógus valamely válfaja. Műveljük ezt, vagy tegyük le a tollat.

*Írásom az 1996-ban Kolozsváron rendezett Böhm-konferencián tartott előadásomon alapul. Régebbi szövegváltozatait lásd: Lehetséges-e „magyar filozófia”? (Hozzászólás-féle egy újra feltámadt 19. századi vitához), in: Korunk, Kolozsvár, 3. folyam, 7. évf. 1996/12, 71–80. o.; Lehetséges-e „magyar filozófia”? Hozzászólás-féle egy újra feltámadt XIX. századi vitához, in: Kellék, Kolozsvár, 4. évf. 1997/7, 51–67. o.; Lehetséges-e „magyar filozófia”? Hozzászólás-féle egy újra feltámadt XIX. századi vitához, in: Laczkó Sándor–Tonk Márton (szerk.): Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”. A kolozsvári Böhm Károly Nemzetközi Konferencia előadásai, Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2000, 115–132. o. Az itt olvasható írás a fenti szövegváltozatok végsőnek szánt formája. (MB)*



**A SZENVEDELMESES  
DINNYÉSZ ÉS  
UTÓDAI**



## NEMZETI FILOZÓFIA – IN SENSU COSMOPOLITICO

S ha igaz filozófiát tanulnék is meg, akkor sem gondolhatnám azt, hogy tudok filozofálni. *Azonban nincs is ilyen igaz filozófia.*

Immanuel Kant: Pölitz-féle metafizikai előadások (1788–89), in: Immanuel Kant: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 132. o. Fordította Vidrányi Katalin.

Útmutatást, oktatást a philosophálásra igen is nyerhetünk, sőt valamely philosophiát historice meg is tanulhatunk: de szabad vizsgálat nélkül önálló philosophiához már annál fogva sem juthatunk, mivel ez mint igenleges tudomány még nem is létezik.

Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a' magyar philosophiához*, A' Magyar Kir Egyetem' betűivel, Buda, 1839, 279. o.

igazán megérteni annyit tesz előttem mint magából utána teremteni

Böhm Károly: *Az Ember és Világa III. Axiológia vagy értéktan*, Kolozsvár, 1906, VII. o.

A címben található paradoxon vizsgálatával főként annak a folyamatnak a megértéséhez kívánok hozzájárulni, amelynek során Kant filozófiájának néhány jól ismert, eredetileg hangsúlyozottan *világpolgári szemszögből* megfogalmazott gondolata a XIX. századi *nemzeti kultúrák* integráns részévé válik, majd az itt hamarosan kirobbanó filozófiai vitákban sajátos, az eredeti szövegkörnyezetétől elütő szerepben bukkan föl. Vizsgálódásom főként recepciótörténeti jellegű, azon belül is a XIX. század magyar Kant-recepciójának két sokat idézett, gyakran félreértett szöveghelyére szorítkozik, Szontagh Gusztáv és Böhm Károly né-

hány mondatára. E mondatok értelmezésem szerint ugyanazoknak a kanti gondolatoknak többé-kevésbé szabad interpretációi, ezen kívül pedig az is összeköti őket, hogy a korabeli magyar filozófiai közgondolkodás, majd ebből eredően a magyar filozófiatörténet-írás hagyománya – legalábbis nekem úgy tűnik – ugyanabban az irányban érte félre azokat.

A recepciótörténeti vizsgálat előtt azonban szükséges előbb magukat az érintett Kant-szövegeket és mostani fejtegetésünk szempontjából fontos, lehetséges értelmezéseiket ismertetni. A következőkben ezért először kitérek a *philosophia in sensu scholastico* és *in sensu cosmopolitico* (a „filozófia iskolai és világfogalma”), valamint az ész nyilvános és magánhasználata közötti összefüggésekre Kant szövegeiben, majd ejtek néhány szót a filozofálás, illetve ezzel összefüggésben a közbeszéd Kant által részint leírt, részint javasolt modellje fölvetette kérdésekről. Ezután rátérek a nemzeti kultúrák Kant-recepciójának kérdéseire, az említett magyar példák segítségével. Kifejezetten az említett kanti gondolatok megjelenésére koncentrálva igyekszem földeríteni, hogy ezek parafrázisai, többé-kevésbé szabad interpretációi milyen új funkcióban jelennek meg a magyar filozófusok szövegeiben és az ekkoriban kialakuló magyar tudományos nyilvánosságban. Ennek kapcsán említem Elie Kedourie nacionalizmus-értelmezését, amely mindeddig ritka kísérletet tesz Kantnak a nacionalizmus eszmetörténetében való elhelyezésére, és így jó szolgálatot tehet annak a paradoxonnak a feloldásában is, amit már pusztán annak a felvetése megfogalmaz, hogy a világpolgár Kantnak jelentős recepciója támadt a XIX. század újjászülető nemzeti kultúráiban. Az utolsó részben kitérek arra, hogy miképpen értették félre az idézett magyar Kant-parafrázisokat



a kortársak, és megkísérlek néhány megközelítéssel szolgálni e félreértések okáról.

Kant többször visszatérő gondolata a filozófia és a filozófiai tevékenység, illetve általában az észhasználat különböző módjainak a megkülönböztetése. A mottóban már idézett *Pölitz-féle metafizikai előadásokban* a filozófia két fajtáját különbözteti meg:<sup>1</sup>

A filozófia in sensu scholastico csupán az ügyességre irányul, in sensu cosmopolitico azonban a hasznosságra. [...] A tulajdonképeni filozófus a gyakorlati filozófus.<sup>2</sup>

Kant az „ügyességként”, azaz a valamilyen más, további cél érdekében elsajátított mesterségbeli tudásként megtanult *in sensu scholastico* filozófiát filozófiátlanná tevő sajátságokat jóval gyakrabban és nagyobb terjedelemben írja le, mint a *voltaképpen még nem is létező, in sensu cosmopolitico* filozofálásra vonatkozó útmutatásait. Az iskolai értelemben vett filozófia lényegi sajátsága, hogy *hagyományként* létezik, történeti jellegű. A *történeti jellegű ismeret* azonban Kantnál a filozófiai ismeretnek szinte ellentéte. Így ír erről ugyanebben a művében:

Hogyan lehet filozófiát tanulni? Vagy levezetjük a filozófiai ismereteket létrejöttük első forrásaiból, azaz az ész elveiből, vagy azoktól tanuljuk meg őket, akik valaha filozofáltak. Az utóbbi út a *legkönnyebb*. Ez azonban tulajdonképpen nem filozófia. Feltéve,

---

1 A szöveg Kantnak az 1788–89-es tanévben tartott metafizikai előadásait tartalmazza egy ismeretlen hallgatójának jegyzete alapján, tartalmában megegyezik az 1800-as *Logikai előadások* egyik szakaszával. A szöveg először 1821-ben jelent meg Pölitz kiadásában, innen a közkeletű cím.

2 Uo., 130. o.

hogy létezik egy igaz filozófia, s valaki megtanulja azt, ismerete akkor is csupán történeti lenne<sup>3</sup>

Még élesebben:

*Tanulhat* hát valaki filozófiát, anélkül, hogy filozofálni tudna.<sup>4</sup>

A filozofálást a filozófiára vonatkozó történeti ismerettől nem tételeik igazsága különbözteti meg: az igaz filozófiai tételek történeti jellegű megtanulása nem azonos a filozófiával. Azonban nem rendelkezünk még azzal a lehetőséggel sem, hogy tisztán iskolai értelemben, vagyis filozófiátlanul valóban elsajátítsuk a filozófiai igazságot:

S ha igaz filozófiát tanulnék is meg, akkor sem gondolhatnám azt, hogy tudok filozofálni. *Azonban nincs is ilyen igaz filozófia.*<sup>5</sup>

Ez a felosztás nem csupán ebben az előadásban bukkan föl, hanem később megismétlődik a *Logikai előadásokban* is, előtte pedig részletesen kifejtve ott áll már *A tiszta ész kritikájának* fontos helyén:

Bárhonnan legyen adva eredetileg egy ismeret, annak a számára, aki birtokolja, mégiscsak történeti jellegű, ha az illető csak abban a mértékben és annyit ismer meg, amennyi máshonnan adva van neki, akár a közvetlen tapasztalatból merítse, akár (általános ismereteket nyújtó) okításból. Ezért aztán ha valaki megtanult egy filozófiai rendszert, például a WOLFF-féle tant, ismerje bár betéve e rendszer minden tételét, magyarázatát és bizonyítását, valamint az egész építmény tagolódását, s legyen az egész a kisujjában, WOLFF filozófiáját jóllehet teljesen, de még csupán történeti értelemben ismeri: csak annyit tud és csak annyiról alkot ítéletet, amennyi adva volt neki. Támadjátok meg egy definícióját – nem fogja tudni, honnan vegyen másikat helyette.

---

3 Uo., 132. o.

4 Uo., 129. o.

5 Uo., 132. o.

Idegen észét követve művelte ki önmagát; ám az utánzó képesség nem azonos az alkotó képességgel, s az ilyen ember tudása nem az észből származik – noha objektív szemszögből kétségkívül eszen nyugvó tudás, szubjektív vonatkozásban mégiscsak történeti. Jól felfogta és megőrizte, azaz megtanulta a rendszert, mintha gipszlenyomata volna egy eleven embernek. Az ismeretek, melyek objektív szemszögből az ész ismeretei (tehát eredetileg csakis az emberi észből származhatnak), csak akkor nevezhetők szubjektív értelemben is az ész ismereteinek, ha az ész általános forrásaiból merítjük őket, ahonnan a megtanultak kritikája, sőt elvetése is származhat, ha tehát elvekből fakadnak.<sup>6</sup>

E kanti gondolatokat sok szempontból értelmezték már, leggyakrabban talán az *egyetemfilozófia* teoretikusai, illetve – kutatásaik számára elméleti, módszertani alapot keresve – az *iskolaifilozófia* sokat vitatott fogalmába és ennek kritikájába gyakran beleütköző filozófiatörténészek.<sup>7</sup> Jelen írásom szempontjából fontosabb azonban az idézett kanti szöveghelyek másik aspektusát kiemelni: azt a feszültséget, amelyet a lehetséges filozófusszerepekről azokban

---

6 Immanuel Kant: A tiszta ész kritikája. Ictus, Szeged, 1996, 625–626. o. Fordította Kis János. (*A tiszta ész architektónikája* című fejezetben.)

7 Az elsőre a közelmúlt magyar nyelvű irodalmából jó példa Fehér M. István írása, amely körbejárja e megkülönböztetés előfordulásait Kant műveiben, valamint továbbélését a későbbi német filozófiában. Lásd: Fehér M. István: A filozófia tanítása. Iskolai filozófia és a filozófia iskolai fogalma, in: Mészáros András (szerk.): *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században / Školská filozofia v Uhorsku v XVI–XIX. storočí*, Kalligram, Pozsony, 2003, 9–27. o. A filozófiatörténész e fogalmak iránti érdeklődését példázza Mészáros András megközelítése. Lásd: Mészáros András: A felsőmagyarországi iskolai filozófia lexikona, Kalligram Könyvkiadó-Magyar Köztársaság Kulturális Intézete, Pozsony, 2003. Mészáros munkájának elméleti bevezetőjében, tárgya meghatározásakor indul ki Kant főntebb idézett gondolataiból.

megfogalmazódó képből olvashatunk ki. Kant koncepciója ebben a tekintetben meglepően egyszerű, bár nem ígér könnyű utat a filozófusnak. Eszerint a filozófus átlagos mindennapi tevékenysége során, amikor filozófiát tanul, tanít, vagy tudását karbantartja; egyáltalán, amikor *a filozófia intézményrendszerével és hagyományával* kerül érintkezésbe, voltaképpen nem filozofál. Az igazi filozófiai tevékenységben viszont mindig egyedül van, a maga értelmén kívül nem számíthat sem a filozófusközösségre, sem a hagyományra. (E kép az ellentéte a megszokott filozófusszerepeknek, ahol éppen a régi és a kortárs filozófustársakkal való közösséget szokás hangsúlyozni a gondolkodót közvetlenül körülvevő világgal szemben. Kantnál a hagyomány és az intézményesedett filozófus-közösség is e filozófiátlan világ részévé válik.) A magányos filozófus igazi filozófiai tevékenységének közege a jól belakott hagyomány és iskola világához képest ködösen megjelenő és valószínűleg elvileg is definiálhatatlan „világ”. A két lehetséges közeg ellentétes jellemzői és közöttük a filozófus magánya feloldhatatlan feszültséget teremt, ugyanakkor nem tűnik úgy, hogy a kanti leírás ne lenne *igaz*. Talán e feszültség is egyik oka annak, hogy Kant különböző műveiben újra és újra visszatért e gondolatához. Nem kell különösebb pszichologizálás annak a feltételezésnek a megfogalmazásához, hogy e probléma az ő személyes gondja is: ő (is) az a filozófus, akinek napjai az iskolai filozófia karbantartásával telnek, miközben világpolgárként az egész emberiséghez vél szólni, e kommunikáció gyakorlati módozatainak részleteiről azonban nem sokat tudhat.

A feszültséget valamilyen módon oldja a *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?*<sup>8</sup> című írás megkülönböztetése az ész nyilvános és magánhasználata között. Maga a definíció csupán a filozofálás módjairól másutt mondottak általánosabb, ugyanakkor gördülékenyebb, népszerűbb megismétlésének tűnik:

Saját eszünk nyilvános használatának azt nevezem, ha egy *tudós* az *olvasók* teljes közösségének színe előtt gondolkodik. Magánhasználatának azt, amit egy bizonyos rábizott, *polgári* tisztségben vagy hivatalban tehet az eszével.<sup>9</sup>

Magányos gondolkodókat látunk, akik egyrészt az iskolába, egyházba, hivatalba bezárva karbantartják a hagyományt – például papként katekizmust, filozófusként klasszikusokat tanítanak –, másrészt viszont közvetlen viszonyuk van a meghatározatlan nagyvilághoz, amiről itt legalább annyi kiderül, hogy azonos az *olvasók közösségével*.<sup>10</sup> A kifejtés során azonban úgy tűnik, Kant mindent megtesz, hogy segítségére legyen szabaddá tett, azonban magányban, támasz és visszajelzés nélkül hagyott ideális gondolkodó individuumainak. Szinte minden mondata azt fejezi ki, hogy a gondolkodó mégsem magányos:

---

8 Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* in: Immanuel Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 80–89. o. Fordította Vidrányi Katalin.

9 Uo., 82. o.

10 *A publikumok strukturált összességeként létező emberi kultúráról a hűtlen Kant-tanítvány, Herder beszél részletesen Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* című, befejezetlenül maradt művében, amelynek első része 1784 Húsvétján látott napvilágot, és amelyet Kant recenzált is. (Kant főntebb idézett írása a *Berlinische Monatschrift* novemberi számában jelent meg először, ugyanabban az évben.)

csak keveseknek sikerült, hogy önálló szellemi tevékenységgel kilábaljanak a kiskorúságból, és biztosan járjanak. Ám, hogy egy közösség váljék felvilágosodottá a maga erejéből, az sokkal inkább lehetséges, sőt, ha szabadságot engednek neki, majdnem elmaradhatatlan.<sup>11</sup>

Vagy később:

egy közösség csak lassan juthat el a felvilágosodásig [, ... e] felvilágosodáshoz azonban semmi egyéb nem kell, csak *szabadság*, annak is a legártalmatlanabb fajtája: nevezetesen az ész minden kérdésben való nyilvános használatának szabadsága.<sup>12</sup>

Kant itt azon a módon kísérli meg megszüntetni a gondolkodó magányát, hogy az önálló gondolkodást lehetetlenné tevő intézményesült közösségek helyébe világméretű, a szabad kommunikációban megnyilvánuló új típusú közösséget állít, a felvilágosult emberiség világpolgári közösségének ideáltípusaként, amelyet a XVIII. század végén *tipográfiai utópiaként* volt lehetséges megfogalmazni. Kant világpolgárait ebbéli minőségükben csupán a többé-kevésbé szabad sajtó termékei kötik össze, minden, ami hatókörében ez alatt van, voltaképpen a felvilágosodás gátló tényezőjeként jelenik meg. Ha az ideális világpolgár filozófus is, akkor az ő személyre szabott kiskorúsága a *philosophia in sensu scholastico* képében jelenik meg, neki az iskola-filozófiából kell kilábalnia.

A felvilágosult gondolkodó kommunikációja során Kantnál azonban nem kerül szembe a nyelv kérdésével. Sarkítottan fogalmazva, Kant számára mind az iskolai, mind a világpolgári értelemben vett filozófia német nyelvű, esztét nyilvánosan és magánemberként – mondjuk a Berli-

---

11 i. m. 81. o.

12 Uo., 82. o.

nische Monatschriftben és a königsbergi egyetemen – németül használja.<sup>13</sup> Ez a helyzet, valamint a német nyelv közép-európai elterjedtsége homályban hagyja azt a XVIII. és XIX. századi művelődéstörténeti tény, hogy a felvilágosult világpolgárok kommunikációjának alapját képező, a nyomtatott szóban megtestesülő kommunikációs közeg Európa-szerte elsősorban a *nemzeti szintű* kommunikáció közege. (Sőt, bizonyos megközelítés szerint éppen ez a kommunikációs közeg *hozza létre* Európa modern értelemben vett nemzeteit.) Nem véletlen tehát, hogy a Kantot követő nemzedék az egyetemről, az egyházból, a hivatalból kimerészkedve erre az új, nyilvánosuló térre, nem annyira felvilágosult világpolgárok, hanem születő nemzetállamok polgárainak a közösségében találja magát, és ebben a helyzetben némelykor maga is hozzájárul a nemzeti ideológiák kialakításához, akár a világpolgár Kanttól tanult gondolatok segítségével is.

Létezik olyan – habár heterodox – Kant-értelmezés, amely számot vet a königsbergi mester akaratlan szerepével a – deskriptív értelemben vett – nacionalizmus történetében, főként a XIX. században. Elie Kedourie írja ismert monográfiája hatodik kiadásának utószavában a nacionalizmus eredetéről:

Immanuel Kantnak szerepelnie kell a nacionalizmus pedigréjében [...] Kant nem nacionalista [...], s ennek ellenkezőjét semmilyen értelemben nem állítja ez a könyv. Az erre vonatkozó érv inkább abban áll, hogy követőinél – főleg Fichténél – a kanti elmélet központi gondolata, az önmeghatározás eszméje lett a mo-

---

13 Természetesen nem szabad elfelejteni, hogy éppen ő az első a német filozófiában, aki ezt elmondhatja magáról, elsősorban saját német nyelvű terminológia-teremtő munkássága következményeként.

rális és politikai diskurzusok uralkodó elképzelése. Ahogyan azt már megpróbáltam kimutatni, az egyén teljes önmeghatározása megkövetelte a nemzeti önmeghatározást is. Nem igaz, hogy itt pusztán a szavak megtévesztő hasonlóságáról volna szó, és hogy e fogalmaknak ne lenne közük egymáshoz. Amiről itt szó van, az inkább az a fogalmi rokonság, hogy ne mondjunk fogalmi filiációt, amelynek Kant követői tudatában voltak.<sup>14</sup>

Kedourie megszívelendő módszertani megjegyzése a politikai eszmetörténész számára:

Ez a fajta történetírás megpróbál rámutatni egyrészt arra, hogy bizonyos eszmék vagy eszmecsoportok hogyan alakulnak a szellemi javak piacán más, inadekvátnak, bizonytalannak vagy valamilyen más módon elégtelennek tartott eszmék függvényében vagy azokkal ellentétben; vagy, másrészt, hogy egy bizonyos, sajátos módon felfogott és megértett eszme az idők során hogyan változik át teljesen mássá, vagy épp teljesen ellentétes módon felfogott eszmévé. Az eszmetörténet, a filozófia és a teológia története sok példát szolgáltat ilyen dialektikus változásokra, illetve hanyattatásokra.<sup>15</sup>

Írásom következő részének magyar filozófiatörténeti példái és azok értelmezései akár Kedourie e megjegyzésének illusztrációjaként is szolgálhatnak.

A magyar kantianizmusnak és benne a főtebb tárgyalta szövegek hatástörténetének egyik érdekességét az adja, hogy az említett, a modern nyilvánossággal mély kapcsolatban álló kanti nézetek éppen akkor integrálódnak be a magyar gondolkodásba, amikor kiéppül a hazai tudományos nyilvánosság és így megjelenik az iskolától függet-

---

14 Elie Kedourie: Nacionalizmus. Utószó, in: *Kellék*, Kolozsvár-Szeged, 8. évf. 2001/17, 22. o. Tamás Emőke fordítása. (Az eredetit lásd in: Elie Kedourie: *Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1996.)

15 Uo., 21–22. o.



len filozofálás lehetősége. Kant említett gondolatainak magyarországi hatástörténetében három sajátságra kell különösen figyelemmel lennünk: (1) Az „iskolai filozófia” nálunk művelődéstörténeti okoknál fogva mást jelent, mint a németeknél vagy akár a lengyeleknel, cseheknel. Aból a sajnálatos tényből eredően ugyanis, hogy királyaink középkori egyetem-alapítási kísérletei pár éves vegetálás után mind kudarcba fulladtak, nálunk a *philosophia in sensu scholastico* filozófiatörténetileg – *skolasztika utáni* jelenség. (Még katolikus intézményeink késő-skolasztikája is javarészt a reformációval és az újkor filozófiájával vitatkozó, ebben a vitában megújult skolasztika.) E megkésettségből eredően a kezdetben tisztán iskolafilozófiaként létező magyar filozófia tartalmát főként olyan újkori irányzatok adták, amelyek eredeti tartalmukban, környezetükben igen messze estek az iskolai filozófia bármilyen tág fogalmától. E mindig is meglévő feszültség filozófiai meggyőződésük és filozófiájuk hazai megjelenési formája között legjobbjainkat érzékennyé tette magára a nem-iskolai típusú filozofálásra, amint annak a hazai intézményrendszerben megjelentek a feltételei; illetve e tevékenység elméletére, amit főképpen Kantból olvashattak ki a maguk korában. (2) A reformkor második évtizedétől kezdve a „nyilvánosult filozófia” híve könnyen érthette, és értette is úgy félre az európai filozófia fejleményeit, hogy a Kant által éppen fölbomlasztott „iskolai filozófia” támad újra Hegellel. (Sem a fölbomlasztás, sem a támadás nem következett be persze ebben a formában, de a kortárs vitákból úgy tűnik, hogy sok elődünk akkoriban ezt így gondolta.) (3) A legfontosabb sajátosság azonban, amelyre majd filozófiai reflexió, önértelmezés is születik, a „nyilvánosuló” filozófia magyar képviselőinek Kantétól merőben eltérő kommunikációs helyzete. A XVIII–XIX. század fordulójától éppen

átalakuló-félben lévő képet némileg leegyszerűsítve azt lehetne mondani, nálunk az iskolai filozófia és a világpolgári értelemben vett filozófia, illetve, ami ebben az esetben ezzel egyet jelent, az ész magán- és nyilvános használata közötti választás egyben nagyon határozott nyelvi választást is jelentett. Az iskolai filozófia nyelve a latin, közege pedig még azzal kecsegtet, hogy művelője valamilyen értelemben az európai filozófiai közösség része marad. A latinul és az iskolák hálózatán keresztül elérhető közönség azonban egyre szűkebbnek, a kor fontos filozófiai folyamataitól, mozgalmaitól egyre távolibbnak bizonyul: egyre inkább azt lehet tapasztalni, hogy a fontos szerzők saját nemzeti nyelvükön, egyetemük falain túltekintve fogalmazták meg mondandójukat. (Már amelyiküknek egyáltalán van köze egyetemekhez.) A másik alternatíva, a magyar nyelvű, iskolán kívüli modern tudományos sajtónyilvánosság elevenebb szellemű, a modern európai történésekre fogékonyabb közeget jelent, amelybe érdemes lehet kilépni a kollégiumok, líceumok falai közül, azonban nehezen kelti azt az érzetet, hogy résztvevője *világpolgári értelemben* gondolkodik. Az iskolák avíttnak és szűkösnek érzett nemzetközi hálózata és az egész emberiség színe előtt való gondolkodás illúziója között eleink először csupán a körülmények hatalmának engedve, majd programszerűen valamilyen harmadik közeget teremtettek meg: a magyar filozófia közegét, amely nem azonos sem az iskolák szűkös és régies, felekezeti szerint tagolt és filozófián kívüli hatalmak által ellenőrzött légkörével, sem az akkor még valóban csak kezdetleges formában létező világméretű tudományos nyilvánossággal. A kialakult helyzetre félig-meddig utólag, a reformkor végén Szilasy János úgy reflektál az aka-

démia osztályulésén,<sup>16</sup> hogy megkülönbözteti egymástól az iskolai, individuális, nemzeti és világfilozófiát. A felosztás kanti alapjai meglehetősen egyértelműek, Szilasy a skála első és utolsó fokát Kanttal azonos módon is érti, szövegéből azonban az derül ki, hogy világfilozófiát éppen nem lát a korabeli Magyarországon. A probléma a középső két kategória értelmezésével van: az individuális filozófia most nem érdekes számunkra, az viszont annál inkább, hogy a nemzeti filozófiát a világfilozófiától Szilasy tartalmi alapon igyekszik elkülöníteni egymástól, habár kísérlete nem mindenben meggyőző. Abból, hogy nemzeti filozófusnak csak Széchenyit, Szontaghot és saját magát ismerte el, némi jóindulattal arra gondolhatunk, hogy nemzeti filozófián a magyar politikai- és nyelvközösségben fölmerülő közgazdasági, művelődési és politikai kérdésekről való, filozófiai igényű diskurzust értett. A „magyar filozófia” tartalma így elsősorban politikafilozófia, korabeli szóval „társasági filozófia” lenne. (Ennek klasszikusai legtöbbször egyébként is saját politikai közösségük konkrét ügyeire keresnek választ, amit jó esetben úgy sikerül megadniok, hogy az más közösségek számára is tanulsággal, ha nem is recepttel szolgálhat.)

---

16 Lásd: Szilasy János: Lehet-e magyar philosophia? in: *Magyar Akadémiai értesítő*, Pest, 7. évf. 1847/6, 152–154. o. Az ülés filozófiatörténeti feldolgozása: Percz László: A nemzeti filozófia születése (Egy 1847-es akadémiai vitáról.) in: *Gond*, Debrecen, 1. évf. 1992/2. 29–35. o. A vitában előforduló fogalmakat újra fölveti a magyar filozófiatörténet szempontjából Mészáros András. Lásd: Mészáros András: „Magyar filozófia = Magyarországon művelt filozófia” Nyílt kérdések Hanák Tibor kapcsán, in: Veres Ildikó (szerk.): *Megidézett reneszánsz: Hanák Tibor emlékkötet*, Miskolc, 2006 (*Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár*, IX.) 109–118. o.

Az idézett Kant-szövegek magyar parafrázisait hangoztató gondolkodók azonban korántsem fogalmaztak ilyen egyértelműen. Nem is fogalmazhattak, hiszen önmaguk számára is megmagyarázandó helyzet, nem csupán főlvállalandó vagy elvetendő program volt annak a magyar nyelvű tudományos nyilvánosságnak a művelése, amit éppen kialakítottak. A magyar „egyezményesek” Kantot leginkább recipiáló képviselője, Szontagh, de mások is – például éppen Szilasy – gyakran gondolták a magyar filozófiáról, hogy az nem azonos sem a Magyarországon művelt, sem a magyar nyelvű filozófiával, hanem a filozófia kérdéseire adott, valamilyen kritérium szerint „magyarnak” minősülő, pozitív válasz is tartozik hozzá.

Ezekkel a nézetekkel a kanti világpolgári szemszögből nézett filozófia, illetve a filozófia világfogalma a magyar kulturális viszonyok között, elődeink filozófiai szövegeiben különleges státusba került. A „világról” kiderült, hogy azonos a magyar politikai közösség magyar nyelvű nyilvánosságával, a szabad magyar nyelvű diskurzus viszont később abba a hírbe keveredett – jórészt igaztalanul –, hogy dogmatikus nézetek hirdetésének terepe csupán, ahol eleve el van döntve, mi a helyes „magyar” válasz. Különösen súlyos volt a félreértelmezés lehetősége, ha az adott szövegek belekerültek a kortársak másról folyó filozófiai vitáinak a mezejébe. Pontosan ez a helyzet Szontaghnak a mottóban is idézett szövegével, amely az Erdélyi Jánossal másfél évtizeddel később folytatott vitájának árnyékában értelmeződik azóta is a szubsztantív magyar filozófia kiáltványának.<sup>17</sup> A szövegben én a *philosophia in sensu scholastico*

---

17 Szontagh mottóban szereplő mondatának szövegkörnyezetét bővebben idézem Szontagh Gusztáv „magyar filozófiája” című tanulmányomban, e kötetben.

kanti jellemzését vélem kiolvasni azzal az igénnyel, hogy ebből a kanti tanács alapján lépünk ki, de a nemzeti nyelvű kommunikációs közösségbe – hiszen nincs lehetőségünk máshová kilépni – ennek következtében pedig át kell értelmeznünk a *philosophia in sensu cosmopolitico* fogalmát. Szontagh persze nem pontosan ezt mondja és főként nem így; ehelyett úgy tesz, mintha már meg is oldotta volna a problémát, sőt, nem is lenne probléma. Nem azt mondja, hogy a kanti megkülönböztetéssel Közép-Európában némileg máshová jutottunk, mint azt a königsbergi mester gondolta, feladatunk tehát filozófusokként az, hogy megvizsgáljuk ennek a meglepő típusú új nyilvánosságnak a szerkezetét, hanem azt állítja: mindig is tudtuk, hogy milyen közegben mozgunk.<sup>18</sup>

Személyes okokon és a hegeli pör következményein túl innen is ered, hogy Erdélyi, és utána az egész magyar filozófiatörténet-írási hagyomány recepcióellenességet és nemzeti önelvűséget sejtett szavaiban, nem véve észre bennük a kanti tartalmat.

Úgy tűnik, e reformkorban gyökerező (félre)értelmezési hagyomány nem áll meg Szontaghnál és az egyezmé-

---

18 Szontaghnak más szövegeiben éppen annak az új típusú nyilvánosságnak az elemzése a fő erőssége, ami a szeme előtt alakul ki Magyarországon. Az ars poeticájának tekinthető, Tuskó Simplicius álnéven megjelent *A literatúrai kritikás folyóírásokról* című 1827-es írása a műkritika szerepét elemzi a nemzeti kultúrában, *Propylaeumok a társasági philosophiához* című, 1843-as kötetének pedig azok a legjobb részei, amelyekben a magyar politikai nyilvánosság szerkezetét elemzi. Az ilyen tárgyú szövegek általában is a legszínvonalasabbak életművén belül, ezért is sajnálatos, hogy a filozófiai nyilvánosság szerkezetéről való vizsgálódását ennyire rövidre zárva gondolta megoldhatónak. (Szontagh említett műveiről bővebben szólok *Szontagh Gusztáv „magyar filozófiája”* című tanulmányomban, ugyanebben a kötetben.)

nyeseknél. Jóval későbbi, a szakfilozófiában és az egyetemi berkekben elismert szerző, Böhm Károly hasonló szövegét is hasonlóképpen interpretálják majd félre, bár talán inkább jóhiszemű módon: nem annyira általában a magyar filozófia, hanem inkább saját gondolatai eredetiségének túldimenzionált bizonygatását vetik a szemére. Kritikusai és később a róla író filozófiatörténészek gyakran idézik jellemző példaként tőle a következő szavakat:

keveset köszönök szóbeli oktatásnak, többet a nagy mesterek tanainak, legtöbbet saját gondolkodásomnak. Azon álláspontot legalább, melyet jelen műben nyíltan és határozottan vallok, saját fáradhatatlan munkám által vívtam ki magamnak;<sup>19</sup>

E sorokat, összevetve ifjúkori naplóbejegyzésével, amelyben szinte fogadalmat tesz a hiányzó magyar filozófiai rendszer megírására, könnyű úgy interpretálni, hogy az önelégült, „eredetiségre” törekvő esszenciális értelemben vett magyar filozófián belül élő, annak megfelelő attitűdű filozófus magatartásának iskolapéldája váljon belőle. Azonban, ha jobban megvizsgáljuk Böhm szövegét, gyanakodhatunk arra, hogy esetleg valami másról van szó. Közvetlenül az idézett rész előtt ugyanis ez áll:

1867-ben fogtam a problémák első önálló fejtegetéséhez. Tanulmányaim egyoldalúságát, mennyire birtam, pótoltam új tanulmányozás által, de érzem, hogy sok tekintetben a pótlás nem sikerült s ezen kérdésekben szerényen hallgatni, másoktól tanulni szeretek. Azt hiszem, gondolkodásom fejlődése nem tért el más közönséges halandó fejlődésétől;<sup>20</sup>

---

19 Böhm Károly: *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. I. rész: Dialéktika vagy alapphilosophia*, Országos Evangélikus Tanáregyesület, Budapest, 1941, 287. o. (A mű első kiadása 1883-ban jelent meg.)

20 Böhm i. m. 287. o.

Az imént még (magyar) váteszi pózolásnak tetsző szavak az emberi gondolkodás általános törvényszerűségévé lényegülnek át, hiszen „más közönséges halandó” gondolkodásának a fejlődési útja általában megegyezik az övével, az itt leírtakkal. A gőgös eredetiségigény vádja is más megvilágításba kerül, ha tovább olvassuk a szöveget:

bár ez álláspont, nagyjában, nem új, mégis szerénységgel nélkül mondhatom, hogy bizonyos tekintetben új részletekkel, új érvekkel, új tanokkal bővítettem s igazoltam, elannyira, hogy azt joggal saját szellemi munkám vívmányaul tekinthetem.<sup>21</sup>

Vagyis lehet valami úgy is saját szellemi munkánk vívmánya, hogy az álláspont mégsem új. A dolog mikéntjére *Az Ember és Világa* későbbi kötete mutat rá:

Én boldog vagyok, hogy Kantnak ezen nagy conceptioját meg tudtam érteni, úgy mint a maguk módja szerint J. G. Fichte és Lotze Rud. megértették; mert igazán megérteni annyit tesz előttem mint magáéból utána teremteni<sup>22</sup>

Itt sincs semmi különösebből szó, csupán a kanti *philosophia in sensu cosmopolitico* fogalmának a személyiséget mélyen érintő komolyan vételéről. Más kérdés, hogy olyan ember teszi ezt, akinek – kantianizmus mellett – a magyar filozófia mibenlétéről is határozott véleménye van.

A sajátképpen való magyar filozófia kérdése a magyar filozófiai élet jobb köreiben mára filozófiatörténeti kérdésé vált. Időleges fölbukkanását nálunk és más nemzeti kultúrákban a kultúrtörténeti archaizmusnak kijáró jóindulattal érdeklődéssel és ironikus mosollyal fogadják, szó sincs

---

21 Uo.

22 Böhm Károly: *Az Ember és Világa*. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiológia vagy értékstan, Stein János m. kir. Egyet. Könyvkereskedése, Kolozsvár, 1906, VII. o.

már a hajdan kavart indulatokról, vitákról. Egyben azonban nem hiszem, hogy túlléptünk volna eleinken: a magyar kantiánus világpolgárok szükségképpen nemzetivé váló kommunikációjának és gondolkodásának a szabályait azóta sem vagyunk képesek tisztázni, így maradunk továbbra is hagyományunkkal és megrögzött hagyomány-értékelési stratégiáinkkal. E sorok írója, ezúttal nyilvánosan és magyarul használván eszét, abban reménykedik, hogy, ha nem is sikerült eltakarítania az útból az akadályokat, legalább figyelmeztetett az otlétükre. Ez néha nem is kevés.

*Az itt közölt írás alapját képező előadás elhangzott az ELTE-BTK Filozófia Intézete és Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja, a Német-magyar Filozófiai Társaság, valamint a Pécsi Egyetem filozófiai tanszékei által 2004. szeptember 23–25-én, Budapesten Metafizika, ész, nyelv – kritikai perspektívák címmel rendezett, Kant halálának kétszázadik évfordulója alkalmából rendezett konferencián. A tanulmány első megjelenése in: Kellék, Kolozsvár–Szeged, 11. évf. 2004/24, 125–136. o. (MB)*



# SZONTAGH GUSZTÁV „MAGYAR FILOZÓFIÁJA”

SZONTAGH GUSZTÁV

Cs. Kir. nyugalmazott Kapitány; a' m. Akademia rend. és a' Kisfaludy-Társaság tagja; 's at.

Szenvedelmes-e, vagy szenvedélyes (nem tudom bizonyosan) dinnye-tenyésztő; 's a' dinnye indáiból virúlt föl neki alkalmazint a' magyar philosophia, 's a' német elme-termékekből azon philosophiai gyümölcs, melyet előnkbe tálalt, mint külön magyar szellemi tulajdont, noha az külföldi üvegházban ért meg. – Annyi bizonyos, hogy jobb gúnyiró, mint philosoph; 's a' szivarok megbírlásához nagyobb szellemi rokonsággal vonzatik, mint Hegelhez, vagy Fichtéhez; nem azért, mintha a' szivarból füst lenne, hanem mivel magyar philosophiája aranyfüst.

De most még csak mindig a' propylaeumokban vagyunk; majd, ha bemegyünk a' terembe, ott látjuk meg a' pándi csodát; – csak várjunk tehát.<sup>1</sup>

A magyar filozófia történetírásának és önreflexiójának legkimerítőbben Larry Steindler által leírt sajátosság-

---

1 Magyarkák. 1845-ből, Teubner B. G. betűivel, Lipcsén, 1845. 216. o. A fiktív kiadási adatokkal megjelent közéleti röpirat szerzőiként Császár Ferencet és Kovacsóczy Mihályt tartja számon a szakirodalom. A kötet portréorozatában politikusok és szépírók mellett az Akadémia több tagja szerepel, filozófusként azonban csak Szontaghot említik. (A minden akademikust egyaránt elmarasztaló jellemzések háttere, hogy a népszerű szalonköltő Császárt, aki egy évvel azelőtt Szontagh munkatársa volt az *Irodalmi Areopag* című szemlelaponál, ekkor utasították el másodszor az Akadémia tiszteleti tagságától.)

ga,<sup>2</sup> hogy ez a diskurzus szinte monomániásan el van foglalva önnön létének avagy nemlétének; elmaradottságának illetve egyediségének; provincializmusának avagy univerzalitásának a kérdésével. E sajátosságunk az úgynevezett *magyar egyezményes filozófia* történetében és főként a jelen-ség későbbi, a magyar filozófiatörténet-írásban meggyökeresedett, gyakorlatilag kanonikussá váló értelmezésében vizsgálható talán a legeredményesebben.

A következőkben először röviden fölvázolom a más néven *magyar harmonisztikaként* is emlegetett irányzat legkiemelkedőbb szerzőjének, Szontagh Gusztávnak az írói pályáját, majd a szerző írásainak és főként azoknak a vitáknak alapján, melyekben részt vett, kísérletet teszek arra, hogy írói magatartását elhelyezzem a korabeli magyar tudományos intézményrendszerben és a filozófiai diskurzus korabeli viszonyaiban, utalva ebből következő filozófiafogalmára. Értelmezésemben amellet fogok érvelni, hogy Szontaghban főként a társadalomtudományi munkák hazai kritikai, recenzáló irodalmának egyik megteremtőjét és a magyar politikafilozófia megalkotására tett egyik jelentékeny kísérlet szerzőjét kell értékelnünk, akinek filozófiafogalmát elsősorban az egyetemi szférától való függetlensége és kritikusi pozíciója határozta meg. Szontagh (*magyar*) *filozófián* elsősorban a kortárs filozófiai életet, intézményrendszert értette, míg az általa bírált, illetve vele vitába bocsátkozó, a felsőoktatásba egzisztenciálisan is beágyazott szerzők filozófiafogalmának középpontjában szinte mindig

---

2 Larry Steindler: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*, Karl Alber, Freiburg/Breisgau-München, 1988. A mű egy fejezete magyarul is olvasható. Lásd: Larry Steindler: A nemzeti filozófiatörténetírás általános feltételei, in: *Kellék*, Kolozsvár, 1997/7, 93–114. o. Fordította Balogh Brigitta.

a (valóságosan vagy csupán programként létező, magyar) filozófiai *rendszer* állott.

## **A magyar „egyezményes iskola”**

*A magyar egyezményes filozófiát, vagy harmoniztikát félrevezető lenne egységes, minden képviselője által vallott tételeken alapuló filozófiai irányzatnak tartani, ugyanis az ilyen típusú tárgyalás sem az intézményi alapokat, sem a benne megnyilvánuló filozófiai tartalmat tekintve nem lenne alkalmas a jelenség elemzésére. Korántsem tekinthetjük az egyezményeseket filozófiai iskolának vagy csoportnak, hiszen – bár képviselői gyakran hivatkoznak egymás műveire – a mester-tanítvány viszony sehol sem jelenik meg az „iskola” történetében. Nem tekinthetjük műveiket sem ugyanazon filozófia különböző változatainak, bár a szerzők – különösen utolsó éveikben – igyekeznek *rendszerként* és kiterjedt mozgalomként láttatni saját tevékenységüket. A szerzők utólagos önértelmezésén kívül nem mutatkozik meg semmilyen közös rendszerépítési, vagy bármilyen más filozófiai program, közös filozófiai problematika sem. Az egyezményesek három ismert képviselője gyökeresen más álláspontot képvisel alapvető filozófiai kérdésekben. Hetényi János elkötelezett antikantiánus, aki makacsul védi a metafizika jogait, és tervezetében provokatíván az első helyre teszi a filozófia részdiszciplínái között. Szontagh Gusztáv elég következetes metafizikaelles programot hirdet, és ha eklekticizmusa, és különösen a skót *common sence*-filozófiának a gondolkodására tett hatása miatt nem is tekinthető egyértelműen kantiánus szerzőnek, mégis a legsűrűbben a königsbergi gondolkodóra hivatkozik és többször ki is áll mellette azokkal a magyar*

hegeliánusokkal szemben, akik Kantot „meghaladottnak” gondolják. Szontagh más tekintetben is elkötelezett Hegel-ellenes szerző, így írásait, néha egész életművét is a magyar *hegeli pör* kontextusában szokás értelmezni. Szalai István, az utolsó, magát *magyar egyezményesnek* tartó, csekély termékenységű gondolkodó ezzel szemben sok ponton legalább annyira elkötelezett hegeliánus, mint a Szontaghot és Hetényit keményen bíráló Erdélyi János. Ugyanakkor a kortárs magyar gondolkodók között számosan akadnak, akiknek filozófiai nézetei lényeges pontokon párhuzamba vonhatók az egyezményesek, elsősorban Szontagh gondolataival, általában mégsem szokás őket az egyezményesekkel összefüggésben említeni. Elsősorban Krug és Fries magyar recepciójának áttekintésekor derülhetnek ki erre vonatkozó párhuzamok. Wilhelm Traugott Krug (1770–1842) Kant utóda Königsbergben, és filozófiájának terjesztője Európa-szerte. A magyar filozófiai kultúrára jelentős hatása volt, különösen a kanti criticizmusról írott kézikönyve volt elterjedt Márton István latin átdolgozásában (1820). Jakob Friesnek (1773–1843) a maga korában népszerű filozófiája szintén Kantból indult ki, és talán még nagyobb hatása volt a magyar filozófiai gondolkodásra, különösen az esztétika területén. A magyar friesiánusokról Mészáros András nyújt áttekintést.<sup>3</sup> Az eddigiekből következően a névadó jelző, az *egyezményesség* (*harmonisztika*) fogalma sem egyértelmű: a nem létező iskola hagyományát

---

3 Lásd: Mészáros András: Jakob Friedrich Fries hatása a magyarországi filozófiára, *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest, 39. évf. 1995/3–4, 481–498. o. Krug kézikönyvének hazai latin átdolgozása: Guglielmi Krug Systema philosophiae criticae in compendium redegit, latine interpretatus est; ac edidit Stephanus Márton, Typ. Anton Pichler, Vienna, 1820.

utólag megteremteni igyekvő konstrukciókban a legkülönbözőbb harmónia-fogalmakkal operáló gondolkodók kerülnek egymás mellé. (Leggyakrabban Fries és Krug hatása, valamint a klasszicista esztétika harmónia-fogalma kerül elő az erről szóló szövegekben.) A továbbiakban éppen ezért eltekintek a harmónia fogalmának általában vett vizsgálatától, és annak elemzésére szorítkozom, hogy mikor milyen harmónia-elképzelés jelenik meg Szontagh Gusztáv egyes műveiben.

Az elődöket és iskolát konstruáló törekvés különösen Szontaghnak az ötvenes években megjelent, kései írásaira jellemző. Ezekben világosan tetten érhető a vesztes szabadságharc utáni katasztrófa-hangulatban élő, a halálra készülő idős szerző öngazolási kényszere. (Szontagh 1858-ban bekövetkezett halálakor ugyan csupán 65 éves volt, azonban íásaiban körülbelül 1850–51-től kezdve saját magát következetesen öregembernek nevezi és e szerepet komolyan is gondolja: gyakran hivatkozik saját gazdag élet-tapasztalatára és többnyire a közelmúlt néhány évtizedének a tanulságaival foglalkozik valamilyen aspektusból.) Ez a visszatekintő öngazolás leginkább utolsó, önállóan megjelent munkájára jellemző.<sup>4</sup> Itt az utólag kreált magyar egyezményes filozófiai mozgalomba igyekszik integrálni Imre János és Köteles Sámuel régebbi kantiánus szerzőket, valamint – elméleti esztétikai írásai alapján – Berzsenyi Dánielt. Más, ekkori íásaiban megpróbálkozik a kortárs Purgstaller (a későbbi Palotai) József bekapcsolásával

---

4 Szontagh Gusztáv: *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*, Pest, 1855. Modern kiadását lásd in: Várhegyi Miklós (vál. szerk.); Kőszegi Lajos (társszerk.): *Elmész. Szemelvények a régi magyar filozófiából*, Comitatus, Veszprém, 1994, 101–131. o.

is, aki azonban – bár gondolkodása valóban sok párhuzamot mutat Szontaghéval – elutasítja a nem létező iskolába való besorolását. (Köteles Sámuel posztumusz filozófiai antropológiájának megjelentetését annak idején Szontagh is határozottan támogatta a filozófiai osztály kiadási programján belül.) Az utókor emlékezete számára létrehozni kívánt „iskola” feltételezett tagjai megegyeznek abban, hogy tevékenységük, vagy legalábbis műveik kiadása szorosan köthető az Akadémiához. Szontagh eljárásából kiérezhető olyan szándék is, hogy az MTA mint filozófiai ellenintézmény hagyományát kívánja megteremteni a konkurens, iskolarendszerhez kötődő, katedrafilozófiaként értelmezett áramlatokkal szemben. Az utólagosan kreált „mozgalmat” Szontagh igyekszik elhelyezni az európai filozófiai hagyományban és kortárs filozófiai életben is. Eszerint a magyar egyezményes filozófia rokon a skót *common sense*-filozófiával, főként Thomas Reid eszméivel, a kortársak között pedig valahol Krug és Fries követőinek szomszédságában van a helye. (Ez nem meglepő, hiszen, mint Mészáros András fönt idézett írásában kifejti, nálunk Friesnek valóban nagy táborra, mondhatni külön magyar iskolája volt.) Az említett szerzők azonban – Hetényitől eltekintve – sohasem vallották magukat a magyar egyezményes filozófiai mozgalom részének, jó részük nem is vallhatta volna, hiszen még a kifejezés megszületése előtt meghalt. Hetényi ugyanezekben az években Széchenyit igyekszik utólag beiktatni az egyezményes filozófia előzményei, ugyanakkor művelői sorába.<sup>5</sup> A nyilvánvaló politikai szándékon

---

5 Lásd: Hetényi János: Széchenyi István mint nemzeti nagy nevű bölcselőnk' jellemzése, in: *Új Magyar Múzeum*, Pest, 1. évf. 1850–1851/2, CXLIII–CLII. o. (akadémiai felolvasás; az *Académiai Értesítő*

túl – valamilyen ürüggyel Széchenyit méltatni a neoabszolutizmus körülményei között – itt is az Akadémia, mint Magyarországon új tudományos intézményfajta és az annak önkényesen tulajdonított filozófia-felfogás védelméről van szó.

A politikai és intézményes meggondolásokon túl azonban, ha egyenként vizsgáljuk az előzményként és párhuzamként felsorolt gondolkodók nézeteit, könnyen megérthetjük a kiválasztás szempontjait. Berzsenyi elméleti esztétikai írásai nem csupán a *harmónia* kifejezés központi szerepe miatt kerülnek ide – ahogyan azt majd Erdélyi János gondolja az ötvenes években –, hanem elsősorban a romantikus ízlésvilággal és stíluseszménnyel való, Szontaghgal közös ellenérzése okán. Berzsenyinél ez a klasszicizmus védelmében nyilvánul meg az esztétika terén, Szontagh-nál már inkább a klasszicizmusig visszanyúló és arra támaszkodó, de a realizmus felé tájékozódó stíluseszményről van szó, nem beszélve arról, hogy Szontagh számára a romantika nem csupán szépirodalmi alkotásokban megnyilvánuló korstílust, hanem a tudományra és a politikára nagy befolyással bíró értelmiségi magatartástípust jelent elsősorban. Köteles és Imre János a Szontagh által helyeslően nyugtázott közös Krug-hatás révén kerül be a sorba, Purgstallert (Palotait) pedig egyebek mellett a magyar Fries-recepcióhoz való kapcsolódás rokonítja Szontaghgal. Széchenyi, mint „gyakorlati bölcész” tárgyalása Hetényinél pedig – ha lehántjuk róla a politikai mondanivalót és a Hetényi minden művében megjelenő, terjengős retorikát – voltaképpen a gróf utilitarista nézetrendszerét hangsú-

---

tű ezekben az években az Új Magyar Múzeummal egyesítve jelent meg; ezért látott itt napvilágot)

lyozza a német idealizmusban megjelenő, nálunk is elterjedt etikai felfogásokkal szemben. Azt látjuk tehát, hogy a kor vitáinak tükrében *egyenként* minden előzmény és párhuzam említése megindokolható, azonban ebből a felsorolásból sehogyan sem áll elő valamilyen történetileg megragadható szellemi hagyomány.

A későbbi szakirodalom azonban gyakran komolyan veszi Szontagh iskolateremtő fikciójának néhány elemét, Hetényi Széchenyivel kapcsolatos próbálkozását ezzel szemben gyakorlatilag mindenki a maga helyén értékeli. Szontaghnak Hetényivel való szövetsége hagyta az utókorban a legmélyebb nyomokat. Az ekeli tiszteletes és Szontagh együttes tárgyalása szinte kötelezővé vált; így számos monográfia és összefoglaló tanulmány született „az egyezményesekről”, de Hetényiről vagy Szontaghról külön-külön alig. Szontagh előd-kereső konstrukciójából a Köteles Sámuelre való hivatkozást veszik leginkább komolyan. Így tárgyalja azt még a XIX. században Toldy Ferenc: Köteles „*egy saját* – a Szontagh által nevezett *egyezményes* – *bölcsészet megindítója lett.*”<sup>6</sup> Toldy értékelése nem meglepő, hiszen korábban maga is tanúja és részese volt annak a Szontagh által is támogatott folyamatnak, amelynek során a Magyar Tudós Társaság Köteles Sámuelnek, életének utolsó éveiben, majd halála után kiemelkedő helyet igyekezett biztosítani a szintén akkor meghatározni szándékozott magyar filozófiai hagyományban. Toldy (Schedel) rendezte sajtó alá és korszerűsítette nyelvhasználatában Kötelesnek az Akadémia támogatásával megje-

---

6 Toldy Ferenc: A magyar nemzeti irodalom története. A legrégebbi időktől a jelen korig. Rövid előadásban. 1864–1865, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1987, 263. o.



lent poszthumusz munkáját.<sup>7</sup> Toldynak még közvetlenül Szontagh önértelmezésére támaszkodó beállítását azután több-kevesebb óvatossággal követi a későbbi szakirodalom. Pauer Imre újkori filozófiatörténetének utolsó fejezeteként megjelent magyar filozófiatörténeti összefoglalásában átveszi Toldy értelmezését, adatait és szóhasználatát: „*Köteles Sámuel* (1770–1831) a Szontagh által u. n. *egyezményes philosophia* megindítója.”<sup>8</sup> Mitrovics Gyula magyar filozófiatörténeti vázlatában az őt megelőző irodalomra támaszkodva Kötelest és Berzsenyit is a harmonisztika előzményének tekinti, ám óvatosabban fogalmaz: „Ő [Köteles Sámuel] pályája kezdetén Kantnak követője ugyan, de élete utolsó éveiben egészen a harmonisztikus bölcelet szolgálatába áll; és máskülönben is annyira független gondolkodású elme, hogy sokan, s köztük maga Toldy is, egyenesen őt tartják nálunk az egyezményes rendszer megalapítójának.”<sup>9</sup> Az *egyezményesek* első monográfusa, Kőrösy György nem foglalkozik különösebben a kérdéssel,<sup>10</sup> azonban a következő fontosabb kötet szerzője, Magda Sándor már ismét komolyabban számot vet az előzményekkel. Nem veszi át kritikátlanul Toldy véleményét, de mérlegeli a lehető-

---

7 Köteles Sámuel: *Philosophiai anthropologia*, Magyar Tudós Társaság, a' Magyar Kir. Egyetem' betűivel, Buda, 1839.

8 Pauer Imre: *Vázlatok az újkori philosophia köréből*, Aigner Lajos, Pest, 1872, 296. o.

9 Mitrovics Gyula: *A magyar bölceleti irodalom vázlata*, in: Schwegler Albert: *A bölcelet története*, 2., átdolg. kiad. Franklin-Társulat, Budapest, 1912. 532. o. Fordította Mitrovics Gyula. (Az első kiadás 1904-ben jelent meg.)

10 Kőrösy György: *Önállóságra törekvés a magyar philosophiában. 1837–1857. Hetényi és Szontagh. Irodalomtörténeti tanulmány, Gámán János örökösei, Kolozsvárt, 1886.*

séget, hogy Szontaghot a saját maga által felsorolt gondolkodókkal esetleg tényleges szellemi rokonság köti össze. A kérdést ketté választva beszél általában a harmónia toposzának történetéről a filozófiában; illetve – Berzsenyit és Imre Jánost elutasítva – Kötelesről, mint Szontagh egyetlen lehetséges elődjéről, kettejük kapcsolatát pedig abban látja, hogy mindketten Krug harmóniafogalmából indulnak ki.<sup>11</sup> Az egyezményesekről eddig írott legkimerítőbb és legszínvonalasabb feldolgozás már a *nemzeti egyezményesség* eszméjének kialakulását is problematizálja és történeti kérdéssé teszi, arra a következtetésre jutva, hogy Hetényi egyezményéből és Szontagh nemzeti filozófiájából csak a szabadságharc után válik magyar és egyezményes filozófia. Sorra veszi a Szontagh felsorolta szellemi elődöket is, majd sorra elutasítja azok bevételét az egyezményesek hagyományába.<sup>12</sup> Vajda György Mihály a Krug-hatás gyakori szakirodalmi emlegetését is az egyezményes filozófia Szontagh által megfogalmazott kései önértelmezésére vezeti vissza, amit szerinte kellő kritikával kellene fogadni, mert ugyan Szontaghra magára valószínűleg igaz, Hetényi esetében azonban már nem állja meg a helyét.

Szontagh hagyományteremtő fikcióját azonban Vajda György Mihály részletes tisztázó munkája sem tudta teljesen kiiktatni a későbbi szakirodalomból. R. Várkonyi Ágnes például nagy lélegzetű munkája egyik pontján még el-

---

11 Magda Sándor: A magyar egyezményes philosophia, Székely és Illés Könyvnyomdája, Ungvár, 1914. Különösen az első két fejezet.

12 Vajda György Mihály: Az egyezményesek. Fejezet a magyar filozófia történetéből, Budapest, 1937. (Dolgozatok a Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem philosophiai szemináriumából, 21.)

fogadja az „egyezményes Köteles” tézisét: „[Kemény Zsigmond] Köteles Sámuelnek – az egyezményes filozófia erdélyi szószólójának – tanítványa.”<sup>13</sup> Később viszont maga mutat rá Köteles és Szontagh kapcsolatának utólagosan konstruált voltára: Szontaghnak „*A magyar egyezményes philosophia* c. munkája már nem fejleszti tovább a reformkori elveket. Ahelyett, hogy tovább építené korábbi nézeteit, most inkább leszűkíti. Örömmel fedezi fel az egyezményes magyar filozófia hagyományait Apácaiban, főleg Köteles Sámuelben, és tekinti az egész rendszer megalapítójának Hetényit.”<sup>14</sup> Még a legutóbbi években is felbukkant a szontaghi fiktív hagyományt szó szerint vevő nézet: „[Köteles Sámuel] az egyik kidolgozója a harmóniás vagy egyezményes magyar filozófiai irányzatnak.”<sup>15</sup>

Szontaghnak a magyar egyezményes filozófiát mélyre nyúló gyökerekkel rendelkező szellemi áramlatként bemutatni kívánó, ötvenes évekbeli próbálkozásai kilógnak korábbi jelentősebb írásainak sorából és – Erdélyi Jánossal való vitája dacára – nem is váltanak már ki akkora visszhangot, mint 1848 előtti megnyilvánulásai. A Szontagh 1848 előtti és utáni művei közötti törésre nézve igen találó Kiss Endre szóhasználata egyik tanulmánya Szon-

---

13 R. Várkonyi Ágnes: A pozitivista történelemszemlélet a magyar történetírásban. 1. kötet. A pozitivista történelemszemlélet Európában és hazai értékelése 1830–1945, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. 206. o.

14 Uo., 332. o.

15 Darai Lajos Mihály: A kanti gondolatok befogadási folyamata a magyar gondolkodásban, in: Fehér M. István–Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 1999, 84. o.

taghot tárgyaló fejezetének címében: *Szontagh Gusztáv két (egymással nem) egyezményes filozófiája*.<sup>16</sup>

A közös pontot másutt, a szűkebb értelemben vett filozófián kívül, a művelődéstörténet tágabb összefüggéseiben kell keresnünk. Az egyezményes filozófia jellegzetes reformkori jelenség, amely a forradalom utáni szűk évtizedben kezdeményezői halálával végleg el is tűnt a magyar szellemi életből. Hetényi és Szontagh, a két idősebb egyezményes a forradalom utáni filozófiai munkáikban semmi újat nem mondanak régi szövegeikhez képest, ekkori műveik egyre inkább támadott nézeteik egyre kevésbé meggyőző védelmezésében merülnek ki; egyetlen kéretlen követőjük, Szalai István pedig – akit maga Szontagh sem tart túl sokra – később nem is foglalkozik filozófiával. Hetényi és Szontagh közös vonása, hogy a *magyar tudós társasághoz* kötődő, a felsőoktatás szellemi szféráján azonban kívülálló emberek voltak. Tevékenységük kapcsán megfigyelhetjük, hogy az Akadémia mekkora és milyen természetű hatást gyakorolt a magyar filozófiai életre. Az Akadémia Magyarországon új típusú intézményként jött létre, amely a birodalom által ellenőrzött egyetem és a felekezeti kontroll alatt álló kollégiumok és líceumok mellett egyfajta második, párhuzamos intézményrendszer modernizáló szerepkörét is ellátta. A különféle egyházi testületektől és helyi hatalmaktól oly módon volt független, hogy közben nem vált királyi intézménnyé. A két „egyezményes” gondolkodó személyes filozófiai pályája azonban az Akadémián is különlegesnek számított. Míg az Akadémia többi filo-

---

16 Kiss Endre: A magyar filozófia fő irányai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig, in: *Magyar filozófiai szemle*, Budapest, 28. évf. 1984/ 1–2, 26–69. o.

zófus tagjai általában az ország valamely filozófiai katedráján kifejtett tevékenységük meghosszabbításaként léptek nyilvánosság elé, így filozófiájuk elsősorban valamiféle – nem föltétlenül pejoratív értelemben vett – iskolafilozófia volt, Hetényinek és Szontaghnak sohasem voltak ilyen típusú intézményi lehetőségei és kötöttségei. Hetényi lelkeszként, Szontagh, a nyugalmazott kapitány mezőgazdasági szakíróként és irodalomkritikusként a tudományos és művelődési intézményektől anyagilag függetlenül, a mindenkit sújtó cenzúrán kívül<sup>17</sup> különösebb kontroll nélkül léphettek a nyilvánosság elé.<sup>18</sup> Mindketten sikeresek voltak más területeken is – sőt, ott talán még inkább – így

---

17 Szontaghra, mint tényleges, majd nyugalmazott katonatisztre elvileg külön katonai cenzúra is vonatkozott, ezt azonban kezdetben álnevekkel védte ki, később pedig nem látszott, hogy ez a helyzet bármiben is gátolná. Ugyanakkor nem lehet túlbecsülni a cenzúra mindenkre vonatkozó hatását a kor szellemi életében, amely az egyezményesek fontos publikációit is lényegesen befolyásolta. Szontagh legjobb munkáját, az úgynevezett *második propylaeumot* a cenzúra addig hátráltatta, míg annak az aktuális magyar helyzetet elemző szövegrészei gyakorlatilag okafogyottá váltak, Hetényinek pedig egyik díjnyertes, a panteizmus ellen érvelő akadémiai pályaműve nem jelenhetett meg életében teljes terjedelmében. (A Spinozáról folytatott német vitákat követő akadémiai jutalomkérdésre adott díjnyertes válasz teljes közlését a cenzor azért gátolta meg, mert a panteizmus tárgyalását annak bírálata formájában sem tartotta megengedhetőnek.)

18 E tudományos nyilvánosság megteremtésében az Akadémia részint közös fórumként, részint lap- és könyvkiadást támogató tevékenysége révén oroszlánrészt vállalt. Az Akadémiának alapításától kezdve az első világháború utolsó évétől kezdődő csőd közeli anyagi állapotáig, tehát szinte az egész XIX. században kisebb részben saját kiadói tevékenysége, nagyobb részt könyvkiadási támogatásai révén meghatározó szerepe volt a magyar szakkönyv- és szaksajtó-kiadásban.

Hetényit elméleti pedagógiai tevékenysége alapján, Szontaghot pedig irodalmi, irodalomkritikai és elméleti mezőgazdasági szerzőként becsülte a közönség.<sup>19</sup> E függetlenség tette alkalmassá Szontaghot arra a színvonalas elméleti kritikai tevékenységére, amelyből későbbi filozófiai munkássága is kifejlődött. Már az eddigiek ismeretében is fölmerül a kérdés: milyen szerepet szántak ők maguk a filozófiának életművükön és a magyar kultúrán belül. Vegyük figyelembe filozófiai műveik műfaját is: a címek mindig valaminek a bevezetésére, kezdetére utalnak – Szontaghnál előcsarnok, *propylaeum* – amelyek azután rendre nem találnak folytatásra, azonban jelentékeny kritikai visszhangot váltanak ki, mintha csak ez lenne a céljuk. Műfajuként talán a későbbi művészeti és politikai életben gyakori, a filozófiában azonban ritka speciést, a *manifesztumot*, kiáltványt lehetne megjelölni. A manifesztum lényege, hogy nem elsősorban megvilágítani, esetleg megoldani kíván valamely problémát, mint az esszé vagy a tanulmány, hanem programot hirdet a majdani vizsgálódásokhoz, és tudatosan vitára ingerel. A szerző szándéka néha inkább a kiprovokálódó diskurzus típusában áll, semmint a szöveg tételes állításainak a megvédésében. Nem szabad megfele-

---

19 Egyik, 1828-ban megjelent színdarabját 1837-ben a pesti magyar színház is bemutatta. Lásd: Tuskó Simplicius [Szontagh Gusztáv]: Egy scena [sic!] Bábelünkéből, in: *Koszorú. Szép-literatúrai ajándék a' Tudományos Gyűjteményhez*, Budapest, Nyolczadik Esztendei Folyamat, 1828, 65–86. o. Válogatott irodalmi kritikáinak modern kiadását lásd: Dékány Andor (bevez. ellát., kiad.): Szontagh Gusztáv irodalmi bírálatai, Sárkány Ny., Budapest, 1929. Életében Szontaghot a legtöbben valószínűleg gazdasági szakíróként, egy dohánytermesztési kézikönyv és különösen *A szenvedelmes dinnyész* című, több kiadást is megért úttörő kertészeti munka szerzőjeként ismerték.

keznünk a szerzők intézményes háttéréről akkor sem, amikor az egyezményes filozófia e *kiáltványainak* tematikájáról beszélünk. A magyar tudós társaság megjelenése a magyar filozófia intézményrendszerében két következménnyel is járt ugyanis: (1) Itt az alapjában, „főállásban” másutt tevékenykedő filozófiai szerzők a pályadíjakért való versenyben, a felolvasásokon és az akadémiai lapokban egyenrangú tudósokként jelenhettek meg. Legtöbbjüknek ez volt erre az egyetlen lehetősége, hiszen otthoni katedráikon oktatva elsősorban tanítványaik jelentették filozófiai közegüket. Ezen kívül legfőljebb levelezhettek egykori professzoraikkal, ami ismét csak aszimmetrikus dialógusviszonyt jelentett, esetleg, kivételképpen szinte, egy-egy nemzedéktársukkal. Elvértve fordulhatott csak elő, hogy egy kollégiumban több, azonos életkorú és tudományos rangú kolléga dolgozzon együtt ugyanabban a tudományágban. Ezzel a fórumteremtő szereppel függ össze az Akadémia első évtizedeinek viszonylagos protestáns felülreprezentáltsága is, amelyet Széchenyinek konzervatív, katolikus magánástársai oly gyakran a szemére vetettek. A protestáns felekezeteknek addig lényegében csupán a saját felekezeti intézményrendszerben érvényesülni tudó értelmiségét különösen vonzotta az újszerű lehetőség. (2) A tudós társaság, mint eredendően a magyar nyelv kiművelésére hivatott intézmény a felsőoktatásban bevett filozófiai programokkal összemérhetetlen munkálatokba kellett hogy fogjon: a magyar bölcsészet történetéről szóló filozófiai pályadíjakat írtak ki, majd pedig belekezdtek a filozófiai műszótár szerkesztésébe. (Az akadémián művelt filozófiának ez a főként a magyar nyelvvel kapcsolatos jellege nyilvánul meg majd más oldalról a század utolsó harmadában az akadémia nagyszabású filozófiai fordítási programjaiban is, előbb egyedi vállalkozások, majd a *Filozófiai Írók*

Tára rendszeres támogatása révén. E tevékenység azonban már számíthatott a közben átalakított, modernizálódott és magyar nyelvűvé vált felsőoktatás hallgatóinak felvevőpiacára, ami a hasonló reformkori kezdeményezésekről még kevésbé mondható el.) Magyar filozófiai terminológiával, illetve magyar filozófiatörténettel foglalkozni a *Magyar tudós társaság* filozófiai osztályának a fő feladata volt, amelyet ott kellőképpen fontosnak is tartottak, ugyanez a tevékenység azonban az ország filozófiai katedráin már nem számított komoly szakmai teljesítménynek. Az akkori felsőoktatásban a publikációnak, és különösen a saját intézményen kívüli publikációnak nem sok jelentősége volt az előmenetelben, sokkal inkább iskolák voltak ezek, mint szellemi műhelyek. (Toldy Ferenc még az ötvenes években is a gimnázium meghosszabbításaként jellemzi a pesti egyetemet, megjegyezvén, hogy nem az Akadémiára vet rossz fényt az egyetemi professzorok csekély aránya az MTA tagjai között.) Az akadémiai és iskolai elvárások kettőssége meglepően jól türt skizofrén állapothoz vezetett az akadémikusok többségénél, akik közben részei voltak a felsőoktatás intézményrendszerének is. Hetényi és Szontagh ebben a tekintetben is kivételek voltak: nekik *csak* az akadémia és az ettől nem független magyar tudományos sajtó nyilvánosságával kellett számolniuk.

Az egyezményesek közül Hetényiről kevés a mondanivalónk: az ő *felsőbb biocaliájának*, avagy *calobiotizmusának* értelmét irodalmi-retorikai toposzvizsgálattal valószínűleg inkább körül lehetne írni, mint filozófiatörténeti szövegrekonstrukcióval, így nem járhat messze az igazságtól egyik első biográfusa, Kőrösy György, amikor munkássága összefoglalásaként azt írja:



Hetényi [...] segíteni akart nemzetén, de nem segíthetett, mert oly feladatot tűzött a philosophia elé, mely lehetetlen, de mely megfelelt irodalmunk, napjainkban vázolt, törekvéseinek.<sup>20</sup>

Kőrösy értékelésének lényege: Hetényi nem filozófiai, hanem művelődési programot hirdet meg, amelyben a reformkori magyar művelődés, főleg az irodalom csúcsára kívánja helyezni a megalkotandó filozófiai műveltséget, ami ebben az értelemben lesz *magyar filozófia*. (Azaz magyar lesz, mint az akkori kortárs magyar nyelvű művelődést betetőző, egyben kiszolgáló, ugyanakkor kritizáló magyar nyelvű teoretikus kultúra.)

Kettőjük összekapcsolódása is inkább a főntebb említett, utólagos iskola- és hagyomány-konstruálás előzményei közé tartozik, és jelentős részben politikai okai vannak. Szontagh Hetényi első, bíráló tolla elé kerülő írásának részleteivel és a szerző következetlen terminológiájával szemben még igen kritikus, bár méltányos, és az alapgondolatokkal szimpatizál. A későbbiekben a magyar filozófia megalkotásának lehetőségéről kibontakozó vitákban azonban Hetényi szövetségesnek bizonyul, és talán szavazatára is számít néha az osztályüléseken. (Az utólagos hagyomány-konstruálás tárgyalásakor láthattuk, hogy Szontaghban meglehetősen nagy az Akadémia, mint testület és akadémiakustársai iránti lojalitás.) A döntő tényező azonban valószínűleg egy voltaképpen lényegtelen sajtóvita, amelyet azonban Szontagh provokációként értékelt. Az augsburgi *Allgemeine Zeitung*ban megjelent, a korabeli magyar szellemi életet áttekintő írás Szontaghot úgy említi, mint a legjelentősebb élő magyar filozófiai szerzőt. Ezt követően a magyar konzervatív sajtó vitába száll az értékeléssel, és Hetényit emeli ki, mint a legnagyobb magyar filozó-

---

20 Kőrösy i. m. 47. o.

fust. Szontagh úgy értékeli az esetet, mint politikai manővert két ismert Széchenyi-párti értelmiségi összeugrasztására, és innentől kezdve politikai kötelességének, egyszersmind becsületbeli ügynek érzi, hogy demonstrálja Hetényivel való összetartozását. Csak utólag, Hetényi halála után, az ötvenes években hajlandó Erdélyitől elfogadni a Hetényi műveinek retorikus dagályosságával és gondolati sekélyességével kapcsolatos bírálatokból valamit, hiszen ekkor már semmilyen politikai jelentősége nincsen demonstrálni azt, hogy egykor mindketten Széchenyi azóta egyébként is szétesett csoportosulásához tartoztak.<sup>21</sup>

## Pályakezdés

Helyesebben járunk el, ha a részben később konstruált, részben filozófián kívüli tényezőkben, politikai és intézményi összetartozásban megnyilvánuló „egyezményes isko-

---

21 Lásd: Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből*, MTA Kézirattára, Budapest, Történi 2-r. 11, 157–158. o. Szontagh gyanakvása nem volt alap nélküli. A későbbi években beszámol róla, hogy a konzervatív sajtó tudatosan törekedett a megkönyékezhetőnek, ugyanakkor használhatónak vélt értelmiségiek megvásárlására, többszörös honoráriumot fizetvén, mint a korabeli lapok, amely összeget nem a laptulajdonos gazdasági kalkulációja, hanem a konzervatív pártvezetők anyagi támogatása határozott meg. (A konkurens lapok nyíltan föl is vetik, hogy e szokatlanul nagy összegekkel nem csupán a szerzők *munkáját* kívánja megfizetni a laptulajdonos.) Szontagh is ajánlatot kapott Dessewffy Emil konzervatív pártvezértől a Budapesti Híradó lapszerkesztői állására, amit önérzetesen visszautasított: „Én azonban nem valék conservatív, hanem reform embere.” Uo., 267 o. Azt azonban nem tartotta nézeteivel összeegyeztethetetlennek, hogy magas honoráriumért művészeti kritikákat írjon a lap kulturális rovatába.

la” helyett Szontagh Gusztáv egyéni teljesítményét igyekszünk fölmérni, akinek irodalmi, kritikai és filozófiai szövegei a nemzeti kultúra és a filozófia kapcsolatának a kérdését egyébként is jóval világosabban, kifejtettebben és bővebben tárgyalják Hetényi műveinél, és szerveesebben függenek össze egymással.

Szontagh Gusztáv felső-magyarországi, apai ágon széppességi német nemesi családból származott,<sup>22</sup> és innen indulva lett a „magyar nemzeti filozófia” leggyakrabban emlegetett képviselője. Származásának és a nemzeti tudományokban való aktív részvételének néha valós, de inkább csak vélt ellentmondásai a hasonló pályát befutott szerzők XX. századi értelmezőit gyakran arra indítják, hogy műveiket a nyelvi asszimilációra való tudatos reflexió kontextusában értelmezzék.<sup>23</sup> A XIX. század elején azonban, és kü-

---

22 A Szontaghok a nemességet kapott szakértők és szakértelmükre támaszkodó ipari vállalkozók jellegzetes közép-európai típusába tartoztak. A család vagyona nem földbirtokaikban, hanem bányáikban feküdt, azonban Gusztáv születésekor ezek java része már a család más ágaihoz került az öröklések révén, a Szontaghoknak ez az ága pedig néhány nemzedék óta képzett közigazgatási tisztviselőként vagy katonatisztként élt meg. A családban becsülték és el is várták a fiúktól a műveltséget és az iskolákban szerezhető szakértelmet, viszont szinte semmilyen jele nem volt tapasztalható a korabeli vidéki nemesi öntudatnak. (Jellemző Szontagh egyetlen ismert, és bocsánatkéréssel záruló párbajkezdeményezése. A fiatal, forrófejű tiszt nem úri becsületén esett sérelemért hívja ki az ezred segédtisztjét, hanem azért, mert úgy gondolja: személyes rosszindulatból bízzák rá, hogy menetteltesse az újoncokat az őszi sárban Szegedtől Milánóig, aminek következtében félbe kell hagynia vallásfilozófiai művét. Jeleképese értékű a zsinóros magyar viselet mint rendi szimbólum tudatos mellőzése már jurátus korában is.)

23 Pukánszky Bélának a témában alapvető írása például jellegzetes asszimilációs stratégiaként tárgyalja Szontagh „támadását a né-

lönösen Szontagh esetében a nyelvválasztás kérdései még kevésbé élesen vetődnek föl, mint néhány évtizeddel később. Szontagh csak apai ágon német származású, anyja magát magyarnak valló, de inkább szlovákul beszélő nemesi család sarja. Az otthoni német és szlovák szó azonban nem jelent különösebb kulturális, vagy politikai identitást: apja nagy súlyt fektet rá, hogy már gyermekkorában jól megtanuljon magyarul, ezért végzi tanulmányai egy részét Miskolcon, azonban, mint visszaemlékezéseiben írja, iskoláztatásának nem volt része sem a magyar, sem a német írott nyelv magasabb szintű ismerete.<sup>24</sup> A régimódi latin iskola növendékének egyéni döntésén, szorgalmán és tehet-

---

met kultúra ellen”. Lásd: Pukánszky Béla: Német polgárság magyar földön, Lucidus Kiadó, Budapest, 2000, 48–49. o. (Eredeti kiadás: Franklin, Budapest, 1940) Egyetértően idézi Szontagh kapcsán is Pukánszkyt Dávidházi Péter. Lásd: Dávidházi Péter: Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet, Akadémiai Kiadó–Universitas Kiadó, Budapest, 2004, 932. Dávidházi kimerítő monográfiája Toldy életpályájának elemzése során is nagy jelentőséget tulajdonít a nyelvi és kulturális asszimiláció kiváltotta viselkedésformáknak, beállítódásoknak.

- 24 „első munkáim kidolgozatát még azon körülmény is késleltette, hogy az iskolákban magyar és német írásban soha oktatást nem nyertem. Tanultam latin gramaticát, rhetoricát, de németet nem s így hogy munkám foglatját elő állíthassam, nem csak philosophian s észvalláson át kellett mennem ’s mivel benne a pozitív keresztyén vallásokat is meg kellett bírálnom, a theologiát is hanem előadási tekintetben, előbb a német gramaticát rhetoricát, sőt orthographiát tanulnom.” Szontagh i. m. 153. o. Mi sem jellemzőbb erre a német autodidaxisra, hogy sohasem tanult meg gót betűvel írni: ugyanazokkal a begyakorlott, jól olvasható, jobbra dőlő nagy betűkkel írta magyar és német kézíratait, amelyek még miskolci diákoskodásának latin stilisztikai gyakorlatain rögzültek belé.

ségén múltott, hogy az általa előbeszédben használt nyelvek közül melyiken szerez jártasságot az értekező próza művelésére. Úgy tűnik, az a lehetőség nem vetődött föl benne, hogy szlovákul próbálkozzon.<sup>25</sup> Első, nem publikálásra szánt, önművelési programját segítő néhány értekezését még németül írja,<sup>26</sup> majd hosszabb külföldi katonai szolgálat után újra visszatérve Magyarországra, első nyomtatásban megjelent írásaiban hamarosan átvált a magyarra. A magyart a század húszas éveinek elején körülbelül úgy beszélhette, mint a németet önművelési programja előtt, azaz a hátránnyal, hogy közben sokáig élt a magyar nyelvetterülettől távol, katonaként, német vezényleti nyelvű hadseregben, hazatérve pedig be kellett pótolnia a nyelvújító mozgalom által időközben elterjesztett szavakat, kifejezéseket is. A magyar értekező próza írásának elsajátítását ugyanazzal az önműveléssel végezte, mint néhány évvel azelőtt a németét. Az első két-három írás esetében még tisztvársa, a novelláival ugyanebben az időben sikerrel próbálkozó szegedi származású Kiss Károly magyar nyelvi segítségére támaszkodott.

Kiss Károly segítsége első ízben kéretlenül érkezett. Szontagh a budai kaszárnya tiszti szállásán fölolvassa neki magáncélra írott német nyelvű dolgozatainak azt a darab-

---

25 Bár soha nem ír szlovákul, vagy szlovák művekről más nyelven, néhány későbbi, a szlovák irodalomból származó információra utaló megjegyzéséből arra lehet következtetni, hogy nyelvtudása több volt gyermekkori emléknél, és több-kevesebb rendszerességgel nyomon követte a szlovák szellemi élet fejleményeit.

26 Szontagh német filozófiai és esztétikai olvasmányából kialakított nézeteit igyekezett tisztázni ezekben úgy, hogy közben azt is megtanulja, hogy miként kell művelni a német nyelvű értekező prózát. Ezekből mindössze egy Krug szellemében írott vallásfilozófiai értekezés részlete maradt fenn hagyatékában.

ját, amelyben olaszországi művészeti élményeinek alapján kíván általános esztétikai megállapításokat tenni. Kiss biztatja Szontaghot, hogy írását magyarul tegye közzé, majd látva társa habozását, egyszerűen elemeli a kéziratot, és saját fordításában beküldi a *Felső Magyar Országi Minervának*.<sup>27</sup> Szontagh csak akkor értesül első publikációjáról, amikor tisztárástól kölcsönkapja a már megjelent lapszámot. Kiss Károly eljárását Szontagh először zokon veszi, a siker azonban egyszer s mindenkorra meggyőzi arról, hogy lehetséges és érdemes magyar nyelven megjelenie. Ugyanezen írás kapcsán szembesül a cenzúra súlyával is. Miközben őt írásának a nemiséggel kapcsolatos kitételei aggasztják, a lapszámot a kassai püspök feljelentésére a szentek ábrázolására vigyázatlanul alkalmazott kifejezés miatt tiltják be kevés híján, amely Kiss Károly érzékletes magyar fordításában az eredetinel is erőteljesebb: „rokkant szentek” helyett „csámpás szenteket” említ.

Szontagh írásában a műbírálat és az útirajz köntösében valójában mindazok a nézetek megjelennek már, amelyeket későbbi filozófiai körképében általánosságban, majd a politikum világára és a hazai állapotokra alkalmazva fogalmazott meg. A meggondolkodtató élmény a firenzei galériában éri Canova Vénusza láttán. Az akkor már meglehetősen elméleti esztétikai műveltséggel fölvértezett Szontagh szá-

---

27 Sz ... gh Gusztáv Úrnak 1823ikban Olasz-országi útazása’ alkal-mával a’ Szépműveket érdeklő tárgyakról tett és feljegyzett Észre-vételei, in: *Felső Magyar Országi Minerva*, Kassa, 1. évf. 1825. 4. ne-gyed, 11. füzet, november, 12. cikk, 442–449. o. Közli Kiss Károly. Modern kiadása kommentárral: Fried István: Szontagh Gusztáv képzőművészeti élményei Itáliában, in: *Ars Hungarica*, Budapest, 20. évf. 1992/2, 35–46. o. (Szontagh írásának teljes szövegét tartal-mazza Fried István bevezetőjével.) A továbbiakban az írást az első kiadás oldalszámai alapján idézem.

mára az élmény éppen az élmény *hiányában*, saját érzéketlensége tapasztalatában jelentkezik:

elhültem egyszer 's mind ezen híres mív' első látásának belsejében érzett csekély benyomásán<sup>28</sup>

Útitársainak véleménye kimerül abban, hogy a tizenhat éves lányról mintázott akt lábait nagyoknak, combjait nem elég izmosaknak találják, ő pedig először elkönyveli, hogy a szobor nem méltó hírnevéhez, és valójában nem is ez Canova fő műve. A műalkotások szemlélésében hamarosan megszerzett jártasság azonban észrevehetően ki-műveli ítélőerejét, ízlését: röviddel később újra megtekintve már másképpen értékeli ugyanazokat a műalkotásokat:

a' kép-faragáshoz értő kedv bennem lassan érni kezdett<sup>29</sup>

Következtetése: nem elméleti esztétikai műveltségben szenvedett hiányt, hanem valamilyen gyakorlati képesség kiművelésében

minek hijjánosságában szenvedtem vallyon? Rövideden megval-lom – önön-magam szemlélése értelmével éppen nem bírtam. Az iz-lés valójában nem a' Szép' képzeletén, hanem annak a' természetben, és mívekben helyhezített szemlélésén, és tanulásán lehet csak töké-letes<sup>30</sup>

A plasztikus képzőművészeti alkotások szemléletében nem adott kellő alapot a néhány vallási célú alkotásban, „csámpás szentben” kimerülő magyarországi szobrászat, a női szépség megítélésében való jártasság kialakítását pe-dig a korabeli, fűzővel kombinált természetellenes női vi-seletek hátráltatták. A későbbi filozófiai nézeteiben általá-

---

28 Uo., 442. o.

29 Uo., 445. o.

30 Uo., 443. o.

nos formában megfogalmazott *gyakorlatiasság* és *életrevalóság* igénye jelenik itt meg először, egyelőre befogadás-esztétikai keretben. Az életrevalóság, az élet ismeretének igénye Szontaghnál itt, és a későbbiekben is mindig összefügg a nemiséggel, a – többnyire férfi – művész és befogadó nőábrázolásával, a nőiség ismeretével. Irodalomkritikaiban majd a hiteltelenség, életidegenség vádját a leggyakrabban a nőalakok ábrázolásával kapcsolatban veti föl, akár olyan klasszikusokkal szemben is, mint Schiller. Szontagh gondolkodásának az a jellegzetes eleme, amely az elméleti szövegek igazságtartalmát valamilyen, pontosabban meg nem határozott módon összefüggésbe hozza nyelvi megformáltságuk átláthatóságával,<sup>31</sup> Kiss Károly közreadói, az írást értelmező jegyzetében jelentkezik.<sup>32</sup>

---

31 A későbbiekben ezt a nézetét, kissé félreérthetően, a *népszerű, érthető* előadásmód követelményeként fogalmazza meg, vitapartnerei és a későbbi értelmezők sok támadását kiprovokálva ezzel. A nyelvi transzparencia gondolata a filozófiai terminológia kidolgozására is törekvő korabeli nyelvújítási mozgalom élményéből származik, fontos filozófiai következménye, hogy a nyelvnek instrumentális szerepet tulajdonít, és nem összeegyeztethető semmilyen, a nyelvben rejlő szubsztanciális tartalmakat feltételező filozófiával, nálunk például Erdélyi nézeteivel. Szontagh több ízben bírálja azokat, akik „a magyar philosophiát a magyar nyelvből” kívánják megalkotni. Másik következménye e nézetének a filozófiai szövegeknek a modern nyilvánosságtól elválaszthatatlan szemlélete: ahogyan ebben az írásában képzőművészeti műalkotásokról szólván a befogadás-esztétikára helyezi a hangsúlyt, későbbi műveiben a filozófiai szövegek olvasója, közönsége, hatása kerül a középpontba; vagyis az a folyamat, amelyben a filozófiai szövegeket a közösségi kommunikáció során olvasói megértik, értelmezik és összefüggésbe hozzák saját gyakorlatukkal.

32 Kiss Károly és Szontagh Gusztáv ekkori intenzív szellemi közönsége feljogosít bennünket, hogy a jegyzetet Szontagh előszóiban



Csak az, a' minek értelme már bennünk kifejlődve vagyon, élhet, és az ő valóságos léteiben jelenhetik-meg előttünk, ezen okból csupán azon tárgyakról tudhatunk megáltható ítéletet tenni, melyeknek helyes, szép, magához vonzó, vagy pedig ezekkel ellenkező létét nem csak hogy elménkkel megfoghatjuk, hanem hogy azokat mért ilyennek, vagy amollyannak találtuk, okát szó vagy írásbeli Értekezésben másokkal is közölhetjük<sup>33</sup>

A fejtegetés végén kibontakozó művészi eszmény is jellemző lesz egész pályafutására nem csupán művészeti kritikájában (az irodalmi műalkotásokra átértelmezve), hanem a művészet világán kívüli tárgyakban, így a filozófiában és a politikum szférájában kifejtett nézeteit tekintve is. A később sokat emlegetett és bírált *egyezmény* elvének első megfogalmazásáról van szó, itt még korhoz kötött képzőművészeti stílusok, a késő reneszánsz, barokk és klasszicista olasz és németalföldi festészet összevetésének eredményeként.

A' mi Dél, és Éjszak-Európai festés, vagy az úgy nevezett Olasz, és Alsó Német-országi festés-oskolák között fennálló különbséget illeti, azt állíthatom, hogy az elsőnek karaktere a' szépség ideája, és ezen ideának leképezése, másodiknak pedig a természeti valóságnak jeles kinyomozása<sup>34</sup>

A megvalósítandó cél a két szemlélet egysége, a nem csupán az eszményre, és nem is csupán az empirikus valóságra figyelő képzőművészet művelése, amelyet Raffaello műveiben fedez föl. Raffaello Madonnái azért remekművek, mert

---

elmondott vélekedése összefoglalásának, vagy legalábbis kettejük közös véleményének tekintsük.

33 Szontagh Gusztáv i. m. 442. o., lábjegyzet.

34 Uo., 448. o.

a' nézőt sem az istenesedéshez töreköző felemelkedésben, sem pedig a' valóságra tekintő vissza-émlékezetében fel nem háborítják.<sup>35</sup>

A későbbi irodalomkritikákban ez a szemlélet elsősorban a műalkotás tárgyi hűségénél fontosabbnak tartott lélektani hitelességének a követelményében jelenik meg.<sup>36</sup> Szontagh filozófiájában ugyanez válik majd a racionalizmus és empirizmus közötti „dualisztikai szintetizmussá”, ami voltaképpen megegyezik a kortárs német kantianusok közvetítette Kant eszméjével; majd a politikában ez a filozófiai szintetizmus értelmeződik át a forradalmi radikalizmus és konzervativizmus közötti reformpártisággá, mérsékelt szabadelvűséggé, voltaképpen Széchenyi nézeteinek továbbgondolásává. Megjelenik e rövid írásban még egy, tisztábban esztétikai elem is, amelyet szintén egész pályafutása alatt vallani fog. A rútnak, főként a testi szenvedésnek és a teljes lelki összeomlásnak az ábrázolásától való idegenkedésről van szó, amely különösen irodalomkritikai munkásságára nyomja rá a bélyegét. Példái klasszikusak:

---

35 Uo.

36 Különösen Eötvös József regényeiről írott kritikáiban tűnik elő plasztikusan ez a klasszicizmusban gyökerező, a realizmus felé tájékozódó, a romantikát azonban mellőzni igyekvő eszmény. A hiteles lélektani ábrázolás alapján *A karthauzit* jó regénynek tartja, annak ellenére, hogy pesszimizmusát elítéli. A lélektani realizmusról vallott nézeteinek lényegét talán *A falu jegyzőjének* egy jelenete, Viola rablótanyájának leírása kapcsán fejt ki a legvilágosabban: Sobri Jóska talán mosolyogna a regény e lapjain; azonban mind a fizikai helynek, mind az ott szereplő regényalakok cselekedeteinek és azok motivációjának a leírása az olvasók óriási többsége számára elhithető, és a mű egészét is szolgálja; a megítélés mértéke pedig ez kell legyen.

a megnyúzott Marszüasz szatír egyik ábrázolása,<sup>37</sup> és ezzel párhuzamba állítva Nápoly egyik kápolnájának Pietája a nedves vászonba burkolt véres tetem realiztikus ábrázolásával. Nehezen lehet eldönteni, hogy mi hat erősebben a fiatal tisztre: friesiánus, az akkori magyar művelődésben sokak, például Greguss Mihály által is osztott esztétikai nézetei, amelyek az erkölcsi jó megjelenítését is elvárják a műalkotástól, avagy egyéni ízlése, amely szinte zsi-geri utálkozással fordul el az említett alkotásoktól. Az érzelmi visszautasítás mögött két kulturális minta is meghúzódik. Egyrészt a klasszicizmus közvetítette antikvitás ízlésvilágából a véres jelenetek, kegyetlenségek ábrázolásának tilalma egyéni ízlésének is részévé vált, másrészt protestáns szemlélete idegenkedett a halott Krisztus kiemelésétől az ábrázolásban, különösen az említett naturalisztikus formában.<sup>38</sup> A szenvedés ábrázolásának elutasításában nem kell a szentimentalizmusból vagy a romantikus életérzésből származó finomkodást látni a napóleoni háborúk utolsó csatáit megjárt fiatal tiszten. Ezt jól mutatja a *haldokló gladiátor* antik szobraként ismert műalkotás nagy hatása Szontaghra:

---

37 *Marszüasz büntetése* az itáliai manierizmus kedvelt témája volt, így egyelőre nem sikerült beazonosítanom, hogy a számításba jövő öt-hat alkotás közül melyiket láthatta Szontagh.

38 Szontagh emlékiratai tanúsága szerint itáliai művészeti élményeivel egy időben írja ki nem adott és csak töredékesen ránk maradt vallásfilozófiai munkáját, amelyhez tájékozódásként sok, főként evangélikus teológiai irodalmat olvas. Akkori önmagát a katolicizmussal polemizáló „túló protestánsként” jellemzi önéletírásában, amit a „Lutheranissimus” Schedius Lajos hatásának tulajdonít. Véleményét később barátjára, a katolikus Kissre hallgatva változtatja meg.

*Mi is emelheti fellyebb a' valóságos katonai lelket, mint a' szabad hazáért magát feláldozó hős halálának felséges szempillantja? [...] Az édes lelkesedéstől magamon-túl ragattatván ezen mívtől el nem távozhattam, mivel előttem volt az emberi halálnak eggyetlen felséges képze, a' szabad halál' kötelessége, a' halál a' győzedelemben<sup>39</sup>*

Kiderül a szövegből, hogy szerinte a rút ábrázolása csak akkor megengedett, ha kifejez valami erkölcsi jót, ez esetben a hazáért halni kész szabad polgár republikánus erényét. E nélkül a műalkotás nem lenne elfogadható, miként a szabad harcost gladiátorként értelmező, elterjedt befogadói attitűd is meghamisítja a műalkotást:

Ezen érzékenységeimet oly mélyen, és hatalmasan érdeklő művet a' *haldokló Gladiátor névvel* undokították-meg. Ezen hőst rabszolgának, a' durva nép' mulatságára felkoncizoltatott rabszolgának tartani – ezen felséges képzetnek olly alacsony értelmet tulajdonítani, bizonynyára egyedül a' magas lelkesedést nem érző Olasz nép lehetett képes!<sup>40</sup>

A szándéka ellenére napvilágot látott első írás után Szontagh hosszú időn keresztül főként vitacikkekkel, műbírálatokkal vesz részt a magyar szellemi életben; egészen utolsó megnyilatkozásáig lételeme a folyóiratok hasábjain folytatott vita.<sup>41</sup> Vitacikk élete első, névvel vállalt írása is, amelyet Kiss Károly már az ő kérésére fordít magyarra.<sup>42</sup> A szöveg vizsgálatakor nem szabad elfelejtenünk,

---

39 Szontagh Gusztáv i. m. 445. o.

40 Uo., 445. o.

41 Élete utolsó vitáját, melyet Erdélyi Jánossal folytatott, csak halála szakította meg.

42 Bajnoki Hartz, Takáts Éva Asszony' ügyében az Asszonyi Nem érdemei és jussaiért, *Tudományos Gyűjtemény*, Pest, 10. évf. 1826/8, 72–104. o. (A továbbiakban: *Bajnoki Hartz.*) Az aláírás „Szontágh [sic!] Gusztáv, Kiss Károly Gránátos Hadnagyk”, azonban bizo-

hogy a magyar nyelvű folyóirat-kultúra és annak részeként a hírlapi vita kultúrája ebben az időben még nem tekinthetett vissza nagy múltra, bizonytalankodva keresi még szabályait, etikettjét. A vita alapjául Takáts Évának, kora egyik művelt, főként nőnevelésről szóló írásairól ismert pesti polgárasszonyának színikritikája szolgál.<sup>43</sup> Takáts Éva Sebestyén Gábor komédiájában főként a hiteltelen, papirosízű nőalakokat kifogásolja, amelyre a szerző keresztény fundamentalista alapon válaszol,<sup>44</sup> isteni parancsként állítva be a nők közéleti szereplésének a tilalmát, beleértve a tilalom-

---

nyos, hogy kettejük közül előbbi a szerző, utóbbi a fordító, miként ezt már Szontagh irodalomkritikáinak kiadója, Dékány Andor is feltételezte. Szontagh hagyatékában fennmaradt a német eredeti kézírata, és későbbi művelődési és „szabadelmű” toposzainak jó része is a későbbiekkel azonos formában és szerepkörben jelenik meg már ebben a korai írásban is. Kiss Károly értelmezhető a cikken végigvonulódó párbaj-metaforán belül is, mint valamiféle virtuális párbajsegéd e hírlapi párbaj-imitációban.

43 Lásd: Takáts Éva: Sebestyén Gábor' eredeti víg, és érzékeny Játékai I. Aszszonyi praktika. II. Katzki Pál, vagy a' megtalált aranygyűrű, Pesten Petrózai Trattner János Tamás' betűiivel és költséggével. 1822. lap 168, *Tudományos Gyűjtemény*, Pest, 6. évf. 1822/7, 110–113. o. Karacs Ferencné Takáts Éva lánya Karacs Teréz, a szervezett magyar középiskolai nőnevelés megalapítója.

44 A vita részletes ismertetését lásd: Fehér Katalin: Pest–Buda sajgója a leányok neveléséről, a XIX. század elején, in: *Honismeret*, Budapest, 28. évf. 2000/1, 43–50. o. Fehér Katalinnak egyetlen tévedését fedeztem fel Szontagh emlékiratainak segítségével: a vita lezárása után, mintegy függelékként megjelent írás nem pusztán ártatlan élcelődés Takáts Éva idegen nyelvű hivatkozásain. A figyelmetlen szerkesztő által átengedett hosszú írásnak voltaképpen a szerzői álnevében van az üzenet: az egyik közismert kerítőnő nevében üdvözlí a szerző az utolsó sorokban „Pest utcáin forró csókokkal” Takács Évát. Lásd: Szivonyáné: Szózat Napnyúgotról. Barátnémhoz írt levelem Nemünk' ügyében, *Tudományos Gyűjtemény*, Pest, 11. évf. 1827/2, 61–92. o. Sebestyén cikke: Sebestyén

ba az írásművek közlését is. Szontagh jól végiggondolt elvi alapokon száll vitába Sebestyénnel, azonban erre nem talál más formát, kulturális mintát, mint hogy vitacikkét a véleménye szerint becsületében – *mert* emberi jogaiban – sértett hölgy lovagias védelmében folytatott párbajnak értelmezze.<sup>45</sup> Szontagh argumentációja tökéletes stilisztikai elmentéte a mindvégig jelenlévő párbaj-utalásoknak. Először a protestáns hivatás-etika gondolatkörében mozogva utasítja vissza Sebestyén fundamentalizmusát: az ember hivatása összetettebb, hogysem megfogalmazható lenne egy-két tömondattal, így az Isten által ajándékozott irodalmi és közéleti talentumok kamatoztatása sem kell ellentétbe kerüljön az illető személy más, például anyai vagy háziasszonyi hivatásával. A további érvelés két szálon fut: (1) a jogvégzett Szontagh a szintén jogász Sebestyénnel szemben kimutatja, hogy vitapartnerének véleménye ellentétben áll a nemesasszonyokra vonatkozó magyar magánjogi hagyománnyal; (2) általában mutatja ki, hogy Sebestyén véleménye ellentétben áll a közkeletű descartes-i „egyenlő emberi ész” eszméjével és az ebből következő alapvető emberi jogokkal. A tanulmány konklúziója ez utóbbi alapján:

*Végte're, a' mi a' védelmünk alá vett Asszonyságot illeti, az eddig mondottakból elégségesen kitetszik, hogy az eredeti emberiség'*

---

Gábor: Mennyből jött kirekesztő privilégium, *Tudományos Gyűjtemény*, Pest, 10. évf. 1826/2.

- 45 A szövegen végigvonuló, tudatosan megkomponált párbaj-metafora, az aláírásban feltüntetett tisztí rang és fegyvernem, valamint Kiss Károly „párbajsegédi” szerepe láttán könnyen fölmerülhet az olvasóban az a sejtés, hogy a szöveg esetleg burkoltan valódi párbajt is kilátásba helyezett a vita folytatásaként. Sebestyén egyébként tudtommal nem szerepelt többé a vitában, és aligha azért, mert meggyőzték Szontagh érvei.

jussa megsértése nélkül tőle azon hatalmat senki el nem veheti, melly által ő is gondolatjait és érzéseit a' közönséggel közölheti.<sup>46</sup>

Szontagh érvelése során mellékszálként azonban olyan kérdést is bővebben tárgyal, amely későbbi gondolkodásában majd központi szerepet tölt be. E mellékszálból ki derül, hogy a felvilágosodás örökségén, leginkább Kanton nyugvó etikai gondolkodása és mérsékelt liberális eszméi mellett a magyar kulturális nyilvánosság szerkezete iránti érdeklődés is a női szerzők problémájára irányítja a figyelmét. Hosszan ecseteli a művelt nők, így a nőírók szerepét a magyar nemzeti műveltség kialakításában, bánkódva alapítván meg, hogy

A' mi him fiataljaink latinul, a' nő pedig tudtunkra minden neve-lő intézetekben németül, vagy francziául műveltetik<sup>47</sup>

A nőknek a nemzeti művelődésben szerinte kívánatos szerepe nem a segédcsapaté, nem pusztán számbeli többségként, például előfizetőkként számol a magyar nyelven kiművelt hölgyekre. A nőnevelés előtérbe kerülése bizonyos mértékig megváltoztatja a nemzeti művelődésről alkotott modellt is, új típusú intézményeket és fórumokat iktatva abba. Szontagh a nemzeti művelődést nem annyira művek összességéként gondolja el, hanem eleven művelődési diskurzusként, amelybe beletartozik a művek rendszeres megítélése, kritikája is. Ebben a diskurzusban számára az egyes résztvevők által betölthető szerep a probléma, vagyis nem annyira a női író által produkált szöveg önértékére helyeződik a hangsúly, hanem arra, hogy a női író milyen szerepet tölthet be, illetve kívánatos, hogy betölt-

---

46 *Bajnoki Hartz*, 102. o.

47 *Uo.*, 96. o.

sön az irodalmi nyilvánosságban. (Természetesen ez jó művek nélkül nem lehetséges, mint ezt hangsúlyozza is a nem sokkal később igényes és kíméletlen irodalomkritikussá váló szerző, akinek a műveltségeszményében azonban mindig elsődleges lesz a megszülető kortárs szövegek egymásra vonatkozása, diskurzusa.)

Magyar művelődéspolitikai koncepciójának már az imént tárgyalt vitában is érintett nyelvpolitikai dimenziójáról tanúskodik főntebb már említett drámája. Itt Szontagh szülőföldjének latin–német–szlovák–magyar nyelvi kavaládját karikírozza, áttéve azt pesti környezetbe. A Mátyás palotájának háttére előtt, valahol a mai Városliget és az egykori Rákos mezeje környékén játszódó komédiában Pelsőczy Miklósnak, a nyugati tanulmányaiból visszatért, hazafias érzelmű nemesifjúnak azt kell látnia, hogy árvaságra jutott diákkori szerelme, Budaméry Klári gyámja, báró Goldhammerné házában kénytelen németül beszélni. Két új kérője is akad, a szlovák anyanyelvű Vizamal Jónás, „úrfi a’ Tót földről” és Roturides, a nyelvújítás előtti ódivatú, latinnal kevert magyart beszélő ügyvéd. (Az akkori Magyarországon beszélt egyéb nyelveket csak a színen átvonuló, valószínűleg a pesti vásárra igyekvő román és szerb paraszt jelképezi, akiktől Pelsőczy magyarul még az utat sem tudja megtudakolni.) Klárika kezét a végén természetesen a modern európai, egyszersmind magyar nemzeti műveltség és nyelv képviselője, Pelsőczy kapja meg, mégpedig a lány szabad elhatározásából.<sup>48</sup> A kultúr-nacionalista té-

---

48 A fiatalok önkéntes elhatározásából eredő szerelmi házasság fontos eszményét Szontagh bonyolult jogi okfejtéssel hozza összhangba a kor valóságával: ehhez szükséges, hogy Klárika árva legyen, de kell hozzá Pelsőczy jogi képzettsége és családi kapcsolata is otthon a megyeházán.



zisdráma jelképes alakjai világosak: a régies magyar nyelv és kultúra mára elavult, nevetségessé vált; a szlovák nemzetépítés illúzió, nem jelent alternatívát; a románok és szerbek léte tudott, de távoli, szinte egzotikus jelenség; magyar nyelvi környezetben németül előkelősködni pedig provinciális dolog. Az egyetlen járható út a modern magyar nyelv, mint az ország közös nyelve a nemzetiségek nyelvei fölött. Megemlítendő, hogy Szontagh az egyes nyelvek között nem tételez föl szubsztanciális minőségi különbségeket, mint azt számos kortársa teszi. Nem azért kell a magyart választanunk, mert az kifejezőbb, szebb, vagy más kvalitásaiban múlja felül riválisait, hanem azért, hogy  *legyen* az országnak közös nyelve – e közös nyelv kvalitásainak pedig inkább folyamatos megteremtéséről, mint feltételezéséről van szó. A magyar, mint az ország kívánatos *koiné*-ja nem csupán a nemzetiségi nyelvekkel áll szemben, mint olyanokkal, amelyek alkalmatlanok erre a szerepre, hanem a nyelvújítás előtti magyar nyelvállapottal,<sup>49</sup> és – bár ez a darabban nem kerül elő – a magyar tájnyelvekkel is. A világos nyelvpolitikai állásfoglaláson túlmenően észre kell vennünk, hogy a darab sugallta nőnevelési eszmény megegyezik azzal, amit a két évvel azelőtti vitában megvédett Takáts Éva publicisztikája ekkor már néhány éve következetesen hirdet: a divatos társasági szórakozásokat és az idegen nyelveket előtérbe helyező nevelés helyett gya-

---

49 Későbbi írásaiban is beszél majd erről konkrét szövegek vonatkozásában, így az erdélyi emlékirat-irodalom általa ismert szövegeinek latin kölcsönszavakkal gyakran élő terminológiáját véli olyannak, amely folytathatatlan, és semmilyen segítséget nem nyújt a politikai közösség dolgairól való értekezés modern magyar szaknyelvének a kialakításához.

korlatias, gazdasági jellegű ismeretek anyanyelven való el-sajátítása álljon a középpontban.<sup>50</sup>

## Műbírálatok és polémiák

Szontagh pályájának nagyobb része az új magyar médium, a folyóirat varázsának jegyében telik: a *Bajnoki Hartz* után is elsősorban a kor nagy polémiáiban való szereplésével vé-

---

50 A darab szavai a konyhai foglalatosságokat állítják szembe a kötelező másfél órás toilette-tel. A fűzőviselet, a sütővassal bodorított haj és a bőven adagolt illatszerek a külsőséges, üres műveltség jelképei, amelyek összefonódnak a kötelező némettel, szemben a „parasztos”, lenézett konyhával és az ott beszélt magyar nyelvvel. A konyhai munka *itt* korántsem a női alárendeltség szimbóluma, ellenkezőleg: a fizikai munka mellett főként *gazdálkodni* tanulásról, a saját vagyon fölötti rendelkezni tudásról van szó, míg az „előkelő” műveltség szerint a leányhoz nem illik kezelni saját vagyonát, vagy akár hozzáértően tájékozódni saját anyagi ügyeiről. Fehér Katalin főntebb idézett írásában a leánynevelő intézeteknek a korabeli sajtóban megjelent hirdetéseit is feldolgozta. Áttekintéséből kiderül, hogy a korabeli nőnevelést nem szabályozta sem törvény, sem intézményesült hagyomány, így minden képzettség nélküliek, például kétes előéletű francia ajkú vállalkozók is belefoghattak. Az általános felfogás az anyanyelvet természet adta, művelésre nem szoruló képességnek tekintette, ezért a súlypont a német, illetve francia helyesírási, majd levélírási és beszédgyakorlatokon volt. A magyar helyesírás tanítását csak külön póttandíjért vállalta az intézetek azon része, amelyik tudott és hajlandó is volt tanárt fogadni erre a célra. A budai és pesti német ajkú polgárok sem voltak nagyon eltérő helyzetben: az anyanyelvű, azaz német leánynevelés igénye, a német irodalmi nyelven való érintkezés szabályainak, például a korabeli levélmintáknak az elsajátíttatása a hasonló magyar törekvésekkel körülbelül egy időben, egy korabeli budai német pedagógiai értekezés tanúsága szerint kifejezetten új követelésként jelentkezett körükben.

teti észre magát, majd kritikai szellemét a reformkor egyik legismertebb recenzióírójaként műveli tovább, főként a vezető magyar szemle folyóirat, a *Figyelmező* hasábjain filozófiai művekről és regényekről írott műbírálataiban. A korban elterjedt szokás szerint álneveket használ: Szamosy, Tornay, Al-Kendi,<sup>51</sup> Ochtinay<sup>52</sup> és Karácson Tivador mind őt takarja. Nem idegen tőle ekkoriban az alteregókkal való játék sem, így hivatkozik például egyik kritikájában más álnevű önmagára: „mint már előttem Tornay megjegyzé.”<sup>53</sup> Álneveit csak 1839-ben, a hivatalos elismerést és a népszerűséget egyaránt elhozó *Propylaeumok* előszavában oldja föl, hogy a régebbi kritikáiból átemelt hosszú szövegrészek miatt ne vádolhassák plágiummal:

- 
- 51 Leggyakrabban használt, játékos álneve az ismert arab filozófusra, *al-Kindire*, a korabeli írásmód szerint *Al-Kendire* utal, ugyanakkor ironikus plebejus hangvételt is sugall (*kend*). Egyik kritikája fennmaradt kéziratának tanúsága szerint első ötlete a végül elvetett Al-Farabi volt.
- 52 Ezt a Szontaghok családi birtoka melletti barlangra utaló álnevet, amely nem szerepel az eddigi álnévlexikonokban, Mészáros András fedezte föl a *Figyelmező* egyik vitájának a rekonstrukciója folyamán.
- 53 Szontagh Gusztáv: Hazai literatura. Szépliteratura. *Figyelmező*, Pest, 3. évf. 1839, 8, 116. hasáb. Az írás a *Budapesti árvízkönyv* recenziójának első része. Az idézett helyen Szontagh Eötvös József: *A karthauzi* című regényének bírálata során visszaautal saját, Goethe *Werther*-éről írói álnéven megjelent kritikájára. A fejtegetés tárgya az irodalom és a filozófia viszonya, Szontagh esztétikájának és az irodalomról folytatott vitáinak egyik központi kérdése. Az álnévhasználat általánosságára jellemző, hogy a lap következő számában a recenzió második részét a „18”-as írói álnévvel szignálja, annak ellenére, hogy az első rész alapján nyilvánvaló kell legyen az olvasó előtt a szerző személye. (A számok alkalmazása írói álnévként a kor szemleirodalmában bevett szokás.)

Hogy pedig fiacskám valamikép saját literaturánkra nézve is orzással ne terheltessek, ezennel kijelentem, mikép azon bírálati cikkelyek, mik a Kritikai Lapok’ utolsó füzeteiben SZAMOSY, s a Figyelmező’ 1837-ki és 1838-ki folyamataiban TORNAY, KARÁCSON TIVADOR s AL-KENDI álnevek alatt jelentek meg, az én tollamból folytak. S így természetesen elvben e munka’ nézeteivel megegyeznek.<sup>54</sup>

Kritikusi pályája *ars poeticá*jaként is felfogható 1827-es írása.<sup>55</sup> Sokat elárul az akkori magyar művelődési viszonyokról, hogy Szontaghnak külön hangsúlyoznia kell a szerző rangjára, egyéb érdemeire nem tekintő, „kíméletlen” kritika jogosultságát,<sup>56</sup> és hogy ennek érdekében szük-

---

54 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a’ magyar philosophiához*, A’ Magyar Kir. Egyetem’ betűiivel, Budán, 1839. V. o. A mű egy részének, *A legújabb philosophia’ történetének critikai vázlat*a című második könyvnek a skót és a német filozófiát tárgyaló első két szakaszának (eredeti kiadás 173–245. o.) modern kiadását lásd in: *Pro philosophia füzetek. Történet- és kultúrbölcseleti al-manach*, Veszprém, 5. évf. 1999, 17–18, 177–209. o. (Írástörténeti érdekesség, hogy a névelő után szokásos aposztróf csak a címlapon szerepel, valószínűleg a szedő jóvoltából. Szontagh helyesírása a könyv szövegében tudatosan modernizáló: csak birtokviszonyban használ aposztróft, nem használja a cz kapcsolatot és szorgalmazza a neologizmusok gyors elterjesztését a szakterminológiában.)

55 Tuskó Simplicius [Szontagh Gusztáv]: A literatúrai kritikás folyóírásokról, in: *Tudományos Gyűjtemény*, Pest, 11. évf. 1827/7, modern kiadás in: Juhász István (vál., szerk., jegyz., utószó): *Tudományos Gyűjtemény (1817–1841) Első kötet*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1985. 275–289. o. A továbbiakban ez utóbbi szövege és oldalszáma alapján idézek. Szontaghnak ezzel az álnevével főntebb már találkoztunk színdarabja kapcsán, e két alkalmon kívül tudtommal nem használta.

56 A maga részéről tényleg nem tekinti majd recenzióiban a szerző rangját, sőt, inkább ironikusan céloz arra, „mágnásos szélességűnek” titulálván néhány főrendű prózaírónk dagályos mondatait.

ségesnek tartja a kritikus névtelenségét. Érdekes, bár a kor gondolkodásában nem meglepő fölvetése, hogy a folyóirat-kritika nyilvánossága az, amely pótolja a modern kor számára az antikvitás elveszett agoráit, fórumait. A kritikát a nemzeti művelődés *sine qua non*jának tekinti:

Nem is találunk a literatúrai históriában egy nemzetet is, mely literatúrai kritikás folyóírások, vagy hogy pontosabban mondjam, kritika nélkül kimívelődött volna<sup>57</sup>

A külföldi példákkal indított gondolatmenetet azonban nem a világirodalom fogalma, hanem inkább a nemzeti kánonképzés hangsúlyozásának irányában folytatja:

*Tulajdon nemzeti literatúra [...] csak tulajdon művészi értelem, tehát tulajdon kritika által lesz lehetséges*<sup>58</sup>

Illetve később:

Végre a literatúra kritika nélkül még azért se lehet, mivel annak meghatározása s megállapítása *rostálást kíván*. Nem minden munka tartozhatik tudniillik egy nemzet literatúrájához, csak a fennmaradandó, azaz a *klasszikus*. Melyik legyen az? – pedig csak ítélet, bírálás, tehát kritika által lehet meghatározni<sup>59</sup>

Szontagh *literatúrafogalma* a kor beszédmódját követően tág: irodalomkritika címén egyaránt beszél a *szép, az igaz és a jó* megítéléséről a szövegekben, vagyis a szépirodalomról és a tudományos szövegekről, sőt, utal arra, hogy vélekedését a politikai szövegekre, sőt, cselekedetekre is igaznak tartja. Az általa üdvözölt – és majd általa művelt – kri-

---

57 Uo., 276. o.

58 Uo., 283. o.

59 Uo., 284. o.

tikát teoretikusan megalapozottnak, sőt, a teóriával szinte azonosnak tekinti:

A kritika legtgasb értelemben ellentéte a *praktika munkásságának*, s következésképpen *teoretikai ítélet vagy bírálóat*, melynek tárgya a *tett*, közönséges (polgári és házi) és tudós (tudományi és művészi) világban véve; vagy más szavakkal: életben és literatúrában.<sup>60</sup>

A bírálóatnak ez a teóriával való azonosítása és a megbírálnak a praktikum világába való utalása egyrészt módot ad a politikafilozófia későbbi elhelyezésére is e gondolkörön belül, másrészt talán más oldalról világíthatja meg a filozófia „életrevalóságáról” Szontagh által a későbbi filozófiai munkákban mondottakat. (Ezen értelmezés szerint a mindenkori reflexió feladata lenne a teoretizálás, a pozitív állításokat kifejtő munkáké pedig a praktikumra vonatkozás.)

Szontagh kritikusi, egyben filozófusi ars poeticájának nézeteit először a Szemere Pál szerkesztette *Élet és Literatura* (későbbi nevén *Muzárion*) ívein, majd az önállóvá váló szemlelapokban igyekezett megvalósítani. Szemere lapjának egyedi szerkesztési elveiben nagy szerepet kapott az írások közötti bonyolult utalások, többszörös reflexiók rendszere: az újabb számokban egyszerre több szempontból reagáltak a régebbiek tartalmára, a ki nem fejtett szerkesztősi álláspontnak pedig a szándékok szerint az olvasó fejében kellett megfogalmazódnia a gondosan egymás mellé komponált álláspontok kiszámított eredőjeként. Az irodalomtörténetben már tárgyalt vitákról, és Szontagh szintén ismert irodalomkritikusi, főként a magyar regény kezdeteit érintő tevékenységéről nincs itt terünk bővebben

---

60 Uo., 277. o. lábjegyzet.

szólni, mégis meg kell azonban említenünk ezek néhány tanulságát. Szontagh vitái szinte egytől egyig a politikai közösséggel gyakorlatilag egybeeső magyar nyelvű olvasóközönség kommunikációjának szerkezetével kapcsolatosak, és lefolyásuk sémája is meglehetősen hasonló egymáshoz. Szontagh valamely konkrét, frissen megjelenő szövegre reflektál, azt értelmezi az említett kommunikációs közösség önmegértésének és önkifejtésének a szempontjából, majd megjegyzéseire vitapartnerei valamely befolyásos korabeli eszmeáramlat egy-egy elemének meglehetősen lapos, sémászerű alkalmazásával válaszolnak. A viták igazi eredményt nem hoznak: Szontagh általában nem győz meg senkit, álláspontját azonban valamennyire mégis elfogadják, mint az aktuális „nagy elméletet” finomító, de érvényességét meg nem kérdőjelező *kivételt*. Ha újra végiglapozzuk az irodalomtörténetből már jórészt ismert polémiaikat, konstatálhatjuk, hogy a vitázó felek valójában elbeszélnek egymás mellett.

Az ifjú Szontagh egyik első elméleti vitájában Kölcsey Ferenc vallásfilozófiai elmélkedésének pietista miszticizmusát kritizálja, tulajdonképpen racionalista alapon. Kölcsey (*Cselkövi*) fejtegetéseiben a racionális diskurzusnak, gondolataink kommunikálhatóságának a feladására való hajlandóságot lát, és éppen ezért, a felvilágosuló közösség önkifejezésének hátráltatása miatt gondolja, hogy föl kell lépnie ellene.<sup>61</sup> A vita későbbi elemzőinek többsége

---

61 Emlékirataiban Szontagh leplezetlenebbül fogalmazza meg álláspontjának vallási és politikai mögöttesét. Visszaemlékezése szerint különösen az zavarta, hogy a katolicizmussal és a politikai konzervativizmussal összefonódó német romantikus miszticizmus tévútjára éppen egy magyar református liberális politikus téved: „Kölcsey ezen anagramma alatt azon mystikus néze-

Szontagh szempontját figyelmen kívül hagyja, és csak arra figyel, hogy a kifogásolt nézet fontos szerepet tölt be a magyar irodalom romantikus fordulatában, így – kijelentése igazságértékétől függetlenül – általában Kölcseynek adnak igazat.<sup>62</sup> Kazinczyval való hírlapi eszmecseréje közvetlenebbül érinti a közösségi kommunikáció szerkezetét. Szontagh a széphalmi mesterrel szemben alapvető jelentőséget tulajdonít a definiálhatatlan nyelvszokásnak. Nézete szerint nem lehet meghatározni, melyek a nyelv szerkezetének azok az elemei, amelyek racionális tervezés révén megváltoztathatók, és melyek azok, amelyek nem.

---

teket pendített meg, mellyek akkor a vallás és művészet körében [...] többektől Németországban nyilvánítottak, erős ellenmondást gerjesztvén, mert a 19 században valóban helyén nem lehetnek többé. [...] Cselkövi okoskodásának veleje azon oly sokszor elcsépeelt szalmán pontosult össze: az ész érzékfeletti tárgyakban nem képes az igazságot biztosan felfogni 's azért az ember vallási dolgokban kéntelen a kijelentéshez folyamodni. Ebben én szórul szóra a vakhit proclamatioját láttam mit legkevésbé Kölcseytől, Kalvinyistától 's szabadelvű szonokaink egyikétől várhattam, később, midőn a magyar írókkal közelebbről ismerkedtem meg, rea akadtam a rejtély magyarázatára.” Lásd: Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből*, MTA Kézirattára, Budapest, Történi 2-r. 11, 103. o. A „rejtély magyarázata” a romantika, mint értelmiségi életmód, amely később a kor sok jelenségére általános magyarázó elvül szolgál Szontaghnál.

- 62 Akkori vitapartnerei, főként az akkoriban Pannonhalmán tanárkodó Guzmics Izidor viszont tudatosan a Kölcsey írásában megjelenő misztikát védik Szontagh ismeretelméleti kritikájától. (Nyelvtörténeti érdekesség, hogy a Pannonhalma elnevezés éppen e vita során, Guzmics levélformában írott vitacikkeinek keltezésében jelenik meg először a nyilvánosság előtt. A Szontaghnak szóló első levelet még „Pannónia hegyéről” keltezi, a következő levélről azonban megszilárdul az egykori Szent Márton hegyének „Pannonhalma” elnevezése.)



A nyelvújítás elemeinek egy részét a nyelv szokás, a nyelvi közösség átveszi, más részét pedig nem, a nyelvtervező elit eredeti szándékait figyelmen kívül hagyva. Kazinczy válasza éppenséggel Szontagh kritikájának jogosságát húzza alá, amennyiben a nyelvújítás egyes elemeinek jövőbeli hatását is tervezhetőnek véli. A kortársak, majd később az irodalomtörténészek egy része e vita alapján tekintette Szontaghot megrögzött ortológusnak, véleményem szerint tökéletesen félreértve a szóban forgó polémiaát.<sup>63</sup> Az első, Szontagh részvételével folyó irodalomesztétikai vita Kisfaludy Károly *A leányőrző* című komédiája kapcsán robbant ki az *Élet és Literaturá* hasábjain. Szontagh a magyar *milieu* ábrázolását kéri számon a darabon, gyakorlatilag azal vádolva Kisfaludyt, hogy a korabeli komédiairodalom ismert nemzetközi kliséiből montírozta össze színművét, amely *A kérőkhöz* képest színvonalasítást jelent. Vitapartnerei nem a mű meritumával foglalkoznak, hanem a nemzeti és egyetemes viszonyával az irodalomban, valamint a vígjáték műfajának létjogosultságával, amely kérdéseknek Szontagh egyikét sem érintette. Úgy tűnik, Kisfaludy jobban érti Szontagh kritikáját: válaszcikkében tulajdonképpen mentegetőzik, később pedig a *Csalódásokkal* lényegében az ő tanácsát követi. Szontagh vitáiban már a húszas évektől jelentős szerepet játszik (az 1828-tól kezdve egyre inkább Toldy néven publikáló, majd nevét 1847-ben hiva-

---

63 Szontagh egész pályája során elkötelezett a nyelvújítás iránt, műbírálataival jelentős szerepet játszik a filozófiai műnyelv megújításában, saját műveiben pedig következetesen modernizáló helyesírást és terminológiát alkalmaz. (Ez utóbbi, ahogyan ez lenni szokott, csak önálló kötetekben érvényesülhet. Folyóiratokban megjelent tanulmányai, recenziói és publicisztikája kénytelen-kelletlen követik az adott lap úzusát.)

talosan is magyarosító) Schedel Ferenc. Furcsa megfigyelni, hogy az egymással személyes barátságot is ápoló, némely stratégiai kérdésben – így a hegelianizmus elleni harcban – szövetségesi viszonyban lévő szerzők rendre ellentétes álláspontot képviselnek. A legjellemzőbb talán a másik, drámai irodalommal kapcsolatos vita, amely jól mutatja ellentétes álláspontjukat, ugyanakkor azt is, ahogyan félreértik egymás problematikáját. A *Figyelmező* hasábjain zajló *eposzi kor* – *drámai kor* vita kiindulópontja Szontagh recenziója Hugh Blair esztétikájának akkoriban megjelent magyar fordításáról, amelyben helyeslő megjegyzést tesz a szerzőnek az eposz melletti kiállításáról.<sup>64</sup> Toldy hevesen védelmezi azt a megtámadni vélt nézetet, hogy a kor reprezentatív műfaja nem az eposz, hanem a dráma. A vitában világosan kitűnnek a szerzők eltérő meggondolásai, amelyek mindegyike jelentősen eltér az irodalomtörténetben később meghonosodott értelmezéstől. Toldy álláspontjának veleje nem foglalható össze abban, hogy az elavult eposz helyett a modern drámát igyekszik a magyar irodalmi élet középontjába állítani.<sup>65</sup> Álláspontjának kifejtésekor két törekvés

---

64 Szontagh [sic!] Gusztáv: Blair Hugo retorikai és esztétikai leckéi, in: Szalai Anna (szerk.): *Tollharcok. Irodalmi és színházi viták 1830–1847*, Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1981. (A recenzált munka magyar fordítása 1838-ban jelent meg.)

65 Az eposz elavultsága korántsem magától értetődő ekkor az európai irodalomban. Két, az akkori magyar közvélemény előtt jól ismert példa: Esaias Tegnér tollából 1825-ben jelenik meg a svédek nemzeti eposza, a *Frithiofs saga*. A szerző gyakorlatilag azonnal, a svéd kiadással egy időben ismertté válik a német nyelvterületen, eposzáinak pedig már 1826-ban részletei jelennek meg magyarul. A Kalevala egyre bővülő változatai is ekkoriban jelennek meg (1833, 1835, majd a végleges szöveg 1849-ben), és erről is folyamatosan tájékozik a magyar irodalmi élet. (A Szontagh–Toldy

mozgatja, és mindkettő irodalmon kívüli. Az első, hogy a dráma, és a színház, mint intézmény a nemzeti szellem és a magyar nyelv terjesztésének eszköze, hatékony és modern médium, amellyel korában már nem érne föl a nemzeti eposz, még akkor sem, ha létezne ilyen a magyar irodalomban. Toldy második mozgatója a szóbeliség kultúrája iránti romantikus nosztalgia: a bárdok énekeinek elevenségét, az énekelt eposz keltette közösségi hatást az ő korában a színházi előadásokon véli megtalálni. Szontagh ezzel szemben egészen más természetű dolgokat említ föl, így azt, hogy az Akadémia rendszeres drámaírói pályadíjai az ő koráig nem eredményeztek jelentős drámai irodalmat, miközben a magyar regény műfaja minden pályadíj nélkül szárba szökkent. (Nem sokkal előbb, 1836-ban az első jelentősebb magyar regényről, Jósika Miklós *Abafjáról* éppen Szontagh közli a leghatásosabb méltató kritikát.) Prognózis szerint a jövő reprezentatív műfaja a regény, mindazonáltal lehetséges még eposzt is írni – amelynek persze nyomtatott könyvként más a funkciója, mint annak idején Homérosz műveinek az ógörög kultúrában –, a jó magyar dráma pedig, úgy tűnik, várat még magára.

## **A filozófiai nyilvánosságban**

Ezeknél a vitáknál Szontagh nagyobb hatást gyakorolt a magyar kultúrára kritikáival. Ezek közül most az irodalomtörténetben részben már feldolgozott irodalomkritikusi tevékenységét mellőzöm, és a korabeli filozófiai művekről

---

vita után nem sokkal, 1841-ben a finn eposz hosszabb részlete is megjelenik Reguly Antal magyar fordításában.)

írott néhány jellemző kritikáját, ezek kontrasztjaként pedig az ő műveit ért kritikákat tárgyalom.

Szontagh harmincas évekbeli filozófiai recenzióinak szemlélete, hangvétele a (legtágabb értelemben vett) magyar kantiánusok melletti és hegeliánusok elleni preferenciáival jól beilleszthető a *hegeli pör* kontextusába, azonban egy ennél tágabb érvényességi körű filozófiafogalomról is tanúskodik. Taubner Károly művéről írott recenziójában,<sup>66</sup> melynek szövegéből hosszú passzusokat vesz át ugyanebben az évben megjelenő *Propylaeuma*ba, azzal a magyar hegeliánus szerzőkről írott bírálataiban szinte mindig előke-rülő topossal találkozunk, miszerint a bírált szerző Hegelen kívül mindenki mást csak felületesen ismer. Szontagh itt Taubnernak valóban színvonaltalan, láthatóan másod-kézből származó pár mondatos Kant-„kritikáját” pécézi ki, utalván rá, hogy Hegel mellett talán Kant műveit is érdemes lenne olvasni. (Ha már valaki *csak* németül kíván tájékozódni. Szontagh kritikáinak másik állandó fordulata ugyanis, hogy felhívja a figyelmet a francia és a brit, ezen belül főként a skót filozófiai hagyomány és kortárs filozófia ismeretének a szükségességére.) Részletesebb képet kapunk Szontaghnak a magyar hegeliánusokról alkotott véleményéről, ha kezünkbe vesszük Warga Jánosról írott bírálatát.<sup>67</sup> A szokott, és általában helytálló vád mellett, azaz hogy az illető szerző műveltsége egyoldalúan hegeliánus, kitér a tudálékos epigonizmus veszélyeire: Warga

---

66 Szontagh Gusztáv: Taubner Károly: A' lélekeszme bölcsészeti-történeti-bírálati szempontból. Különös tekintettel Hegelre. Pest, 1839, in *Figyelmező*, Pest, 3. évf. 1839/41, 661–668. hasáb.

67 Karácson Tivador [Szontagh Gusztáv]: Warga János: Vezérkönyv az elemi nevelés és tanításra. 1837, in: *Figyelmező*, Pest, 1. évf. 1837/7, 96–103. hasáb.

egy praktikus célú munka *bevezetőjeként* akarja előadni magyarul Hegel *egész rendszerét* úgy, hogy közben nem ismeri az éppen alakuló magyar szakterminológiából még hegelianus társainak magyarítási kísérleteit sem. Szontagh itt jogosan élcelődik a szolgálaián átvett hegeli triászokból levezetett huszonhét – három a köbön – emberi képességen és ennek tizenötször három aspektusán. E szöveg alapján talán másképpen érthetjük a magyar filozófia kíváncsú tárgyiaságáról és gyakorlatiasságáról később, a *Propylaeumok*ban elvi szinten elmondott gondolatokat is. Ezek a tételek a napi műbírálat szintjén egyszerűen azt jelentik, hogy az éppen divatos német elméletek rossz minőségű adaptációja helyett többet ér az empirikus kutatásokra támaszkodni; vagyis a konkrét esetben az egyszerű lélektani megfigyelés nagyobb hasznára van az elemi iskolai írásktatásnak, mint a lélektannal kapcsolatos Hegel-szövegek ismerete. E hegelianus szerzőkkel szemben meleg szavakkal dicséri, ugyanakkor precízen és hozzáértően ismerteti viszont Csatsko Imre és Köteles Sámuel munkáit.<sup>68</sup> E színvonalas magyar kantianus szerzők következetes támogatása – Kötelest később meg is kísérli majd bekanonizálni a *magyar egyezményes filozófia* hagyományába – is mutatja, hogy Szontagh *magyar filozófia*-fogalma távol állt a recepció-ellenességtől, sőt, a német kultúra furcsaságaira tett gyakori megjegyzései ellenére a német eredetű gondolatok recepciójának ellenzésétől is. Ellenfelei, vitapartnerei már inkább elmaraszthatók a német kultúra egyoldalú recepciójával, a „né-

---

68 Szontagh Gusztáv: Csatsko Imre: Bevezetés a' természeti jogba és a' tiszta általános természeti jog Győr. 1839, in: *Figyelmező*, Pest, 3. évf. 1839/49, 809–812. hasáb; illetve Szontagh Gusztáv: Köteles Sámuel: Philosophiai anthropologia Buda. 1839, in: *Figyelmező*, Pest, 4. évf. 1840/ 12, 177–182. hasáb.

met” és az „egyetemes” szűk látókörű azonosításával. Fejér György polihisztor, aki a magyar filozófiában főként Hegel ismertetésével tűnt föl, a *Propylaeumok*at bírálván a hegeli terminológia használatát kéri számon Szontaghton.<sup>69</sup> Fejér gondolatmenete szerint mindaz, ami nem hegelianus a magyar nyelvű filozófiai irodalomban, csupán provinciálizmusunk bizonyítékaként jöhet számba:

Szolgáljon ez Philosophia literaturánk’ állapottyára pillanata elégtelenségének bébizonyítására is!<sup>70</sup>

Fejér írásának jó negyedét olyan német nyelvű, főként Hegeltől és Fichtétől származó idézetek töltik ki, amelyeknek semmi közük sincsen a recenzált munkához, magától Szontaghtól viszont jóval rövidebben idéz, akkor is jórészt lényegtelen, mellékes megjegyzéseket. A bírálat hangnemenek és színvonalának az érzékeltetésére itt elég két mozzanatot megemlíteni: Fejér kifogásolja például, hogy Szontagh *logikáról* beszél, mert szerinte a kora színvonalán álló szakember már csak a *dialektika* szót használja, és szinte minden bekezdésben szembeállítja Szontaghtot, a provinciális „magyar Philosophot” a berlini hegelianusokkal azonosított univerzalitással és világszínvonallal.<sup>71</sup> A „magyar filozófia” kifejezésen való élcelődés és ennek a szembeállítása a mű latinos-görögös címével – *Propylaeumok* – innentől kezdve vándormotívummá válik a Szontagh-kritikában, amint az is gyakori lesz, hogy az ő vélt magyar provinci-

---

69 Fejér György: Könyv-ismertetés, in: *Tudományos Gyűjtemény*, Pest, 23. évf. 1839/1, 83–94. o.

70 Uo., 94. o.

71 Fejér vitakultúrájára és a kor sajtóviszonyaira jellemző, hogy recenziója végén elmondja: ezzel az írással „kölcson fejében” tartozott az ő munkáját korábban álnéven lehúzó Szontaghtnak.

alizmusával valamilyen konkrét filozófiai iskolát állítanak szembe, mint az univerzalitás és a modern filozófia képviselőjét. Jó példa erre többek között a szintén hegelianus Térey Károly külön füzetben megjelent Szontagh-bírálata,<sup>72</sup> amelyben egyértelműen német mintára képzei el a magyar filozófiát, ugyanakkor a „németet” itt szinte az „európai” szinonimájaként használja:

ha *tudományos* műveltségről és ennek koszorujáról a' bölcsészetről lesz szó, francziák' sőt részint angolok és éjszakamerikaiak' példájára is a' németeket veendjük előképül, megtartván nemzeti idiomaink' kifejtendő eredetiségét, tehát saját önálló tudományos műveltségre, saját bölcsészetre szert teendvén, hogy a' mikben Európának férfikort élő nemzetei *egyenként* büszkéek, mindazon intézmények nemzetünk' erőteljes fiatalsága' szakában közöttünk alkotmányunkhoz – életünk' alapjához – alkalmazottan ujlult erővel felvirágozzanak<sup>73</sup>

Ugyanez a toposz ismétlődik több mint tíz évvel később Szontagh már említett későbbi írásának recenziójában Ballagi Mór tollából:<sup>74</sup>

nekünk szintugy mint a francziáknak – ha ugyan önálló philosophiát akarunk, (ámbar épen az a kor kérdése, hogy kell-e önálló philosophia, és nem érhetnők-e be a minden realis tantárgyban immanens philosophiával) – e tekintetben a németektől kell tanulnunk, kiknek a philosophia mesterségük<sup>75</sup>

---

72 *Elmélet és szemlélődés. Propylaeumok' bírálataul* írta Térey, Geibel Károly' sajátja, Pesten, 1843.

73 Uo., 58. o.

74 Dr. Ballagi Mór: Szontagh: A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei Pest. 1855, in: *Budapesti Hirlap*, Pest, 3. évf. 1855, Szeptember 24-n, 2616. o., 2617. o. (A *Tárca* rovatban, *Könyvismertetés* felcímmel.)

75 Uo., 1617. o.

A filozófiai műnyelv magyarításában egyébként Szontagh maga is bevallottan német mintát követ, ez a törekvése azonban a műveltségi szerkezet modernizálásának a kontextusában, a latinos kultúrával szemben jelenik meg, emellett pedig mindig hangoztatja a német nyelvű filozófiai kultúrától nyugatabbra való tájékozódás szükségességét is.

## A két Propylaeum

Szontagh legismertebb műve, az 1839-es *első propylaeum* kritikusi tevékenysége során kialakított filozófiai felfogása összefoglalásának, egyszersmind a fő műnek szánt 1843-as, politikafilozófiai tartalmú, úgynevezett *második propylaeuma* elméleti előmunkálatának tekinthető. A műre itt éppen annak viszonylagos ismertsége okán csak röviden utalunk. E könyvében Szontagh leírja vélekedéseit a filozófia természetéről, mibenlétéről, körképet ad a filozófia korabeli állapotáról, majd javaslatokat tesz az akkoriban kibontakozni kezdő magyar filozófiai élet kíváncsatos tájékozódási irányára. Az *egyezményt* a filozófiában az empirizmus és a racionalizmus között képzelet, többé-kevésbé kantiánus szellemben, a filozófia *magyar* voltán pedig a magyar nyelvűségen kívül az önálló magyar filozófiai intézményrendszeren alapuló magyar filozófiai életet érti, amelyen belül különös jelentőséget tulajdonít a nyilvánosságnak, így a saját könyvtermésre reflektáló önálló kritikai irodalomnak. E beállítódása úgy tekinthető, mint tizenkét évvel azelőtti – filozofikus hangvételű – irodalomkritikusi *ars poeticá*jának kiterjesztése a filozófiára. A nemzeti filozófia lehetőségét annak az ismert kanti gondolatnak a segítségével támasztja



alá, amely szerint más dolog *históriailag* megtanulni valamilyen filozófiát és más dolog *valóban* filozofálni:

A compilatio örökké csak azt másolja s ismétli, mi már a világliteratúrában létezik; általa tehát a világ' végeig semmiféle tudományt elébb nem lehet vinni. Ha tehát philosophiai literatúránkban haladni és saját philosophiához jutni akarunk, *önálló philosophálásra kell emelkednünk*. A philosophia már általán s lényénél fogva a legszabadabb tudomány; kénytelenek vagyunk önállónak philosophálni, mert magunkat abban, mi igaz és jó, erkölcsi természetünkénél fogva függetlenül kell határoznunk. Útmutatást, oktatást a philosophálásra igen is nyerhetünk, sőt valamely philosophiát historice meg is tanulhatunk: de szabad vizsgálat nélkül önálló philosophiához már annál fogva sem juthatunk, mivel ez mint igenleges tudomány még nem is létezik. Önálló philosophálástól függ tehát a philosophiának megállapodhatása s előmenetele hazánkban, s ezen követelést szintűgy teljesíthetjük, mint akármely más nemzet' tudósai; mert a philosophiának kútfejei, a világ' philosophiája, s e tudomány' tárgya a természetben, az ember s öntudata, nekünk is szintűgy tárva állanak mint nekik. – Ha pedig e föltételeket teljesítendjük, akkor saját, önálló, akkor *magyar philosophiával* fogunk bírni: azaz, tárgyra ugyan nem, de szellemre s előadásra a többi művelt nemzetekétől különbözövel, úgy, mint a nyelvszokás megkülönbözteti a német philosophiát a franciától, ezt pedig az angoltól stb.; mert minden nemzeteknek képzetmódja, mint az egyedeké, különböző. S im itt igazolhatom merészségemet, melly szerint munkámat propylaeumoknak a *magyar philosophiához* címzeni bátorkodtam. E cím jeleli ki szándékom' kellő középpontját, s felette sajnálnám, ha valaki azt tudatlanságból, vagy önhittségből eredettnek tartaná. Nem ismeretlen ugyan előttem, mikép elvontan képzelve, csak *egy igazi philosophia* létezhetik, mellyre kirekesztő szabadalmat egy nemzet sem bir, mert az emberiség' tulajdona: de tudom azt is egyszersmind, hogy ezen egy igazi philosophia eddig még inkább eszmében, mint valóságban létezik, s hogy a tudós világ' minden eddigi fáradozásai annak kiállítására csak többé vagy kevésbé sikerült próbatételek, eszménye' megközelítésére. Birjunk tehát csak egyszer önálló philosophiát, s birandunk a nyelvszokás' teljes jogával úgy nevezhető *magyar philosophiát* is. Fog-e ez

azonban eredményeimmal megegyezni? – ezt a tapasztalás bizonyítandja be<sup>76</sup>

Szontagh már itt is némileg összemosza saját filozófiai opcióit a magyar filozófiai élet kívánatos fejlődési irányával. A kettő szétválik ugyan egymástól, amikor arról ejt szót, hogy a kibontakozó magyar filozófiai élet majd eldönti, hogy az egyezményes filozófiára vonatkozó tételeit is elfogadja-e; egybemosódik viszont akkor, amikor a filozófiatörténeti áttekintésben a skót és a magyar gondolkodásmód rokonságát a hangsúlyozza. A *magyar filozófia* azonban csak 1855-ös, már említett kései munkájában kötődik össze teljesen az *egyezményes* filozófiával, csak élete utolsó éveiben beszél filozófiai *élet* helyett ő is filozófiai *rendszerről*, mint katedrafilozófus vitapartneri.<sup>77</sup>

Utólag visszatekintve úgy tűnik, hogy Szontagh a *Propylaeumok*at elsősorban politikafilozófiai kísérlete alátá-

---

76 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a' magyar philosophiához*, A' Magyar Kir. Egyetem' betűivel, Budán, 1839. 279–280. o.

77 Vajda György Mihálynak e tárgyban elvégzett elemzését főntebb már tárgyaltam. A katedrafilozófia fogalmát itt nem a közbeszédben meghonosodott pejoratív értelemben használom. A fogalomnak és különböző értelmezéseinek könyvtárnyi irodalmából itt most csak az egyik legfrissebb magyar publikációt említem meg annak okán, hogy a tanulmány megfontolandó gondolatokat tartalmaz az iskolafilozófia fogalmának a filozófiatörténet-írás metodológiájában betöltött szerepéről. Lásd: Fehér M. István: A filozófia tanítása. Iskolai filozófia és a filozófia iskolai fogalma, in: Mészáros András (összeáll., szerk.): *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században / Školská filosofia v Uhorsku v XVI–XIX. sto-ročí*, Kalligram Könyvkiadó–Magyar Köztársaság Kulturális Intézete, Pozsony, 2003. 9–27. o.

masztására szánta.<sup>78</sup> A két mű szoros összetartozását maga is hangsúlyozza:

Philosophiai Propylaeumaimban kivált a *szemlélődő philosophia idealismusa* ellen csatáztam, e munkámban a *politikai* ellen, s nem azért mintha mindkét tekintetben a realismushoz inkább hajlanám, mert dualistikai synthetismusom mindenütt igaz közepet tart; hanem mivel az egyetemes philosophiában a német idealismust, a politikában pedig az ábrándozó szabadelműséget korunkban és hazánkban divatozni szemléltem, s ezen egyoldalúság ellen szavamat emelni írói kötelességemnek tartám<sup>79</sup>

E művének írása során is akkor érzi magát igazán elemében, amikor nem elveket, jogokat kell elemeznie, fölsorolnia, hanem az általa leírt irányzatok kíváncsú szerepére térhet rá az (ideális és a valóságos) politikai térben folytatandó diskurzusban. Szontagh észrevesz, és talán teoretikus elveiben és írói magatartásában néhol túl is hangsúlyoz egy igen fontos újdonságot korának magyar politikai és szellemi életében: a modern nyilvánosság, és ezzel a diskurzus új formáinak a megjelenését. A politikum világából is a folyóirat-diskurzus és a megjelenő eszmék és cselekedetek teoretikus igényű kritikája lesz számára a lényeg – mint azelőtt az irodalmi életben és majd később a tudományban – mely gondolathoz a Pesti Hírlap és Kelet Népe vitának az elemzésén keresztül jut el. Szontagh érdekes módon nem bocsátkozik bele túlságosan a vita résztvevőinek az érvelésébe. Bár nem rejti véka alá Széchenyi iránti szimpátiáit, elemzőként, tudósként az egész jelenségből

---

78 Politikafilozófiai fő művét lásd: Szontagh Gusztáv: Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira, Emich Gusztáv, Budán, 1843.

79 Uo., 273. o.

egy dolog érdekli: a magyar politikai nyilvánosság szerkezetváltozása, a kialakuló magyar pártstruktúrával összefüggésben.<sup>80</sup> A filozófiai alapvetés kissé vérszegény, fogalmilag üresnek tűnő kategóriái, állításai itt nyerik el valószínűségi értelmüket, e mű olvastán „jövünk rá”, hogy a túlzó (filozófiai) idealistán Szontagh mindig is a politikai radikalizmust értette – nagyjából a korábbi burke-i szemlélet és a későbbi oakshotti „politikai racionalizmus” értelmében – a túlzó empirista (filozófus) pedig valójában nem más, mint a magyar aulikus konzervatív főnemesség.<sup>81</sup> A szontaghi politikafilozófia célja egy magyar *old-wigh* ideológia megteremtése, Széchenyi filozófiai alátámasztása lenne.<sup>82</sup> Szontagh annak a reménybeli Széchenyi-pártnak az ideológusává szegődik 1843–44-ben, illetve egy időre 1847-ben, amelynek formális megalapításáról maga Széchenyi mond le többször is, ezzel gyakorlatilag el is lehetetlenítve a kö-

---

80 Minthogy Szontagh nem résztvevője, „csupán” kortárs elemzője a vitának, rendre kimarad a vonatkozó eszmetörténeti feldolgozásokból.

81 Egy csaknem egykorú politikai pamflet szerint, amelynek valószínűsíthető szerzői, Császár Ferenc és Kovacsóczy Mihály, közel álltak Szontagh gondolkodásmódjához, a magyar politika változatos csoportosulásai összesen két pártra, az *anyagosedikre* (konzervatívok) és a *szellemesdikre* (szabadelműek, vagyis liberálisok) vezethetők vissza, amelyeknek moderált párbeszédéből kellene kibontakoznia a nemzet által követendő útnak.

82 Az egyezményesek közül e program másik oldalát Hetényi képviseli Széchenyiről, mint filozófusról írott kései munkájában, melyet a 4. jegyzetben már említettem. Ez a munka azonban elkésztett kísérlét: évekkel 1848 után próbálja bizonygatni múlt időben, hogy Széchenyi mindig is a magyar egyezményes gondolat letéteményese volt.

rülötte csoportosuló értelmiség egy részének későbbi politikai érvényesülését.<sup>83</sup>

Szontagh *második propylaeum*ának vizsgálatakor nem az az igazán lényeges szempont, hogy a mű első, a politikai rendszereket és a politikai gondolkodás történetét áttekinthető részében milyen korabeli kézikönyvekből merít. (Ennek a vizsgálata is fontos lenne természetesen művelődéstörténeti szempontból.) Sokkal fontosabbnak tűnik, hogy kikre hivatkozik és milyen fogalmakat használ a *magyar helyzet* elemzése során. Hangsúlyosan csupán két szerzőt idéz magyar kortársai mellett: rendszeresen, egyenes idézetekkel is alátámasztva Kantot, egy helyütt pedig, a többség zsarnokságáról szólva Tocqueville-t.<sup>84</sup> Ezen kívül egyetlen helyen lehet esetleg Burke hatására gyanakodni: Szontagh

---

83 Szontagh politikai publicisztikájának jelentős részében a politikafilozófiai fő műben már kifejtett nézeteit propagálja, gyakran szövegrészek némileg átszerkesztett újraközlésével. Ide tartozó írásai főleg a Széchenyihez közel álló *Jelenkor* hasábjain jelentek meg saját nevén és Z írói névvel, de fontosak az *Irodalmi Areopag* című, mindössze két számot megért szemlelapban megjelent, a magyar sajtó szerkezetét érintő elemzések is, amelyek nagy valószínűséggel szintén az ő tollából származnak. (Az *Irodalmi Areopag* álnéves szerzőit eddig nem azonosította az irodalomtörténet, Szontagh azonban önéletrírásában beszámol arról, hogy a lap közös vállalkozásuk volt Császár Ferencsel. Valószínűleg minden cikket ők ketten írtak, és ezt elfogadva jó eséllyel elválaszthatjuk kettejük témáit.) Szontagh politikai publicisztikájával részletesen foglalkozott Csorba László. Lásd: Csorba László: A középutas liberalizmus és az ellenzéki alternatíva, in: Molnár András (szerk.): *Az Ellenzéki nyilatkozat és a kortársak. Tudományos emlékülés. Zalaegerszeg, 1997. június 7., Zalaegerszegi Szabadelvű Kör, Zalaegerszeg, 1998, 35–48. o.*

84 Megjegyzendő, hogy *A demokrácia Amerikában* magyar fordításának kötetei 1841 és 1843 között jelennek meg, lásd: Tocqueville Elek: *A' democratia Amerikában* 1–4. kötet, A Magyar Királyi

itt azon elmélkedik, hogy a franciák forradalmuk idején nem voltak képesek hasznosítani az angol Dicsőséges Forradalom történelmi tapasztalatait. A gondolatmenet hangsúlyos pontjai azonban szinte kivétel nélkül kanti forrásokra mennek vissza. (Szontagh önéletírásából és más műveiből, például az *első propylaeumból* tudjuk, hogy kantianizmusában, mint oly sok kortársában, Krug és Fries közvetítésével kell számolnunk. Itt azonban úgy tűnik, hogy mindig közvetlenül a kanti szövegekhez megy vissza.) Ilyen pontnak tekinthető a világpolgári szempont folyamatos jelenléte a történelem értelmezésében az „ember” és a „honfi” szempontja mellett, a leghangsúlyosabb azonban a felvilágosodás lehetőségeivel és a szellemi kiskorúsággal kapcsolatos, vissza-visszatérő és a mű felépítése szempontjából is lényeges gondolatmenet. Szontagh a politikai jogok korlátlan és azonnali kiterjesztését ellenző, óvatos reformpolitikája mellett például így érvel:

Terjesszéték a politikai jogokat minden korlát s kivétel nélkül a társaság ez utolsó osztályára is ki, s vég elemzésben tulnyomó száma szerint minden országos ügyeket ez döntend el, tehát nem a nemzet felvilágosodott része, értelmisége, hanem a kiskorúak, a tudatlanság s erkölcstelenség<sup>85</sup>

Később „a felvilágosodott többség érdekéről” beszél. Egészen konkrét politikai folyamatok tárgyalásakor is megmarad ez a beszédmód, így például a magyar politikai nyilvánosság állapotának elemzésekor így fogalmaz:

öntudatos haladásnak, hogy belső alapon ne szűkölködjék, eszmék terjesztése által belülről kifelé kell erednie, tehát a művelő-

---

Egyetemnél, Buda, 1841–1843. (a’ francia eredetiből fordította Fábrián Gábor). Mérvadó recenziót éppen Szontagh ír a műről.

85 Szontagh i. m. 151. o.

dés és a reflexió útján; külsőleg kiskorú emberiséget is fel lehet izgatni, de ez azután szalmabábon járó, másnak tekintetén alapuló, s önmagát vezetni nem tudó mozgalom, vagy inkább ornnál fogva vezetés<sup>86</sup>

Ugyanez a tónus, immár a konzervatívok ellen szólván:

Ez volt hűbéri arisztocrátiánk régi tacticája, semmi sem mozdult helyéből, minden a réginél maradt, a gyermek szépen „csücsült” s maradtunk – gyermekek<sup>87</sup>

Úgy tűnik, Szontagh politikafilozófiájában is erősen kötődik néhány kanti eredetű gondolathoz, az így képződő eszmekör pedig kifejezetten alkalmas a politikai közösségnek olyan típusú felfogására, amely a politikai kommunikációt, a közvélemény szerkezetét állítja a középpontba. A kanti ihletésű gondolatmenetet egyetlen jelentősebb, más típusú hagyomány színezi: a reformkor általános, Széchenyi tekintélyével is alátámasztott *haszonelvűsége*. Szontagh-nál az utilitarizmus nem kerül ellentétbe Kant kötelességelvűségével, ugyanis a haszonelvű érvek közül a jogosulatlan különérdekeknek (*sinister interests*) a jól (helyesen) felfogott érdekektől való megkülönböztetését úgy emeli ki, hogy ebből is éppúgy a politikai közösség ideális kommunikációjának a megteremtéséhez jusson el, mint a kanti elvekből. Gondolatmenetét kissé leegyszerűsítve: rosszul artikulált külön érdek akkor alakul ki, ha töredezett a politikai nyilvánosság, amely azt megfogalmazza. Ez történik például, ha túlsúlyos a megyei nyilvánosság politikai szerepe a helyhatósági és az országos szinthez viszonyítva,

---

86 Uo., 214. o.

87 Uo., 235. o.

mint azt a centralisták, és részben Széchenyi is a megyegyűlések vezérének tartott Kossuthtal szemben állították. A mű központi elméleti problémája, az utilitarista és a kötelességelvű etika (deontológia) egyeztetési kísérlete az egész magyar tizenkilencedik század fő filozófiai kérdésévé válik, különösen a dualizmus korabeli Mill-recepción belül, később pedig a pozitivizmus és neokantianizmus századfordulós egyeztetési kísérlete kapcsán Böhm Károly filozófiájában. (Szontaghot az utilitarizmus és deontológia közös nevezőre hozásának gondolata később is foglalkoztatta, mint erről kéziratban maradt önéletírásának *Siker* című fejezete tanúskodik.)

Szontagh munkájának jelentőségét alátámasztja, hogy a reformkorban ritka következetességgel kívánja tisztázni a nemzet, nemzetiség, nép és ország sokat emlegetett, de annál ködösebb fogalmait. Nemzetiségen, a mai szóhasználattól eltérően, megegyezve azonban a kifejezés akkori értelmével, a nemzetre jellemző vonások összességét, illetve valaminek a magyar, német, vagy más nemzethez kapcsolódó jellegét értette. A nép azonos a mai etnikum fogalmával: jogi státusuktól függetlenül egy népbe tartoznak az egy nyelvű és kultúrájú emberek, ennek azonban nincsenek, nem is lehetnek jogi következményei. A nemzet ezzel szemben félreérthetetlenül közjogi fogalom, az állampolgárok közösségét jelenti, amely közösségnek tagjai lehetnek különböző etnikumúak, de nem föltétlenül tagja az ugyanazon etnikumhoz tartozó minden egyén.<sup>88</sup> A politikai közösség azonban nem semleges kulturálisan: föltételezi a nyelvújítás utáni, kiművelt magyar nyelv kizáróla-

---

88 Szontagh „moldvai atyáinkfiaival” példázza definícióját, akik nézete szerint részei a magyar népnek, a nemzetnek azonban nem.



gosságát az országos szintű közéletben, az országban beszélt többi nyelv és a magyar tájnyelvek fölött. Mint már fentebb szóba került, Szontagh és kortársainak jó része úgy tekintett erre a még alakítandó nyelvre, mint amelynek elsajátítása erőfeszítést követel még a magyar anyanyelvűek szinte mindegyikétől is. Szontagh, mint a tizenkilencedik század liberálisai általában, hajlott arra, hogy a műveltek körére korlátozza a politikai jogokat. Ez jelenik meg nyelvpolitikájában is: a közéleti szerepléshez nem elég csak magyarul tudni, *azt* a magyart kell elsajátítani, amit az ekkoriban kiépülő magyar nyelvű felsőbb oktatásban tanítanak. Voltaképpen a régi, latinos elitkultúra modernizálásáról és mobilabbá tételéről van szó: *ezt* a magyart elsősorban azok képesek sikeresen használni, akiknek apái ugyanezt tették a latinnal. A követelmény teljesítése természetesen könnyebb a magyar anyanyelvűeknek, de Szontagh nyelvpolitikájának választóvonalja korántsem azonos az etnikai határokkal. A mű nyelvhasználatról szóló része szorosan kapcsolódik a kor aktuális vitáihoz: közvetlenül a könyv megjelenése előtt vezeti be a magyarországi evangélikus egyház iskoláiban a magyar nyelv használatát, ami sorozatos összetűzésekre vezet a szlovák és szlovák-magyar vegyes lakosságú vidékeken. (Bár a szlovákság többsége katolikus, az evangélikus értelmiségnek nagy szerepe volt a szlovák kultúra fejlődésében. Sok vidéken a lutheranizmus ma is a szlovák etnikumhoz, legalábbis szlovák eredetű lakossághoz kötődik a mai Magyarországon, például Békésben vagy Nyíregyháza környékén.) A kedélyeket még inkább felborzolta a két nagy protestáns egyház egyesítésének terve azzal a nem titkolt céllal, hogy a tisztán magyar reformátusok majd segítenek elmagya-

rosítani a vegyes anyanyelvű evangélikusokat.<sup>89</sup> Szontagh az egyesítési törekvés óvatos támogatói közé tartozik, óva int például a század elején Poroszországban követett erőszakos módszerektől, a támogatással azonban valószínűleg sok rejtett ellenséget szerez, mind a szlovák evangélikusok, mind a magyar reformátusok körében. (Azt kívánja hangsúlyozni, hogy a reformátusok a magyarságot, az evangélikusok viszont a kultúrát viszik majd az egyesült egyházba, ennek kifejtése során viszont a református egyházat és intézményrendszerét a szándékoltnál provinciálisabbnak látatja. Javaslatai között szerepel például a sárospataki kolégium Miskolcra költöztetése abból a célból, hogy a diákok a művelt nagyvárosban végre levetkezzék faragatlan „pataki modorukat”. Az akkor válasz nélkül maradt kitétel háttérben némileg másként olvashatjuk a tipikus pa-

---

89 Itt is megfigyelhető a reformkori magyarországi nyelvi politikának az a nézőpontja, amely a germanizáció mellett a pánszlávizmust, főként a szlovák pánszlávokat és horvát illíristákat tekintti a fő ellenfélnek, más nemzetiségekről pedig, például a románokról, tud ugyan, de szinte szót sem ejt. A szláv-magyar ellentét jelentősen átszínezi Szontagh Hegel-ellenességét is: tudnivaló, hogy a cseh és szlovák gondolkodásban ekkoriban a pánszlávizmus és a hegelianizmus szorosan összefonódott. Szontaghnak nincsenek ugyan közvetlen megjegyzései L'udovít Štúr és köre korabeli szlovák hegelianizmusáról, a németül író prágai professzor, Augustin Smetana hegeli ihletésű pánszláv filozófiáját azonban elmarasztalóan ismerteti az ötvenes évek elején. Lásd: Szontagh Gusztáv: Smetana s a philosophia közel kimenetele, in: *Új Magyar Múzeum*, 1. folyam, 1850–1, 1. kötet, 1850/3, 147–157. o. (Ismeretetés a következő munkáról: Augustin Smetana: *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*, Hoffman und Campe, Hamburg, 1850). Smetana a cseh eszmetörténet nemzetközileg is ismert és ma is gyakran hivatkozott, fontos alakja.

taki diákként emlegetett Kossuth jellemzését az emlékiratokban, illetve a hangsúlyozottan *pataki* tanárral, Erdélyi Jánossal folytatott vitát.)

Az átfogó politikaelmélettel induló munka végső kifu-tása a Széchenyi–Kossuth-vita értékelése. (Szontagh még a vita idején meg akarja jelentetni elemzését, a cenzúra azonban csaknem két évig visszatartja kéziratát, így az kronológiai okokból általában ki is marad a vita történetének feldolgoásaiból. A késés jelentős anyagi veszteséget is jelent, hiszen Szontagh és kiadója a politikai aktualitástól várták az olvasói érdeklődést, és ennek megfelelően döntöttek a példányszámról. Szontaghot hamarosan pénzben is kifejeződő szakmai elismerés kárpótolja: e műve lesz az akadémiai pályadíj és a vele járó száz arany nyertese.) Mindvégig érezhetően inkább pártolja Széchenyit, mint Kossuthot, célja azonban nem az állásfoglalás, hanem a történetek, és ezzel együtt a magyar politikai nyilvánosság szerkezetének elemzése. Kossuth javára írja, hogy

a politicala discussio *megkezdésének érdeme* a Pesti Hirlapé. Az első lépést e tekintetben átalánfogva a szabadelmű felekezetnek kellett tenni, s így is történt, ennek létege szólalt meg legelőbb, mi normális fejlődésre mutat<sup>90</sup>

A „Pesti Hirlap szabadelmű egyedáruskodását” azonban egy idő után veszedelmesnek gondolja, melyet az idő-közben szabadabbá vált nyilvánosságban más orgánumok indításával kell ellensúlyozni. Mielőtt a mai jobboldal „liberális médiamonopólium” elleni harcának elődjét fedez-nénk föl Szontaghban, jó tisztázni: a szöveg nem a szabad-elműek túlsúlyát fájlalja általában, hanem azt, hogy *a külön-*

---

90 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintet-tel hazánk viszonyaira*, Emich Gusztáv, Budán, 1843. 217. o.

*böző szabadelmű irányzatok* (Kossuth és Széchenyi csoportjai, valamint a centralisták) között Kossuth irányzatáé a túlsúlyos a sajtóban, ezt kell ellensúlyozni elsősorban a szabadelmőség más áramlatait képviselő orgánumokkal. A vita elemzésében Szontagh számára nem is annyira a különböző vélemények értékelése a fontos, hanem az általa ideálisnak tartott szerkezetű politikai nyilvánosság megteremtéséhez szükséges szerepek és intézmények megjelenésének nyugtázása. A megteremtendő nyilvános térben pontosabban nem körvonalazott helye van a konzervatív sajtónak is – „Szoknunk kell mind ezekhez” – középpontja azonban a két fő szabadelmű elképzelés vitája,

a Pesti Hírlap s Kelet Népe közti polemia nem lehet megsemmisítésre vezető harc, hanem olyan, melyben a vívók helyöket s a szerzett érdemeket megtartják; mert nézetkülönbségek külön rendszer, tehát az ismérő tehetség eredetileg különböző tárgyfelfogásából keletkezik, annál fogva állandó és örök a társaság polgárjai közt, sőt mindenütt kitűnő a hol nyilvánosság írás és szó-lásban találhatik<sup>91</sup>

## Szontagh kapitány utolsó csatái

Szontagh munkásságának folytatása kedvező körülmények között valószínűleg a magyar politikai közösség kommunikációs szerkezetének további kritikai elemzése lett volna; Világos után azonban megszűnt, és az ő életében már nem született újjá ez a közösség. 1849 ősze és 1851 tavasza között írott emlékirataiban hátralevő éveire – mai kifejezéssel – a reformkor és a forradalom politikai eszmétörténetének a megírását tervezi, és egyben figyelemremél-

---

91 Uo., 230–231. o.

tó ötleteket, vázlatokat is följegyez e soha el nem készülő munkához. Gondolatai közül a legfontosabbak az utilitarizmus és a deontológia összebékítésének kísérlete egy a későbbi amerikai pragmatizmus irányába mutató elmélet keretében,<sup>92</sup> illetve a romantikus értelmiség típusának és eszményeinek a bírálata.<sup>93</sup> Eszmetörténeti szempontból

---

92 Szontagh és az amerikai pragmatizmus rokonsága először Kornis Gyulában vetődött föl. Kornis Erdélyi és Szontagh – később tárgyalandó – vitájában Erdélyinek ad igazat, és a vita elemzése során, pejoratív értelemben sorolja Szontaghot a pragmatizmus elődei közé: „[Erdélyi] polémiájában tűnik elének a magyar gondolkodás történetében a logizmus első tudatos támadása a pszichologizmus ellen, mely a magyar egyezményes rendszer egyoldalúan gyakorlati, életrevaló jellegében, mai műszóval élve, a pragmatizmus formáját öltötte fel. Szontagh ugyanis egész világosan megformulazza a pragmatizmus igazságtételét: »Minden tudomány becse – mondja – általában, igazságától van föltételezve, továbbá életrevalóságától«. S mintha már megsejtette volna, hogy ez a pragmatista igazságteória félszázad múlva Amerikában fog megszületni: már ekkor a dollárfilozófia technikai hazáját állítja oda a magyarnak eszményképül: »Tekintsetek Amerikára, majdnem kizárólag azon tudományokat művelik, melyek az életben közvetlen hasznuak«. A tudománynak s a filozófiának e szerint nem az igazságok megállapítása a célja, hanem egyedül a közvetlen technikai haszon; ha az ismeretnek nincsen gyakorlati értéke, ha nem életrevaló, azaz improduktív, akkor nem is lehet igaz. »Sohasem gondolkoztak – fakad ki ennek hallatára Hegel magyar tanítványa – még oly alacsonyan nálunk a bölcsészet dolgában.«.” Lásd: Kornis Gyula: *A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia*, in: Uő: *Magyar filozófusok*, Franklin-Társulat, Budapest, 1930, 35. o. (Az írás először 1926-ban jelent meg). Larry Steindler főntebb már említett magyar filozófiatörténete már értékmentes, leíró kifejezésként használja a szót, amikor a *Magyar pragmatizmus* címet adja a kötet Szontaghot tárgyaló fejezetének.

93 A romantikát Szontagh elsősorban értelmiségi életmódtípusként bírálja, amelynek karakteres fiziológiai következményei és jegyei is vannak (ideggyengeség, hipochondria, aranyér). Az orvosi tü-

fontos megjegyezni, hogy Szontaghnál megtalálható gyakorlatilag minden olyan toposz, amely a későbbi konzervatív Kossuth-kritika alapját képezi, egyetlen alapvető különbséggel:<sup>94</sup> Szontaghnál Kossuth nem eltérítője, félrevezetője a magyar közvéleménynek, hanem hű kifejezője annak. Elemzése – amennyire ez az önéletírásában foglalt megjegyzésekből megállapítható – érinti ugyan Kossuth személyes felelősségét, fókuszpontja azonban inkább arra irányul, hogy maga a Kossuth vélekedéseivel megegyező magyar közvélemény hogyan alakult ki, milyen eszmei forrásokból táplálkozott. Úgy tűnik, a magyar reform és forradalom Szontagh számára az utilitarista és deontológiai álláspontok politikai alkalmazhatóságának világtörténetileg is releváns példája, amelyben az utilitarizmust Széchenyi, a deontológiát Kossuth képviseli.

---

netek és az eszmények együtt vezetnek a költőknél egzaltált túlzásokra, a tudósoknál Horvát István-féle magyar őstörténeti fantazmagóriákra, a filozófusoknál hegeli spekulációra és terminológiai zsonglörködésre, politikusok esetén pedig az eszményeknek a körülményekkel nem gondoló megvalósítására törekvő programokra. Fontos hangsúlyozni, hogy nem fensőbbes ítélekezésről van szó: Szontagh saját szellemi környezetéről, barátairól és – részben – eszmetársairól beszél, a bírált romantikus életmódmintába pedig ifjúkori önmagát is belelátja. A romantika mint életmódtípus bírálatának első jelei már igen korán, a főtebb már érintett, Kölcseyről (Cselköviről) folytatott polémiaiban megmutatkoznak.

94 Főként Asbóth Jánosnál, majd Szekfű Gyulánál. Asbóthról lásd e kötetben a *John Stuart Mill a XIX. század magyar magyar politikai gondolkodásában* című tanulmányt, az utókor Kossuth-képeiről általában pedig: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A bűnbaktól a realista lényeglátóig. A magyar politikai és tudományos diskurzusok Kossuth-képei 1849–2002*, Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2004.

Szontagh a politikai eszmetörténeti program helyett még önéletírásának befejezése előtt belebocsátkozik következő, nagy hatást kiváltó vitájába az *Új Magyar Museum* hasábjain, 1850–51-ben. (Különböző tudósok reflexiói a vitához még évek múlva is megjelennek, szinte Szontagh haláláig.) Szontagh megszólalásának előzménye a magyar tudományos sajtót hirtelen elborító magyar őstörténeti cikkek áradata. A szaktudományként akkoriban megszerveződő történettudomány szakmai öntudatával fellépő szerzők különösebb óvatosság nélkül azonosították a hunokat a kunokkal, a kazárokat a magyarokkal, és vontak le messzemenő következtetéseket egy-két oklevéladatból a magyarok ősműveltségére vonatkozóan. A történeti tanulmányok jelentős része cáfolata valamely külföldi, elsősorban német elméletnek a magyarok eredetéről, rokonnairól – magyar nyelven. E munkák sorában szerepelnek a főntebb már említett Fejér György utolsó írásai is, akivel, mint hegeliánussal szemben Szontaghnak már régi keletű fenntartásai voltak.<sup>95</sup> Szontagh egy cikkben összefog-

---

95 Fejér Györgynek mint történésznek és mint filozófusnak a negatív megítélése Szontaghnál egymást erősíti. Mivel véleménye szerint a hegelianizmus visszaélés a nyelvvel, a szavakkal való játék eredményeinek ráerőltetése a nyelven kívüli valóságra, nem nehéz arra a következtetésre jutnia, hogy Fejér nyelvi alapú népezonosításainak – kun / hun a hasonló hangzás alapján – oka hegeliánus gondolkodása: Fejér voltaképpen ugyanazt műveli történetésként, mint filozófusként. A magyar terminológiai kérdésekre igen érzékeny Szontagh számára valószínűleg már Fejér egyik régi neologizmusa is elegendő volt ahhoz, hogy rossz véleménnyel legyen a szerzőről. Fejér vezette be ugyanis a *vanság* (Seyn) kifejezést, amely – hasonlóan esetlen társaitól eltérően – egy időben el is terjedt a magyar hegeliánusok körében. (Főntebb már utaltam Fejér és Szontagh egymás műveiről írott lesújtó kritikáira a harmincas években.)

lalja azt, amit szerinte minden művelt magyar embernek tudnia kell és lehet a tudomány jelen állása szerint a témáról, majd fölszólít arra, hogy a részleteket a szakemberekre hagyva a továbbiakban foglalkozzunk a jelen kérdéseivel. A cikk bírálja Toldynak a magyar ősműveltségről a bécsi akadémián tartott előadását is, amelynek következtében a vita hamarosan meglehetősen személyeskedővé válik.<sup>96</sup> Szontagh közben tudományelméleti síkra tereli a vitát, először a *magyar egyezményes filozófiájának* a magyar tudományos életre vonatkozó következményeit taglalja,<sup>97</sup> majd közli a *Tudomány, magyar tudós* című vitacikket.<sup>98</sup> A Toldyval és Wenzellel folytatott vita hamarosan „két kultúra” vitává, a természettudományok és a társadalomtudományok viszonyát taglaló disputává válik, amelyben szerkesztőtársai a humán kultúra meglehetősen ódivatú és szűk látókörű védelmével tűnnek ki – így Toldy az emberre mint állatra vonatkozó tudományokként definiálja a természettudományokat, a kifejezésnek erkölcsi tartalmat is tulajdonítva –, míg a természettudósok, fő-

---

96 Toldy a magyarok ősi műveltsége mellett érvelt előadásában. Szontagh vitacikkében rákérdez arra, hogy tulajdonképpen miről is beszélünk, azaz miként definiáljuk egy nemzet művelt, civilizált voltát. A vita eldurvulására jellemző, hogy Szontagh vitacikkei egy idő után csak Toldy gunyoros lábjegyzeteivel jelenhetnek meg a lap hasábjain.

97 Szontagh Gusztáv: Az anyai világszemlélet tudományban, bölcsészetben és életben, in: *Új Magyar Museum*, Pest, 1. évf, 1850–1851/2, XIV–XXIII. o. (akadémiai felolvasás); Uő.: Az egyoldalú realizmus tudományban és életben, Uo., CXL–CXLI. o. (akadémiai felolvasás). Az *Académiai Értesítő* ezekben az években az *Új Magyar Muzeummal* egyesítve jelent meg, ezért láttak itt napvilágot Szontagh felolvasásai.

98 Uo., 1851/7, 377–386. o.



ként Nendtvich Károly, Szontagh mellé állnak. Szontagh sokszor félreértett, gyakran valóban félreérthető formában megfogalmazott, tudománnyal szembeni „életrevalósági” kíváncsi és spekulativitás-ellenessége konkrét értelmet nyer a következő kitételben, egyben visszautal a politikai közösség önreflexiójának gondolatához:

hogya a szobatudós tulajdona, a könyvekből és eszmevilágból ki nem vergődhetés, már rájuk tapadni kezd, hogy, ha azon ösvényen mélyen elindultak azaz *csupán* lelkesedéstől vezetettve tovább haladnak, végre azon regényes tündértájékokra juthatnak, hol Horvát István annyi magyart s Kollár annyi tótot fedeztek fel<sup>99</sup>

A vitát később többféle szempontból értékelték. A tudománytörténészek, különösen a pozitivizmus történetével foglalkozó kutatók általában úgy tárgyalják, mint az Akadémián rövidesen elkezdődő természettudományos kutatómunkát megelőző metodológiai és tudományfilozófiai viták első kezdeményét, és ezzel összefüggésben az évtizedekkel később dominánssá váló pozitivizmus előfutárát.<sup>100</sup> A filozófiatörténetben azonban itt is érvényesül

---

99 Eszmecsere Toldy Ferencz és Wenzel Gusztáv társaimmal Szontagh Gusztávvtól, Uo., 1851 / 12, 663–695. o. Szontagh azért nevezi társainak vitapartnereit, mert valamennyien tagjai a lap szerkesztőbizottságának. A Horvát Istvánról írott, idézett szavak nagy indulatokat váltottak ki a történészek körében, különösen Wenzel Gusztáv adott hangot ezeknek. Érdekes megfigyelni, hogy Horvát tudományosnak kora kritériumai szerint sem tekinthető nézeteit és személyét a magyar történész szakma éppen a szaktudományosságra hivatkozva, valójában tekintélyérvvel védi a kívülálló Szontaghhallal szemben.

100 Lásd: Vekerdi László: „A tudománynak háza vagyon” Reáliák a Régi Akadémia termeiben és működésében, Magyar Tudománytörténeti Intézet–Tájak-Korok-Múzeumok Egyesület, Piliscsaba–

az a korai recenzióktól kezdve megfigyelhető beállítódás, amely dilettantizmusát és intézményrendszeren kívüli voltát hányja a szemére.<sup>101</sup> Ennek komikumba hajló megjelenése a már említett *tudomány, magyar tudós* vita: Szontagh vitapartnerei éppen az *új szaktudomány nevében* hangoztat-

---

Budapest, 1996, 81–82. o. Vekerdi értékeli a Szontagh körüli polémiaát először „két kultúra” vitaként. Szontaghot gyakran a magyar pozitívizmus és szociológia előtörténete részének tekintik, hiszen 1839-es *első propylaeum*ában először hivatkozik magyarul Comterra. Az első erre vonatkozó utalást az irodalomban lásd: Pekri Pékár Károly: Az első Magyar sociológus, in: *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, Budapest, 4. évf. 1911/10, 751–766. o. (Pekár e cikke szerint az első magyar szociológus – Szontagh Gusztáv.) T. Szabó Levente közelmúltbeli megközelítése a Toldy és Szontagh tudományfilozófiai vitájában sűrűn alkalmazott betegségmetaforákra figyel föl. Ha tekintetbe vesszük, milyen nagy súlya van a romantika, mint értelmiségi életmód minta betegségmetaforák segítségével történő bírálatának Szontagh gondolkodásában, T. Szabó szempontját igen becsesnek kell tartanunk. Szontaghnak a romantika értelmiség-eszményéről alkotott véleményéről fentebb már szóltam, T. Szabó Levente írását lásd: T. Szabó Levente: Tudományfogalmak versengése. 19. századi viták, in: *Korunk*, Kolozsvár, 3. folyam, 14. évf., 2003, 3, 38–45.

- 101 A Szontaghot elítélő recenziókra gondolok, fentebb főleg ezeket idéztem. Megjegyzendő azonban, hogy az *első propylaeum*nak a Szontagghoz közelálló *Figyelmezőben*, „hazai terepen” megjelent ismertetései szinte már a reklám határát súrolják, és a kötetet ajánló valódi, a folyóiratban megjelent kereskedelmi hirdetésekkel egybehangolt kampány részét képezik. Mint Szontagh később önéletrírásában írja, maga is pirult a Toldy szervezte népszerűsítő kampány túlzásai miatt, tenni azonban már semmit sem tudott ellene. (A kézirat leadása után szülőföldjére utazott fürdőkúrára, egyes megjegyzései szerint az utolsó korrektúrát is Toldyra bízván, a megjelent hirdetéseket és dicsérő ismertetésekét pedig csak később, a maga után küldetett sajtó átlapozásakor fedezte föl.)

ják légből kapott, már a korban is tarthatatlan téziseiket a *dilettáns* (nem történész) Szontaghal szemben.

Az iskolafilozófiával és a filozófiai rendszerekkel kapcsolatos beállítódások eltérése figyelhető meg szakfilozófusokkal folytatott vitáiban. Ellenfelei mindig a filozófiai *rendszert* kérték számon műveinek azokon a részein, ahol előfordult a *magyar filozófia*, illetve az *egyezményes filozófia* kifejezés, Szontagh a maga részéről viszont csupán valami steril, a késő-skolasztikához hasonló iskolafilozófiát lát az általa bírált magyar szerzők, különösen a hegelianusok tevékenységében. Egymás tudományos szerepeinek kölcsönös félreismerése legkarakteresebben talán Erdélyi János és Szontagh ötvenes évekbeli vitájában fogalmazódik meg.<sup>102</sup> Szontagh szemében Sárospatak a világtól távol eső iskolaváros, ahol szinte csak a társadalomtól és a természet-tudományoktól elszigetelt diákok és tanáraik élnek, akik – élükön Erdélyivel – szellemtelenül ismételgetik a Berlinben csupán „históriailag” megtanult, ráadásul ódivatú német filozófia tételeit, ebből az egészből azonban a magyar kulturális diskurzusnak, a nemzeti kultúraépítés reformkori programjának semmi haszna sincs.<sup>103</sup> Erdélyi szemei előtt viszont, ha Szontaghról beszél, a filozófiába magát be-

---

102 A vita Erdélyi kritikájával indul, lásd: Erdélyi János: A hazai bölcsészet jelene, in: *Új: Filozófiai és esztétikai írások*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 25–102. o. (A mű első nyolc fejezete a *Pesti Napló*ban jelent meg részletekben 1856 márciusától májusáig, majd a további fejezetekkel együtt a *Sárospataki füzetek* önálló köteteként 1857-ben). A választ lásd: Szontagh Gusztáv: Magyar Philosophia. Viszonzás Erdélyi János Munkájára: „A hazai bölcsészet jelene”, in: *Új Magyar Muzeum*, 7. folyam, 1. kötet, 1857/4–5, 215–240. o.

103 Jellemző kitétel: „az eszmei philosophia tehát lehet új Sárospatakon, mint a nagy városban már eltűnt divat a tartományokban

leártó műkedvelő veterán katonatiszt jelenik meg, aki reggeli kávéja mellett unalmában filozófiai vitacikkeket ír és olvas. E két pozícióból, úgy látszik, nem lehet közös filozófiafogalomban megegyezni, még az akadémia mindkettejük számára közös felolvasótermében, vagy a magyar tudományos sajtó mindkettejük számára nyitva álló és ott-honos hasábjain sem. A filozófia *tanárai* számára a filozófia mindig létező, vagy ezután kiépítendő *rendszer* maradt. Így olvasható Erdélyi programja is, mely szerint a magyar tudósok dolga, hogy „meglakják” a tudomány eddig elért legmagasabb emeletét, a hegeli rendszert.<sup>104</sup> Szontagh számára viszont a filozófia és a tudomány, a kultúra világa sohasem csupán kijelentések rendszerét jelentette, hanem elsősorban azt az – ideális és valóságos – teret és szabályrendszert, amelyben a kulturális, tudományos és filozófiai kérdések a nagyközönség előtt vitathatóvá, a művelt nagyközönség számára pedig megítélhetővé válnak.<sup>105</sup>

Erdélyi és Szontagh nem érthették meg egymást, és aligha ismerték föl e meg nem értés okait. A *magyar filozófia* fogalmának a néplélek-gondolattal való társítása

---

még egy ideig mint »legjobb« fentartja magát.” Szontagh i. m. 238. o.

104 Vagyis, hogy megírják az esztétikától a történettudományig a magyar nyelvű és vonatkozású, hegeli szellemű részdiszciplínák hiányzó műveit szépen sorban, szisztematikusan, ezeknek a könyveknek az oktatását pedig bevezessék a felsőbb iskolákban.

105 Erdélyivel való vitája során is az önéletírásban felbukkanó, a későbbi amerikai pragmatista filozófiával rokon nézetek fölvázolására tesz kísérletet, de izgalmas próbálkozása mindvégig általánosságokban mozgó, körvonalazatlan marad. Jellemző megfogalmazása: „a bölcsekedő nem gondolkodik pusztán hogy gondolkodjék, sőt inkább az ember gondolkodik és keresi az igazságot, hogy helyesen cselekedhessék” Szontagh i. m. 217. o.

a Szontagh-kritikákban – amelyet a magyar hegelianusok már Erdélyi János előtt bevezetnek, de ő teszi a magyar filozófiatörténet-írás szinte kötelező toposzává Szontagh kapcsán – egészen félrevezető gondolat.<sup>106</sup> Szontagh ellenfelei ugyanabban a XIX. századi nemzeti gondolatkörben mozogtak, és gyakran jóval határozottabban fogalmazták meg, hogy mit követel a magyar néplélek, a magyar nyelv a magyar filozófiától. Elég, ha itt csupán Erdélyi János ismert fejtegetéseire utalunk, mely szerint a magyar közbeszédben eleve hegeli fogalmak rejlenek, azaz magyarokként ösztönösen mindig is hegelianusok voltunk – avagy Hegel gondolkodott magyarosan. Erdélyi szubsztancialista nyelvfölfogásának tudományfilozófiai következményei is voltak, szerencsére csak saját életművén belül: többször kritizálta az akkoriban szaktudománnyá váló magyar nyelvtörténetet, amiért az nem a nyelvi változások „filozófiai” okait kísérli meg föltárni, hanem megelégszik a szókölcsonzések regisztrálásával és a hangzóváltozások rekonstruálásával. (Erdélyi kritikáját a magyar nyelvtudósok gyakorlatilag elengedték a fülük mellett.) Szontaghtól ezzel szemben mi sem állt távolabb, mint az etimologizáláson alapuló filozófia, és sosem mulasztotta el a kínálkozó élcelődést „azokon, akik a magyar philosophiát a magyar nyelvből” vélik lehetségesnek levezetni.

A magyar hegelianusok Szontaghhgal szembeni arroganciáját fokozta a (filozófia)történet végének náluk vala-

---

106 Szontagh egyszer-kétszer valóban mond olyasmit, hogy az Észak és Dél között félúton elhelyezkedő magyarság jó talaja az északi racionalizmus és a déli empirizmus közötti harmóniának, ez a valószínűleg Herdertől kölcsönzött és átfogalmazott toposz azonban nem játszik lényeges szerepet gondolatmenetében.

milyen interpretációban mindig megjelenő gondolata. Ennek alapján Szontagh eszméit a történeti fejlődés elve alapján elavultnak gondolták – elavult, mint (Hegelhez képest) Descartes és Kant, utal Szontagh eszméire (is) egy helyütt nagyvonalúan Erdélyi – míg a maguk nézeteit lényegében öröknek, a filozófia végpontjának tekintették, amit Szontagh mindig észrevételezett és kellemetlen módon szóvá is tett.

Nem szolgálta Erdélyi és Szontagh megértését eltérő életkoruk és pályájuk sem. A vita Szontagh halála előtt három évvel kezdődik, és halálával szakad félbe. Erdélyi Szontagh utolsó írását kritizálja, amely ennek talán valóban a legrosszabb műve. Erdélyi értelmezése szerint a vita a harmincas évek hegeli pörének folytatása, egyfajta kései elégtétel Hegelnek a magyar kultúrában. (Annak idején Erdélyi már fiatalon ismert alakja ugyan a magyar irodalomnak, de sem a hegeli pörben, sem Szontagh korábbi műveinek kritikusai között nem szerepel a neve egyszerűen azért, mert akkor még nem foglalkozik filozófiával.) Szontagh maga és néhány későbbi értelmezője azonban inkább a *tudomány, magyar tudós* vita folytatását látta polémiájukban, amelynek tétje nem annyira a hegelianizmus igazságának bizonyítása vagy cáfolata, hanem a tudomány és a filozófia közeljövőbeli szerepének a felvázolása. Erdélyi ebben a kontextusban azt a bornírt kontinentális értelmiségi magatartást példázza, amely tudomány-, filozófia- és kultúraellenesként bélyegez meg minden olyan fejtegetést, amelyben előfordul a *haszon*, illetve *hasznosság* kifejezés. (Álláspontja itt a *magyar tudós* vita Toldyjáéra rímel.)

A későbbi filozófiatörténet-írás sem volt sokáig jobb helyzetben a vitapartnerek eltérő pozícióinak feltárásában,

megértésében.<sup>107</sup> A század utolsó évtizedeiben a pezsgő folyóirat-kultúra és egyesületi élet dacára inkább a két magyar egyetem, a budapesti és a kolozsvári lesz a filozófiai élet központja, a filozófusi szerep pedig az érintettek teljes egyetértésével német mintára újra egybeesik a filozófiai professzúrák birtokosainak a szerepével. A magyar kultúrában először történik meg, hogy a filozófiai élet köz-

---

107 Szontagh és Erdélyi vitájának objektív értékelését nem segítette Hegelnek és a hegelianusoknak a XX. századi magyar filozófiában egészen más megfontolásokon alapuló, új keletű tisztellete. Kornis Gyulának a 91. jegyzetben idézett mondataiból kitűnik, hogy a vitába a századforduló nyelvi fordulata utáni logizmus *versus* pszichologizmus ellentétet látja bele, filozófiatörténeti szempontból tarthatatlanul. Jó két évtizeddel később a magyar hegelianusokra és köztük a legszínvonalasabbra, Erdélyire, mint „haladó hagyományra”, a marxista dialektika honi előkészítőjére talál rá a kommunista korszak magyar filozófiatörténet-írása. Már a hazai hegelianus hagyomány kanonizálása is elegendő lett volna az Erdélyi fő ellenfeleként számon tartott Szontagh negatív megítéléséhez, kötődése a kantianus eredetű filozófiákhoz azonban, ha lehet, még rosszabb pontnak számított a magát a közelmúlt neokantianus filozófiai hagyományával szemben meghatározni igyekvő magyar marxisták előtt. Ezen nem segített volna a Szontaghot a magyar pozitivizmus előzményének tekintő értelmezés sem, melyre főntebb már utaltam, hiszen a pozitivizmus szintén igen sokáig szalonképtelennek számított a szocialista Magyarországon. Az ötvenes-hatvanas évek filozófiatörténetírásában egyébként elítélő formában sem fordul elő Szontagh proto-pozitivistaként való értékelése, inkább a kanti gondolatokat volt szokás elítélni műveiben. A kor filozófiatörténeti kánonját és ennek függvényében Szontagh Gusztáv megítélését jól tükrözik Heller Ágnes egyik írásának Szontaghra vonatkozó kitételei: „[Szontagh filozófiája] reakciós, agnosztikus filozófia volt: a kantianizmus és a humeizmus keveréke”; „Szontagh az első magyar újkantianus. [...], a paulerek és kornisok őse.” Lásd: Heller Ágnes: Erdélyi János, in: *Filozófiai Évkönyv*, Budapest, 1. évf. 1952, 411–412. o.

pontjai olyan *katedrák*, amelyek nem csupán iskolák, hanem jó eséllyel közelítenek a kutató egyetem ideális fogalmához. Ez az időszak ugyanakkor egész Európában a tudományos intézményrendszer átalakulásának a kora, amelyben az egyetemi világ robbanásszerű fejlődése ugyanezeknek az egyetemeknek a szervezeti megmerevedésével, uniformizálásával és államosodásával jár együtt, ezzel párhuzamosan pedig az alkalmazott tudományokban megjelennek a felsőoktatás új, nem egyetemi szervezeti formái is, jelezvén a hagyományos felsőoktatás funkciózavarát. Hosszú időre, talán végleg megszűnik a szabad filozofálásnak az a honi viszonyainkból eredően szűkös, de mégis szabad terepe, amely Szontaghnak életeleme volt. Az ország dolgai szabad, nyilvános, ugyanakkor teoretikus igényű, tehát filozófiai megvitatásának a szontaghi igénye a halála utáni évtizedekben elsikkad, hogy átadja a helyét két másik, egymást kizáró filozófiai ambíciónak, amelynek természetesen egyike sem független e reformkori előzményektől. Recipálni, vagyis fordítani és kommentálni; illetve filozófiai rendszert alkotni: ez lesz az új korszak dilemmája. Ezek azonban már Alexander Bernát és Böhm Károly évtizedei.<sup>108</sup>

---

108 Szontagh és Alexander magyar filozófiáról alkotott fogalmának rokonságára Perecz László utal az egyik tanulmányát bevezető idézetgyűjtemény első két, Szontagh Gusztávtól és Alexander Bernáttól vett, magyar filozófiáról szóló mondataival. Lásd: Perecz László: *Változatok a magyar filozófiára. A „nemzeti filozófia” toposza a magyar filozófiatörténetben*, in: *Magyar Tudomány*, Budapest, 109. (új folyam 97.) évf. 2002/9, 15. o.



*Itt közölt írásom vázát régebbi tanulmányom adta: Szontagh Gusztáv és a magyar filozófia fogalmai, in: Mester Béla–Perecz László (szerk.): Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás, Áron Kiadó, Budapest, 2004, 19–39. o. Az időközben az eredeti terjedelem többszörösére bővült, jelen változat kidolgozásakor felhasználtam másik, Szontagh Gusztávról szóló írásomat is. Lásd: A nemzet mint kommunikációs közösség Szontagh Gusztáv politikafilozófiai kísérletében, in: Beszélő, 3. folyam, 10. évf. 2005/5–6, 140–146. o. (MB)*

# EGY MAGYAR PROTESTÁNS GONDOLKODÓ A MODERNITÁSRÓL

LITKEI TÓTH PÉTER\*

Az írásom tárgyául választott, jószerivel ismeretlen gondolkodóval kapcsolatban már a kutatás elején két problémába ütközünk. Már nevének többféle írásmódja révén is szolgál néhány tanulsággal. Tóth Péter az 1848-ban, a nemesi előjogok és címek eltörlése után pár héttel bátyjával együtt szülőfalujukról felvett Litkei nevet életében sohasem írta ipszilonnal, még kevésbé használta nemesi előnévként.<sup>1</sup> Ez a korban nem elhanyagolható apróság: más kellene legyen véleményünk a nem nemesi származású, plebejus demokrata gondolkodású szerző személyiségéről és politikai álláspontjának hiteléről, ha éppen 1848-ban ékesíti föl magát egy neki nem járó nemesi előnévvel, azokban az időkben, amikor a reformerők sok nemesi származá-

---

\* Írásomhoz az ötletet tanárom, Mizser Lajos adta, akinek a nyíregyházi főiskolán egykor magyar nyelvészeti kurzusait látogattam. Mizser Lajos akkoriban nyelv- és stílustörténeti szempontból foglalkozott Litkei szövegeivel, ennek kapcsán bukkant eszmétörténeti kérdésekre, melyekről velem, időközben filozófiatörténésszé lett tanítványával cserélt eszmét.

1 A névfelvételről lásd: Szegedy-Maszák Mihály: Hit és kétely összeütközése a XIX. század közepének magyar közgondolkodásában: A naplóíró Tóth Péter, in: Tóth Péter: *Napló (1836–1842)*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1984, 558. o. (Mizser Lajos kutatásai során nem találta hivatalos nyomát a névváltoztatásnak, így a Litkei nevet írói névnek tekinti.)

sú képviselője már régebben nevének „köznapi” írásmódjával demonstrálta politikai nézeteit. (Ekkor lesz például Jókayból Jókai.) Jellemző viszont az a mód, ahogyan evidenciává vált a Litkei név Litkeynek írása. Jóval szerzőnk halála után a család következő nemzedéke, bátyjának fiai kezdték így használni a nevet a század utolsó harmadában, amikor már megyeszerte ismert lelkészcsaládnak számítottak.<sup>2</sup> Ez a „jogosulatlan” ipsiszon-használat *ebben* a korban már nem volt példa nélküli jelenség. A családnév ipsiszonos írásmódja innentől visszamenőlegesen is evidenciává vált: természetesnek tűnhetett, hogy a felső-szabolcsi esperes rokonsága így írja a nevét.<sup>3</sup>

Másodszor azt találjuk, hogy – jóllehet Szinnyei József alapvető kézikönyvében szerzőnkről a nevén kívül csak annyi szerepel, hogy református lelkész volt és a Hegelvitához való hozzászólásáról nevezetes, melyet *Buji levelek* címmel barátjának és lelkész-társának, későbbi komájának, Tompa Mihálynak címzett nyílt levél-sorozatában fogalmazott meg – Litkeinek valójában nem volt semmi köze

---

2 Neki magának csak lánygyermekai lévén, a Litkei/Litkey név csupán bátyja fiai révén élt tovább.

3 Jellemző példa a fönti jelenségre a sárospataki református könyvtár néhány XIX. századi katalóguscédulája: *Az emberiség szellemének legnagyobb fejlettségi foka s közelebbi legfőbb teendője* című 1871-es füzet leírásában a szerző neve már *Litkey* alakban szerepel, ellenében a címlapon szereplő *Litkei* formával (igaz, hogy következő, 1872-es, *A hívők megtartásának s a nem hívők megnyerésének egyetlen módja* című munkáját már a címlappal megegyezően *Litkei* neve alatt tartják számon.) A felső-szabolcsi esperes öccsének, úgy látszik, a kiegyezés után már közrendi származása ellenére is kijárt némelykor az ipsiszon, legalábbis az *alma mater* könyvtárának a katalógusában.

a Hegel-vitához.<sup>4</sup> A *Buji levelek* című cikksorozat csak 1847–1848-ban jelent meg, jóval a *hegeli pör* lezárulta után, egy olyan orgánumban, a *Protestans Egyházi és Iskolai Lapban*, amely nem volt a Hegel-vita fóruma annak tényleges lefolyásakor sem. Ráadásul Litkei, fennmaradt naplója tanúsága szerint, a Hegel-vitát különösebben nem is követte nyomon, sőt, itt még Hegel-olvasmányokról sem esik szó, anélkül viszont Fichte szövegeinek értelmezéséről, nem minden tanulság nélkül való terminológia-fordítási próbálkozásokkal, valamint Herder- és Goethe-élményekről.<sup>5</sup> Később professzora, Nyiri István hatására ezt Kant-szövegek és tekintélyes természettudományos tájékozódás egészíti ki.<sup>6</sup> A *Buji levelek* témája egyébként sem Hegel értelmezése,

- 
- 4 Szinnyei József: Magyar írók élete és munkái. 1–14. kötet, Hornyánszky Viktor császári és királyi udvari Könyvnyomda, Budapest, 1891–1914. (Hasonmás kiadása: Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülése, Budapest, 1980–1981.); *Buji levelek*. Tompa Mihályhoz Tót Péter, in: *Protestans Egyházi és Iskolai Lap*, Pest, 6. évf. 1847, 39, 1013–1017. hasáb; 45, 1205–1211. hasáb; 48, 1302–1307. hasáb; 7. évf. 1848, 16, 494–501. hasáb. (A továbbiakban a levelek számára és a hasábra hivatkozom.)
  - 5 A Hegel-olvasmányok hiánya egyébként meglepő, hiszen tanulótársát és bizalmas barátját, a később *Gondol Dániel*ként ismert *Gondol Gedeont*, akivel rendszeres levelezésben állt, és kölcsönösen olvasták egymás naplóit, a Hegel-vitában nagy szerepet játszó *Tarczy Lajos*hoz szoros kapcsolat fűzte ebben az időben.
  - 6 Litkeinek németországi tanulmányútja előtt filozófiai tájékozódása szinte teljes egészében professzora, Nyiri István nyomdokain halad, így jó közelítéssel felvázolható Nyiri összefoglaló munkáinak alapján. (Litkei maga is gyakran emlegeti naplójában akkori olvasmányai között *A' tudományok' összesége* című, 1829 és 1831 között megjelent háromkötetes munkát és a *Conceptus philosophiae empiricae Lockii, scepticae Humii, criticae Kantii, transcendentalis Fichtii et Schellingi ad suas categorias relati* című filozófiatörténetet (Typ. Nádaskay András, S. patakini, 1824). Mi több, a fön-

hanem – ha mai kultúrtörténeti kifejezésekkel, egy mondatban akarom meghatározni – a körvonalazni megkísérelt modernitásnak a protestáns hagyományhoz való viszonya. Az ugyan igaz, hogy ezt az ekkor már érezhetően hegeliánus gondolatvilágban mozgó szerző néhány hegeli kategória és idézet segítségével hívásával kívánja leírni; a hegeliánizmusról *mint problémáról* vagy hegeliánusként *egy problémáról* vitatkozni azonban két különböző dolog.

---

tebb említett klasszikus szerzők említésének gyakorisága, azok értékelése is nagyjából azonos e munkák szemléletével.) A *Conceptus* ... tükrében a modern filozófia nagyjából Locke-kal kezdődik, majd Fichtében, illetve Schellingben csúcsosodik ki, összhangban a szerző más munkáiban is kidomborodó schellingi szellemmel. Legjellemzőbb talán ezek közül a következő: Nyíry [sic!] István: Az álom' philosophiája, in: *Tudománytár*, Buda, 10. évf. 1836, 3–54. o. Később, *A' tudományok' összesége* ... már Herder, közelebbről az *Ideen* ... hosszas taglalásával zárul. Ennek egy reálenciklopédiában, amely nem kultúrtörténetet, hanem az ismeretek rendszerét kívánja nyújtani, mindenképpen olyan színezete van, hogy a tudományok végső foglalatja a herderi életmű. (Hegel-utalás viszont csak egy van a szövegben, akkor sem egyetértően idézi Nyíry.) Litkei, mint jó tanítvány tulajdonképpen nem tett semmi egyebet, mint becsületesen utánanézett a tanultaknak. Goethét, Fichtét, később Herdert sokat és elmélyülten forgatta, Kantot kevesebbet, azokat a szerzőket, akiről mesterétől nemigen hallott, például Hegelt, viszont egyáltalán nem. Ezeket az eltérő súlypontokat azonban én nem gondolom olyan jelentőseknek, mint Szegedy-Maszák Mihály, aki Litkei Kant-ismereteit egy 1838-as miskolci olvasóköri esetleges élményre vezeti vissza. (Szegedy-Maszák idézett írása 545. o.) Ha az akkoriban a túlságig is fichteánus naplóról mond is olyat ebben az évben, hogy Kantban „sejtőleg sok van szétszórva, mit Fichte rakott alkotmánnyá” (*Napló* 339–440. o.) ez nem bizonyíték Litkei Kantra vonatkozó ismereteinek hiányosságaira. Fichte maga is hasonlóképpen értelmezte életművét, pedig ő igazán ismerte Kant műveit. (Más kérdés, hogy miként értékeli Fichte Kant-interpretációját.) Nyírytól eredeztethető szerzőnk matematikai és természettudományos érdeklődése is, amely

Az efféle, pusztán filológiai jellegűnek tűnő, azonban jól láthatóan kultúrtörténeti tisztázatlanságokról, végső soron a magyar filozófiatörténet-írás vezérfonalainak, normáinak kialakulatlan voltáról tanúskodó pontatlanságok, téves információk sora van forgalomban, amelyek egyik szerző szövegéből változatlanul és ellenőrizetlenül kerülnek bele a másikéba, sajnos, még a Litkeinél jóval fontosabb gondolkodókról szóló publikációkban is. Ezen a helyzeten csupán a magyar filozófia hagyományának a mainál jóval szélesebb körű feldolgozása segít; olyan folyamatos munka, amely filológiai szempontból karbantartja a régebbi magyar teória szövegeit, és olyan tudományos közeg, amely folyamatos dialógus tárgyává teszi a rájuk való filozófiatörténeti reflexiókat.

E bevezető megjegyzések után lássuk először szerzőnk életének gondolkodására is jelentős befolyást gyakoroló főbb adatait: Tóth Péter 1813-ban (Szinyei szerint 1814-ben) született a Kisvárda melletti Fényeslitkén a falu módo-

---

ezidőtájt még mindig a pataki kollégium karakterisztikájának számít az inkább humán dominanciájú debrecenivel szemben a református intézmények világában. Nyirinek a maga korában ismert matematikai kézikönyvei, melyeket Litkei tanítóként használhatott és amelyekből annak idején ő maga is tanult: *Prima elementa matheseos intensorum constructa*, 1821, és *A számvetés tudományának kezdete*, 1822. Litkei Nyiri alapján naplója végére, hosszú fichteánus korszak után ugyanúgy Herderben látja a kultúra végpontját, mint az utolsó nagyobb Nyiri-munka. A világtörténet filozófiája iránti érdeklődés és Herder alapos ismerete érthetővé teszi a későbbi Hegel-olvasmányok rövid idő alatt való megemésztését, és *A' tudományok' öszveségében* találhatjuk meg a jövőbeli történelemről való beszédre való hajlam inspirálóját is, mely később szinte minden munkájának középponti problémája. Nyiri említett munkájában külön fejezetet szentel a történelmi fejlődés jövőbeli iránya kérdésnek *A' lehetőségre vitt Történetek* címmel.

sabb lakosának számító gubacsapó mester késői gyermekeként. A tehetséges gyermek hároméves korától iskolába, öt éves korától gimnáziumba jár, tizenöt évesen, 1828-tól már tógás pataki diák. Egy évre rá apja meghal, innentől kezdve magára van utalva. A tanulást egy-egy évre a megélhetés érdekében vállalt, nemesi családoknál való nevelősködés és falusi iskolamesterkedés szakítja meg, majd 1842-ben, teológiai vizsgáinak letétele után, a Nyíregyháza melletti Buj községben megválasztják lelkésznek. Litkei nehezen szánja rá magát az állandó papi szolgálatra, a független értelmiségi lét iránt érez tehetséget és vonzódást. A pesti lapoknál elhelyezni kívánt írásai azonban, túl radikális szemléletük miatt, cenzurális okokból nem jelenhetnek meg, a másik lehetséges egzisztenciát, az Egressy Béni által felajánlott énekes színészi pályát pedig valószínűleg beteges alkata miatt nem vállalja az egyébként lelkes színházrajongó Litkei. Pályaválasztási vívódásainak és szellemi tájékozódási kísérleteinek dokumentuma 1836 és 1842 között vezetett ifjúkori naplója, amely egyetlen, halála után is kiadott írása.<sup>7</sup> A napló egy időben Fichte erős hatásáról tanúskodik, szerzőnk beszámol például *Az erkölcsstan rendszerének fordítási kísérleteiről*, saját életét és belső világát is Fichte kategóriáival igyekszik leírni önmaga számára, ez a vonulat azonban a napló vége felé megszakad. 1841. Tavaszvég havának 31-én, Nyugnapon ezt írja:

*Fichte tehát nem kézikönyvem többé!* Egészen a magam lábára köll állnom, ez lesz lépés a realitás szerzésére. A régpihenő Herdert látám legcélosabbul elővenni. Ez tapasztalati adatok összege, történeten, ennek összegondolás által elő nem állítható adatait

---

7 A kiadási adatokat lásd az 1. jegyzetben.

nem tudom károkozhatókul képzelni. Herderen a hajdi regénybáj nincsen már!<sup>8</sup>

Főntebb, Nyiri Istvánról szólván láthattuk, hogy Herder elővétele az akkori Sárospatakon nem meglepő, az viszont igen, hogy a hegeliánusként számon tartott szerző e fontos alapvető beállítódásait, tájékozódási pontjait kijelölő korszakban meg sem említi még Hegel nevét.

Litkei ebben az időben nem sokat publikál. Lukács Ödön később nyomtatásban is megjelent emlékbeszédének állítása szerint bátyjával részt vesz a zsinati mozgalomban és ott a képviseleti elv kiterjesztéséért száll síkra, az a vitacikk azonban, melyből pedig hosszan idéz is Lukács, egyszerűen nem létezik, legalábbis a Lukács által megadott helyen nem.<sup>9</sup> Ugyanúgy nem létezik a papi és tanítói fizetések egységesítését szorgalmazó 1843–1844-es cikksorozat a *Protestans Egyházi és Iskolai Lapban*, amelyre – valószínűleg Lukács Ödön nyomán – Szegedy-Maszák Mihály is utal említett írásában.<sup>10</sup> Litkei 1847-ig az említett lapban mindössze két, szempontunkból érdektelen, felső-szabolcsi

---

8 Tóth Péter i. m. 484. o.

9 Lásd: Lukács Ödön: *Litkei Péter buji református lelkész s egyházkerületi képviselő emlékezete*, Erdélyi István nyomdája, Debreczen, 1879, 27. o. Egy emlékbeszédben az ilyenféle pontatlanságok, emlékezetből való hivatkozások majdhogynem törvényszerűek. Nem zárható ki, hogy Lukács, mint az egyházkerületben élete során különféle tisztségekre megválasztott lelkész, munkája során találkozott olyan hivatalos iratokkal, például jegyzőkönyvekkel, beadványokkal, amelyek a Litkei testvérek tevékenységéhez kötődtek, ezekre emlékezve fejből idéz, majd később emlékezetből, tévesen adja meg a forrást.

10 Szegedy-Maszák i. m. 553. o.: „A *Protestans Egyházi és Iskolai Lap* 1843–45. évfolyamában azért sürgette a papi és tanítói fizetések



egyházi eseményekről szóló tudósítást tett közzé.<sup>11</sup> Ebben az időben válik szorosabbá kapcsolata Tompa Mihállyal, talán a hasonló értelmiségi aspirációk és az ezektől eltérő, szintén közös élethelyzet következtében is. A barátság életük végéig megmarad, Tompát kéri majd föl lányai keresztapjául is. A barátságot a hasonló politikai nézeteikből következően mindkettejük által az 1848-as Nemzetőrségben felvállalt tábori lelkeszi szolgálat is erősíti, valamint sok tekintetben hasonló jellemvonásaik, melyek közül különösen feltűnő a saját testükhöz fűződő, hipochondriába hajlóan narcisztikus viszonyuk.<sup>12</sup> Litkei első, nagyobb feltűnést keltő írását, a *Buji leveleket* is Tompa Mihálynak ajánlja, Lukács Ödön szerint azért, mert Tompa egy vita során érthetetlennek nevezte Hegel filozófiáját, Litkei pedig ezzel az írásával akarta meggyőzni őt és a hozzá hasonlóan gondolkodókat annak a rendszernek az előnyeiről, amelynek ekkor már hívéül szegődött. Azonban a *Buji levelek* nem pusztán Hegel-apológia. Szegedy-Maszák szerint Litkei megróttá Tompát azért, mert nem gondolta végig bölcséleti szempontból versei mondanivalóját. Ez a mozzanat már gondolatébresztőbb kettejük viszonyának értelmezését illetően. Ebben a viszonyban azonban a levelezés tanúsága szerint hamar elfogadták egymást az író-, illetve a filozófus-szerep megtestesítőjeként, és erre hol ironikus,

---

országos egyesítését, [...]” (Az adat forrása vélhetően Lukács Ödön i. m. 28–29. o.)

11 Lásd: *Protestans Egyházi és Iskolai Lap*, 3. évf. 1844, 329–331; 656–659. hasáb.

12 E jellemvonással mindkettőjük meglehetősen tudatosan szembenézett. A felfokozott önreflexió és a romantika életérzésének hatása, amennyire Litkei naplójából, illetve Tompa leveleiből meg lehet ítélni, csak fokozta bennük ezt a hajlamot.

hol komoly hangú célzásokat tesznek. A *Buji levelek*ben például Litkei magának tartja fönn a filozófiai vita csatamezején küzdő hős szerepét, a megszólított Tompára pedig az első pillanatban várt harcostársi pozíció helyett csupán Pegaszusának felnyergelése és a győztes hős megéneklése vár.<sup>13</sup>

A cikksorozat megírása előtt, 1846-ban Litkei hosszabb tanulmányutat tesz Nyugat-Európában, tulajdonképpen az itt szerzett élmények és a valószínűleg közelebből csak itt megismert Hegel-művek alakítják ki azt a gondolatrendszert, amelyet haláláig követett. Hazatérése után az 1848-as harcoktól eltekintve visszavonul Bujra, ahol 1850-ben megnősül. Az önkényuralom idején, 1859-ben a felső-szabolcsi egyházkerület nyírtasi gyűlésén ő tartja a bevezető beszédet *Az emberiség szellemének legmagasb fejlettségi foka s közelebbi legfőbb teendője* címmel, melyet csak 1871-ben, tehát

- 
- 13 Tompa 1848. május 16-ai levelében, melyben nyugtázza a *Buji levelek* megjelenését, semmi olyat nem ír, ami arra engedne következtetni, hogy az ajánlásban baráti gesztusnál többet látott volna, például valamely régebbi vitájuknak nyilvánosság előtt való folytatását, mint ezt a későbbi irodalmi hagyomány vallja, valószínűleg Lukács Ödön és Szinnyi József alapján. A kései reakció azzal magyarázható, hogy Tompa ekkoriban éppen Freywaldauban kezelte magát, így több hónapos késéssel jutottak el hozzá a magyar lapok. Később, 1866. június 21-én kelt levelében így fogalmazza meg az önmagukra kiosztott, „poéta és filozófus barátságát” szerepet: „Te azt mondod: philosophálsz! Jaj, de én szegény versíró ember voltam csupán; lelkem képzelettel, nyugtalansággal, álmakkal tele s ezek most kinoznak iszonyúan mint egy új Prometheuszt” A levelezést lásd: Bisztray Gyula (sajtó alá rendezte; a jegyzeteket írta): *Tompa Mihály levelezése*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. I. kötet: 1839–1862, II. kötet: 1863–1868. Az idézett levelek lelőhelye: I. kötet 81–82. o., 77. sz. levél; II. kötet 122. o., 831. sz. levél.

csak a sajtószabadság megújítása után négy évvel sikerül kiadatnia.<sup>14</sup> Széchenyi halálakor ökumenikus megemlékezést szervez a római és görög katolikus, valamint izraelita buji polgárokkal és lelkészeikkel közösen, mely gyűlés egyben demonstráció az önkényuralom ellen. Beszéde nyomtatott változatának az árusításából befolyt összegből elkezdti azt a szociális és egészségügyi alapítványt létrehozni, melynek munkái élete utolsó két évtizedének legtöbb energiáját fölemésztették.<sup>15</sup> 1870-ben meghal bátyja, aki felső-szabolcsi esperesként egyben felettese is. Szegedy-Maszák szerint ezzel a sokat támadott pap sebezhetőbbé vált, a megjelent írásokból azonban inkább azt látjuk, hogy éppen most kezdi megjelentetni legnagyobb port felterverő írásait, és még halála előtt két évvel, 1876-ban is vitába keveredik a *Protestansegylettel*.<sup>16</sup> Talán nem járok messze az igazságtól, ha feltételezem, hogy bátyja halála után Litkei, mivel már nem kellett tekintettel lennie arra, hogy re-

---

14 *Az emberiség szellemének legmagasb fejlettségi foka s közelebbi legfőbb teendője*, írta Litkei Péter buji ref. pap, Nyomatott Dobay Sándornál, Nyiregyházán, 1871. Litkeiben évekig benne maradt a tüske azok után, hogy a többségében 1848-as érzelmű egyházmegyei gyűlés – a jelenlévők mögött együttesen több évtizednyi várfogság állt – óvatosságból nem kísérelte meg a kinyomtatást, és, ami talán még jobban fájt szerzőnknek, a kiegyezés után sem tértek vissza a kinyomtatás dolgára.

15 *Mivel érdemlette meg Gróf Széchenyi István „a legnagyobb magyar” címet?* Szabolcs megye Buj községében május 20. 1860. tartott gyászünnepeken előadta Tót Péter ref. lelkész, Jáger Károly a Ref. Főiskola betűivel, Buj községe költségén, Sárospatak, é. n.

16 Lásd például: *A hívők megtartásának s a nemhívők megnyerésének egyetlen módja*, a magyarországi Protestansegylet 1872-iki pesti második közgyűlésén felolvasta Litkei Péter bulyi [sic!] lelkész, Kocsi Sándor saját könyvnyomdájában, Pest, 1872.

nitens eszméivel kompromittálja testvérét és felettesét, valamint szembe kellett nézzen azzal is, hogy nincs már sok ideje hátra – fiatalságától kezdve korai halálra számított –, úgy érezhette: nincs értelme tovább az óvatosságnak. Ha valamit ki akar még fejezni gondolataiból a nyilvánosság számára, azt haladéktalanul, minden köntörfalazás nélkül meg kell tennie. Litkei 1878-ban halt meg. Hivatalos búcsúztató beszédébe Lukács Ödön záró mozzanatként beemeli Litkei Széchenyi-émlékbeszédének egy fordulatát. Érdekes apróság, hogy a búcsúztató nyomtatott változatának árusításából befolyt összeg a róla, idős kollégái nyugdíjügyei rendezésének egyik szorgalmazójáról elnevezett papi nyugdíj-alapot gyarapította.

Litkei említett, általa is a nyilvánosságnak szánt írásai tulajdonképpen ugyanannak a gondolatmenetnek az ismétlései egy-egy konkrét alkalomból megfogalmazva, valamely aktuálisnak tartott részletet kiemelve. Az első, vitára szánt és nagyobb nyilvánosság elé tárt szöveg a *Buji levelek*. A négy levél közül az elsőben a szerző vázolja a problémát: hanyatlik a papi tekintély, aminek az oka a keresztyénség hitelvesztése. Itt vezeti be szövegében a keresztyénséggel szemben álló, általa értelmezni próbált modernitás jelölésére „a világ vallása” kifejezést:

Különös egy vallás! Hittana semmi, imádsága munka, istene az ÉN, 's kijelentése az ösztönök.<sup>17</sup>

A második részt az ellenséges „világvallás” leírásának szenteli, felsorakoztatván egy sor jelenséget a berlini raciónalis teológiától a párizsi szocialistákon és az angol charistákon át az amerikai vallásszabadság következményeiig,

---

17 Buji levelek, 1. levél, 1016. hasáb.

majd megpróbálja ezt a jelenséghalmazt a jól ismert hegeli gondolat segítségével interpretálni: „ami ésszerű, az valóságos, ami valóságos, az ésszerű”. Litkei előbb Hegel gondolatát értelmezi, majd helyükre teszi a tétellel kapcsolatos szokványos félreértéseket és félremagyarázásokat. Gondolatmenete „a világ vallása” szükségszerűségének elfogadására vezet. Előbb meg kell ismernünk „a világ vallását”, hiszen csak így tudunk harcolni ellene. Támadható pontokat keres, és látszólag talál is:

a' szeretet helyett annak éppen ellentétét, az önzést, választá bevallott életelvül [...] itt van a' keresett sark! Reszkess, óriás!<sup>18</sup>

A harmadik részben maga a *világ vallásának daemona* veszi át a szót és kezdi el apológiáját. Az *emberzet fejlődésének* három fokát tételezi föl, az első az őszállapot, amelyet az *ösztönök* urálnak, a második a *lelkiösmeret* által uralt polgári állapot, melynek tényezői: *egyház és status*, melyeket a keresztyén korszakban a *szeretet és szabadság* ural. A mi feladatunk, mondja Tóth Péter, megkonstruálni a harmadik fejlődési fokot, ennek elve pedig a modernitás működésének továbbgondolásaként ez lesz:

Ott minden tag kirekesztőleg csak önhasznát nézi, még is közhaszon az eredmény.<sup>19</sup>

Az egyház feladata e pillanatban a szabadságról és szükségszerűségről alkotott fogalmának átgondolása, a következőképpen:

A' valódi szabadság ez: Minden kül- vagy belgátoltatás, minden habzás, minden ildomos csavargás nélkül elragadó, még az élet-

---

18 Buji levelek, 2. levél, 1211. hasáb.

19 Buji levelek, 3. levél, 1303. hasáb.

tel sem gondoló szükségességgel követhetni ösztönt, meggyőződést. A' hol az ösztönök épek, a' meggyőződés szilárd 's a' teljesítés előtt gát nem áll: ott nincs válogató szabadság, ott mindenkor és kikerülhetetlenül szükségesség van.<sup>20</sup>

Ebből az önzés és a szeretet viszonyának átértékelése is következik:

*a' szeretet semmi egyéb, mint potencirozott önzés<sup>21</sup>*

A harmadik levelet Litkei a következő kemény szavakkal zárja, melyekkel a modernitás problémáinak az egyház számára is fennálló kikerülhetetlen voltát húzza alá:

Ha a' k[eresztyén] egyház haldokló becsét 's tekintélyét föl akarja éleszteni, – a' helyett, hogy a' megveszett idők és erkölcsök miatt zúgolódik, illy-forma tényezővé módosítsa magát a' társadalomban: különben ám tulajdonítsa magának, ha országát saját maga is nem e' világból valónak hirdetvén, ettől csak mint holttetem türetek... a levágattatás nagy napjáig<sup>22</sup>

A negyedik részben, mely csak 1848-ban, a cenzúra eltörlése után jelenhetett meg, Litkei visszaveszi a *daemontól* a szót, és reflektálva annak gondolataira, helyeslőleg átismétli azokat, majd – „az igaz az egész” hegeli gondolatával alátámasztva – odajut, hogy

mind a' k[eresztyén] vallás, mind a' világvallás *lényegileg* igazságot tartalmaznak 's az önzés és szeretet a' szükségesség és szabadság 'stbeff. csak *ugy látszó* ellentétek, de *valódi*lag a' szeretet semmi egyéb, mint az önzésnek – , a' szabadság pedig – azaz: a' saját lényünk szerkezetében alapuló szükségesség – a' kültermészetben alapuló szükségességnek potenciája, mely után egy

---

20 Uo., 1305–1306. hasáb.

21 Uo., 1306. hasáb.

22 Uo., 1307. hasáb.

új potenciát várhatunk, mindenható erővel kezelgőt [sic!], mikor mind azt, a' mi most önzés és szeretetben, szükségesség és szabadságban különválva szép és boldogítónak látszik, egyesülve, emeltebb mértékben és ellentét zavara nélkül élvezhetjük<sup>23</sup>

Az itt leírt gondolatrendszernek később inkább a szociális elemét emeli ki *Az emberiség szellemének legmagasb fejlettségi foka s közelebbi legfőbb teendője* című írás, melyre fentebb már utaltam. Itt a modernitás már nemcsak mint közeledő külföldi jelenséghalmaz, hanem mint a tradicionális falut végérvényesen felbontó jelenvalóság szerepel, a folyamat minden orvosolandó szociális problémájával együtt, míg *A hívők megtartásának s a nemhívők megnyerésének egyetlen módja*, melyre már szintén utaltam, korábbi írásainál világosabban és radikálisabban beszél arról, amit az egyháznak kell tennie megújulása érdekében. Ekkor már mélyebb lélektani alapra fekteti „az emberzet fejlődési fokait”, majd megfogalmazza a teendőt: a hitből és a hit általi megigazulás keresése helyett a szeretetből és szeretet általi megigazulásra kell törekednie a keresztyén embernek. A szeretetet viszont, mint fentebb láttuk, utilitarista módon értelmezi Litkei. Ebben az utilitarista etikában találkozik a keresztyénség és a „világ vallása” – a Litkei által értelmezett modernitás és a protestáns etika – és éri el a történelem végcélját, amely 1848 álma, „a szabad népek testvéri szövetkezése”.

A Litkei-írások fentebb vázolt közös gondolatmenetét a későbbi hagyomány kétféleképpen értette félre. Az egyike példa Lukács Ödön – műfaja és egyházi hierarchiabeli kötöttségei miatt menthető – írása. (A gyászbeszéd nem a legjobb alkalom az elhunyt életművének objektív, kritikai

---

23 Buji levelek, 4. levél, 500–501. hasáb.

értékelésére.) Lukács Ödönnél a Litkei világi humanizmusáról szóló összes kijelentésnek csak az lehet a vége, hogy Litkei megújult hittel megtér vallása igazságaihoz. Ellenkező előjelű félreértésre inkább századunkban akad példa. Ezen szemlélet hívei mintha nem hinnék el Litkeinek, hogy tényleg az a problémája, amit ő maga annak deklarál, inkább feltételezik róla, hogy minden, amit a keresztyénségről mond, csupán kenyérkereső foglalkozása által kikényszerített engedmény.<sup>24</sup>

Úgy tűnik, ezek az értelmezések nem veszik figyelembe a minden későbbi írás vázát képező *Buji levelek* eredeti műfaját és a szövegbe épített beszélői szerepek által megjelenő többszörös áttételességet. Az írás ugyanis szándéka szerint vitaindító, tudatosan provokatív szöveg, amelyet azonban az önkényuralom cenzurális viszonyai között

- 
- 24 A régebbi, erősen ideologikus feldolgozások közül ide tartozik Révész Imre következő két írása: Az utópista szocializmus elfelejtett magyar hirdetője: Litkei Tóth Péter buji református lelkipásztor 1814–1878, in: *Református Egyház*, 2. évf. 1950, 20, 8–11 o. és Az utópista szocialista gondolat magyarországi hatásaihoz, in: *Századok*, 85. évf. 1951, 1–2, 120–148. o. Ide sorolható Pándi Pál összefoglaló munkájának Litkeit érintő része is: „Kísértetjárás” Magyarországon. Az utópista szocialista és kommunista eszmék jelentkezése a reformkorban, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1972. I. kötet, 435. o.; 437–438. o. (Pándi mindkét alkalommal Tompa Mihály kapcsán beszél Litkeiről.) Természetesen egészen más indíttatásból, de még Szegedy-Maszák többször idézett Litkei-tanulmányában is megfigyelhetünk valami hasonlót. Szegedy-Maszák, helyesen, maga is felhívja az olvasó figyelmét Révész és Pándi értékelésének „egyoldalúságára”, azonban Litkei szentháromság-teológiai és Krisztus istenségére vonatkozó ifjúkori dilemmáit, kételyeit értelmezvén ő is túl könnyen minősíti Litkei kétségtelenül rendhagyó teológiai elképzeléseit minden tételes valláson kívül állónak.



nem követhetett maga a vita, hiszen a lap sem jelenhetett meg 1848 után közel két évtizedig. A modernitás *daemon*ának szerepeltetése és a szerzőnek magának a *daemon* beszélgetőpartnereként való fellépése mindkettejük szövegét idézőjelbe teszi bizonyos mértékig.

A modern jelenségek élményszerű felsorolásának eredetileg talán egyszerűen sokkoló hatás, figyelemfelkeltés volt a szándéka, az érzelmi szálát pedig az élmény frissessége indokolja. Jórészt alig egy éves személyes szellemi élményeire támaszkodik; ma viszont ki-ki megtalálhatja benne a neki kedves hagyományra való utalást és Litkeit megteheti e tradíció magyarországi képviselőjévé. Például ha szerzőnk – sok más név és példa között – megemlíti Owen nevét is, akkor elkönyvelik valamilyen ős-kommunista érzelmű gondolkodónak, aki ennél többet nyomtatásban a cenzurális és a helyzetéből következő öncenzurális viszonyok miatt nem mondhat, így valódi álláspontját az utókornak kell kikövetkeztetnie jelzéseiből – természetesen úgy, hogy eltekint minden más, nyilván csak a cenzúra éberségének kijátszása okából megemlített gondolattól.

Litkei szövegeinek elfogulatlan megítélésében természetesen segítenek bennünket a hagyatékában fennmaradt, nem a nyilvánosságnak szánt naplója és levelei. (A huszadik században csak a magáncélú naplót adták ki, a Litkei által is nyilvánosságra szánt írásokat azonban nem.) A naplóban valóban erős, a kálvini tanítást és a papi hivatást illető kételyek fogalmazódnak meg, amelyekről az olvasónak az első pillanatban valóban inkább egy radikális szabadgondolkodó jut eszébe, mint egy lelkésznek készülő fiatalember. Azonban ne feledjük el, hogy a napló lezárása és a *Buji levelek* első részének megjelenése között öt mozgalmas év telik el szerzőnk életében, és egészen más olvas-

mányi háttérre és élményanyagra támaszkodik a két „botrányos” szöveg. Ezen kívül még egy megfontolást érdemes elfogadnunk: ami olyan felháborítónak tűnik hagyományos református nézőpontból a fiatal Litkei – akkor még csak Tót Péter – gondolkodásában, az nem kialakult eszmerendszerként, hanem kételyeknek, dilemmáknak, megoldandó problémáknak a sorozataként jelenik meg, másrészt pedig attól, hogy valaki nem református, még nem kell, hogy világi humanistává váljon, keresztény, sőt, akár még protestáns is maradhat. Ha jobban megnézzük Litkei dilemmáit a Szentírás szimbolikus, nem-szószerinti értelmezésével kapcsolatban, vagy a Szentháromság értelmezése körüli ingadozását, illetve, ami a legsúlyosabban szokott a latba esni az elemzőknél, Krisztus isteni természetét illető kételyét, akkor azt tapasztaljuk, hogy ezek ugyan messze nem kálvini gondolatok, de nincs is közöttük semmi olyan, amely ne fordult volna elő a reformáció valamelyik jelentős ágának tanításában. Leggyakrabban az unitárius tanításhoz közelálló nézetekre bukkanhatunk, ebben azonban nem kell valami kinyomozandó, eddig ismeretlen unitárius hatást látnunk, inkább a közös protestáns szellemi örökség újragondolásából előálló, az unitárius gondolatokat mintegy megismétlő eszméknek vélhetjük a párhuzamokat. Egyébként benne magában is felbukkant az antitrinitáriusokkal való szellemi rokonságának gondolata, igen szépen vall erről idézett naplójában.<sup>25</sup> Úgy gondolom,

---

25 „Most hatott rám először azoknak haláluk, kik Somosi új hittana szerint a szent háromság tagadásaért kegyetlenül végőztettek ki. Fájt az ártatlanság sorsa, fájt a böcsült tudatlanság diadala az éssen, mint szembeszökő természetelleniség. Mióta tudom én ezt, és csak most jött meg az érzélem!” Lásd a már idézett napló 450–451. o.

az a módszer termékenyebb, ha elhisszük Litkeinek, hogy valóban az a problémája, amit annak deklarál, mert így jutunk el gondolkodásának gyökeréhez, amelynek lényege abban foglalható össze, hogy szerzőnk megkísérli a modernitást szembesíteni annak saját protestáns gyökereivel, illetve a protestantizmusnak a modernitást önmaga képmásaként bemutatni. Ezzel a szemléletmóddal elejét vehetjük azon két bornírt feltételezés mindegyikének, hogy ha keresztyén gondolkodót szóba állni látunk a világi humanizmussal, abban mindenáron az illető rejtett ateizmusának vagy térítő szándékának a bizonyítékát keressük. Míg ezeket a megközelítéseket rosszhiszeműeknek és egyben természetleneknek találom, a modernitás és protestáns etika fogalompár egymáshoz való viszonyának kérdését olyan problémának tartom, amelynek vizsgálata ma is haszonnal járhat. A probléma vizsgálatába pedig már Arisztotelész óta beletartozik a problémával való foglalkozás történetének a vizsgálata, így esetünkben Litkei Péter gondolatainak a tanulmányozása.

Végezetül két megjegyzés: Az első elvi jelentőségű, és Litkeivel kapcsolatos munkálkodásom jellegét érinti. Litkeit nem tartom sem nagy, sem önálló gondolkodónak, még csak jelentősnek sem. Szövegeinek értelmezését egyrészt „múzeumőri” jellegű feladatnak gondolom. Karban kell tartani egy bizonyos kor bizonyos szövegeinek és gondolkodásmódjainak a magyarázatában való jártasságot és meg kell őrizni magukat a szövegeket, attól függetlenül, hogy egyelőre fogalmunk sincs róla, mire lesznek jók egyszer. Másrészt fontosnak tartom az eszmetörténetben a kor nagy alkotói mellett a közgondolkodás alakulásának a feltárását is, amelyhez éppen a Litkei Tóth Péterhez hasonló, a kor átlagából éppen csak kiemelkedő gondolkodók műveinek a tanulmányozása vezethet el. A XIX. századi ma-

gyar gondolkodás történetében külön kérdés a reformkori gondolatok 1848 után való továbbélésének alakulása, ennek megvilágításához is értékes adalékokkal szolgálhat éppen Litkei nemzedékének életútját, gondolkodásának alakulását nyomon követni. Az említett megfontolásokon kívül a protestáns gondolkodók modernitás-képének feltárása önmagában is érdekes, hiszen a modernitás és protestantizmus összefüggése Max Weber klasszikus leírása óta közhely ugyan, de a kölcsönhatás történetéből kimaradni látszik annak a leírása, hogy mit szólnak mindehhez magának a modernításban élő protestantizmusnak a képviselői.

Második megjegyzésem Litkei utóéletének egy feltáratlan fejezetére vonatkozik. Tudjuk ugyanis, hogy Móricz Zsigmond 1935 körül regényt készült írni Litkei Péterről, és ebből a célból évekig nála volt a hagyaték. Tudjuk, hogy a regény a tervezett formában nem készült el, és a hagyaték visszakerült jogos birtokosaihoz. Van viszont Móricznak egy korábbi regénye, *A fáklya* című, melyben saját korába helyezve ír egy hasonló figuráról. A főhős, Matolcsy tiszteletes úr külsőségeiben is hasonlít Litkeire: szegénysorból, idős szülőktől származó, érvényesülni akaró és szellemi ambíciókkal rendelkező, de a szerzésvágytól mentes fiatal református pap egy tiszántúli faluban egyik is, másik is. Testalkatuk, testükhöz való nárcisztikus viszonyuk is rokonítja őket, még Matolcsy nőkhöz való viszonyának leírásában is felfedezhető Litkei naplójának a párhuzama. Gondolati hasonlóságokat is találhatunk. Ilyen mindennek előtt a regényben Matolcsy szájába adott és hosszan tárgyalt teológia és abban Krisztus ember-voltának erőteljes hangsúlyozása, később a szeretet-fogalom és a társadalom egymásra utaltságának értelmezése. A regényhős belső beszédének, örökös önelemzésének az egyik mintája, típusa lehet a Litkei-napló is. A XIX. századi gondolkodó

szinte minden jelesebb olvasmányélménye, önreflexiók dilemmája visszaköszön a regény főhősének gondolataiban. Azt, hogy Móricz már e regénye megírása előtt ismerte-e a hagyatékot, nem tudjuk. Mindenesetre érdemesnek látszik megkockáztatni azt a hipotézist, hogy *A fáklya* főhősének alakjában sok tekintetben a századfordulós környezetbe helyezett Litkei Tóth Péter jelenik meg, Móricz 1935-ös regényterve pedig talán visszatérés egy egyszer már megírt témához, amiről az író esetleg éppen azért tett le, mert úgy gondolta, nem tudna a témában 1935-ben sem jobbat írni, mint ami 1917-ben már megjelent. Ez a feltételezés természetesen nem áll ellentétben a regénynek az irodalomtörténet által korábban feltárt lehetséges forrásaival, főhősének mintáival, pusztán egy lehetséges adalékkal, inkább csak gyanúval kívánja kiegészíteni azokat.

*Litkei Tóth Péterről először 1996-ban beszéltem a Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszéke által szervezett, Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében című konferencián. Az ezen az előadáson alapuló írás korábbi változatát lásd in: Fehér M. István–Veres Ildikó (szerk.): Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében, Miskolc: Felsőmagyarországi Kiadó, 1999, 98–113. o. (MB)*

# JOHN STUART MILL

## A XIX. SZÁZAD MAGYAR POLITIKAI GONDOLKODÁSÁBAN

A kiegyezést közvetlenül megelőző és követő évek szellemi állapotának klasszikus körképéből, Arany Lászlónak *A délibábok hőse* című verses regényéből többek között azt is megtudhatjuk, szinte olvasmány-lista formájában, hogy mik voltak az önkényuralom alatt felserdült nemzedék tagjainak jellemző, szinte kultikus olvasmányai.<sup>1</sup> Hübele Balázs figurájában összesűrűsödik az itthoni lázongó egyetemi ifjúság az olasz és az angol emigráció alakjaival, és e csoportok olvasmányai is összegződnek. Arany főhősének hazatérése előtti utolsó fontos olvasmányai a műszaki szakirodalom mellett éppen a klasszikus angol közgazdaságtan és Mill. A kép két szempontból is pontos, hiteles: valóban akadtak ekkor a londoni magyarok között Mill olvasói, sőt, személyes ismerősei is, akik hazatérve a kiegyezés utáni modern magyar állam felépítésének munkálatait az akkori friss szakirodalom alapján, nem utolsósorban Mill elgondolásai szerint képzeltek el. Másrészt jól mutatják az olvasmányok az életmódminták elmozdulását is a romantikus szépirodalom által jelképezett hősi gesztusoktól a gyakorlati, főként közigazgatási szaktudással rendelkező államférfi és szakember alakja felé.

---

1 Arany László: *A délibábok hőse*, Osiris, Budapest, 1999. (A regény először 1873-ban jelent meg.)

## Magyar Mill-fordítások és olvasatok a XIX. században

Mill már a XIX. század hatvanas, hetvenes éveiben jóval többet jelentett Magyarországon egy nemzedék kedves olvasmányánál. Az „ország alkotmányának visszaállítása” után sorra jelennek meg fontosabb művei magyar fordításban. Kállay Béni már 1867-ben lefordítja *A szabadságról* című esszét,<sup>2</sup> majd még ugyanebben az évben kiadják *A képviseleti kormányt*,<sup>3</sup> azután a hetvenes években gyors egymásutánban megjelenik szinte minden fontosabb írás: a *Logika rendszerének* tekintélyes szövegkorpuszát Szász Béla kolozsvári filozófiaprofesszor magyarítja,<sup>4</sup> hamar elkészülnek *A nemzetgazdaságtan* vaskos kötetei,<sup>5</sup> végül *A nő alárendeltségét* is lefordítja és kiadja egy szatmári homeopa-

- 
- 2 John Stuart Mill: *A szabadságról*, Ráth Mór, Pest, 1867, fordította és az előszót írta Kállay Béni, 2. kiadás, Budapest, 1878; későbbi magyar kiadások: Phönix, Budapest, 1943, fordította Tábori Mihály; a bevezetést írta Tábori Kornél; Magyar Helikon, Budapest, 1980, fordította Pap Mária; utószó és jegyzetek Krokovay Zsolt, (a Haszonelvűséggel egy kötetben); Kriterion, Bukarest, 1983, fordította Pap Mária; bevezette és jegyzetekkel ellátta Egyed Péter; Századvég–Readers International, Budapest, 1994, fordította Pap Mária.
  - 3 *A képviseleti kormány*, Emich Gusztáv, Pest, 1867, fordította Jánosi Ferenc.
  - 4 *A deductiv és inductiv logika rendszere, mint a megismerés elvének és a tudományos kutatás módszerének előadása*, 1–3. kötet, 1. kötet, Ráth Mór, Budapest, 1874; 2–3. kötet, Franklin-Társulat, Budapest, 1877, fordította Szász Béla; 2. kiadás, Budapest, Franklin-Társulat, 1949.
  - 5 *A nemzetgazdaságtan alapelvei s ezek némelyikének a társadalombölcsészetre való alkalmazása*, 1–5. kötet, Légrády Testvérek, Budapest, 1874–1875, fordította Dapsy László

ta orvos.<sup>6</sup> A többi között még Mill 1867-es rektori beköszöntője is megjelenik magyarul.<sup>7</sup> A felsorolt fordításokon kívül megemlítendő még a Budapesti Szemle terjedelmes kivonata Mill *Önéletrajzából*, amelyben utalnak arra, hogy nyomdában van György Endre magyar fordítása is.<sup>8</sup> (Ez végül nem látott napvilágot, a kivonatok közlése mindenestre jelzi a szerkesztői szándékot.)

A fordítások többsége különböző kiadóknak, illetve maguknak a fordítóknak egymástól független kezdeményezésére jelent meg, kitapintható intézményes koncepció nélkül. Kivételt ez alól csak a *Logika* képez, amely az Akadémia ekkoriban kibontakozó fordítási programja keretében, megbízásra készült. (Szűkebb szakmai közönsége okán akadémiai támogatás nélkül valószínűleg nem is jelenhetett volna meg.) Egyfajta intézményesült koncepciót láthatunk a Budapesti Szemle említett kivonatában és a lap recenziórovatának a Mill-irodalom iránti érdeklődésében. (A magyar folyóirat egyébként folyamatosan szemlélte az *Edinburgh Review*-t, amelyhez Mill is kapcsolódott.)

Tanulságosak a rektori beszéd kiadási körülményei is. A kötetet az akkor kormánytisztviselő György Endre ma-

---

6 *A nő alárendeltsége*, Nagy Lajos, Szatmár, 1876, fordította Egei József.

7 *Rectori beköszöntő beszéd*, Franklin-Társulat, Budapest, 1874, fordította és előszóval ellátta György Endre. (A beszéd 1867-ben, a Saint Andrews Egyetemen hangzott el, új kiadását lásd in: György Endre: *Angol államférfiak és szónokok a jelenkorból élet- és jellemrajzokban. Szónoklati mutatóanyagokkal*, Franklin-Társulat, Budapest, 1874. 81–119. o., John Stuart Mill életének és munkásságának ismertetésével György Endre tollából.)

8 Stuart Mill önéletrajza, in: *Budapesti Szemle*, Budapest, 3. folyam, 5. kötet. 1874/9, 90–122. o.



gánkezdeményezésére adták ki, fordítói előszavából az derül ki, hogy Mill tekintélyének a segítségével kíván állást foglalni kora magyar egyetempolitikai kérdéseiben. Mill beszédének tárgya az egyes tudományok helyes aránya az egyetemi *curriculum*ban, színeztve a skót egyetemi hagyományoknak a dicséretével, szemben az angol szokásokkal. Ez részben az alkalom szülte udvariasság, ugyanakkor alkalmat ad arra is, hogy az általa helyesnek gondolt oktatási rendszer skóciai megerősítésében a skót patriotizmusra apelláljon. Mill emlékeztet rá, hogy a skót egyetemeken a természet- és erkölcstudományok jóval régebben váltak a tanrend részévé, mint Angliában, ahol az egyetemi oktatás tartalma igen sokáig a matematikára és a klasszikus nyelvekre redukálódott. Mill szerint a skótok eljárása azért volt lehetséges, mert náluk a középiskola jobb, mint az angoloknál, így az onnan kikerülő egyetemi ifjúság már eleve rendelkezik mindazokkal a klasszikus nyelvi és matematikai ismeretekkel, amelyeket angol társa csak az egyetemen pótolhat be más, evidensebben a felsőoktatáshoz tartozó stúdiumok kárára. Érdekes megfigyelni, hogy Mill, aki gyakran adott hangot az angol művelődési állapotokkal való elégedetlenségének, itt az angollal szembeállítható, korszerűbb művelődési hagyományt nem a kontinensen találja meg, mint korábbi írásaiban, hanem „saját” skót kulturális hagyományában, amelyhez máskor alig látszik köthetnie. György Endre a szöveg második kiadásában erősen hangsúlyozza is Mill skót származását és általában a skótok hozzájárulását a brit kultúrához. Nem kell sok spekuláció annak a belátásához, hogy miként hathatott ez a szöveg az osztrák-magyar szerep- és funkciómegosztás iránt fogékony korabeli magyar olvasóra. (Egyébként a skót-magyar párhuzamnak ekkoriban már mély gyökerei vannak a magyar gondolkodás történetében. Elég itt Szontagh Gusztáv

távra utalni, aki a „magyar egyezményes filozófia” leginkább kézenfekvő forrásának, egyben a magyar gondolkodásmód szinte egyetlen nyugat-európai rokonának éppen a skót filozófia hagyományát tartotta.)<sup>9</sup> A bevezetőből kiderül, hogy György Endrének is határozott és kidolgozott véleménye van a felsőoktatás tartalmainak helyes arányáról, és ezt Mill gondolataival analógnak gondolja. Célkitűzése szerint a szöveg kiadásával

lényegesen hozzá akart járulni azon eszmezavar tisztázásához is, mely nálunk a humán és a reál irány határvonalai körül, s ezen jelszavaknak a felsőbb nevelés körében alkalmazása tárgyában uralkodik

Mill általánosabb, tudományrendszertant is érintő gondolatait különösebb distinkció nélkül bevonja a korabeli magyar felsőoktatási viták argumentációjába:

Viszonyaink közt, hol a szakiskolák köre még nincs határozottan körülírva (hogy csak egyet említsünk: Budapesten külön *műegyetem* is létezik egészen egyetemi szervezettel, holott pedig szakegyetem nem létezhetik, csakis *szakiskola*, vagy szakakadémia), – hol a klasszikusok tanulmányozása ellen bizonyos oldalról megfoghatatlan hadjárat intéztetik, – hol a társadalmi tudományok még mindig nem képezik részét az általános nevelésnek, – hol maga a nemzetgazdaságtan is, csak egy lelkes képviselő erélyének köszönheti jövő taníttatása esélyét, – s hol egyáltalán az ember képzése ép oly hiányos és kezdetleges, mint a *kenyérkereső* képzése: ott ilyenmű – az egész kérdést összefüggésben, magasabb bölcsészeti szempontból tárgyaló, – művek terjesztésére kiáltó szükség van<sup>10</sup>

---

9 A kérdést bővebben kifejtem az ugyanebben a kötetben található Szontagh-tanulmányban.

10 A 7. jegyzetben elsőként hivatkozott kiadásban a bevezető VI. o.

A független magyar egyetem, majd egyetemek létrejötte éppen a közvélemény érdeklődésének középpontjába állította ez a kérdést, és a problémát színezte a Műszaki Egyetem, mint egészen új típusú, jellegzetesen modern intézménytípus megjelenése is. A modernizációnak a felsőoktatásban ebben az időben éppen az a furcsasága, hogy az új tudásformákat az egyetem sokszor nem tudja integrálni, és azok így új típusú intézményeket alakítanak ki, például éppen a műegyetemet, ezeknek a léte azonban nem alakítja át a tudományos intézményrendszert, hanem sokáig zárványként léteznek a régi rendszeren belül. E problémák megoldását György Endre modernnek és ódivatúnak tűnő nézetek sajátos ötvözetével kívánja megoldani, Mill eszméinek sajátos értelmezésére támaszkodva: megtartja a *curriculum*ban a klasszikus műveltséget, ugyanakkor követeli a modern társadalomtudományok bevételeét és az új technológiai tudás zárványvoltának feloldását; egyszerre kívánja tehát modernizálni és konzerválni az éppen alakuló magyar egyetemi struktúrát. A klasszikus és a modern sajátos kibékítése még karakteresebben látszik szónoklattani munkájában, ahol példaként hozza ugyanezt a szöveget. A politikai szabadság és a szónoklattan felvirágzásának az ókortól ismert párhuzamára építve lényegében két ideális helyzetet ismer a történelemben a retorika számára: az antikvitást és az angol parlamentarizmust. Véleményét így lehetne összefoglalni: bizonyos antik eszmék, így a szónoklattaniak ma sem avultak el, hiszen éppen kora legmodernebb társadalmi intézményeiben valósulhatnak meg a leginkább.<sup>11</sup>

---

11 Lásd: György Endre: *Angol államférfiak és szónokok a jelenkorból élet- és jellemrajzokban. Szónoklati mutatványokkal*, Franklin-Társulat, Budapest, 1874. E gyűjteményben saját fordításában kiadja Mill két

A kiegyezés után kevesebb, mint egy évtized alatt kiadják, kommentálják, ismertetik Mill fontosabb, azóta is gyakran idézett munkájának többségét. Az olyan, sajátlagosan angol tárgyú írásokon kívül, mint például a Cole-ridge-esszé, a *Haszonelvűség* az egyetlen fontos munka, amely nem kerül be a honi diskurzusba.<sup>12</sup> Ennek oka, úgy tűnik, az eltérő kulturális hagyományokban keresendő. A korabeli magyar irodalom az utilitaristák közül például Benthamot fontos szerzőként ismerteti ugyan, néha hivatkoznak is rá, azonban végig érezhető egyfajta idegenkedés a gondolkodásmódjával szemben. Elvi vita ugyan az utilitarizmussal alig bontakozik ki ebben az időben a magyar teoretikus kultúrában, de – mint később látni fogjuk – a Mill nyomdokain haladó, részletkérdésekben azonban vele vitatkozó magyar politikafilozófiai gondolkodás kezdettől fogva utilitarizmusa némely gyakorlati következményét kifogásolja, kritikája alapjait nagymértékben a kanti etika magyarországi recepciójának hagyományából, vagyis egy (akkoriban) tipikusan kontinentális filozófiai tradícióból merítve. Nem térhetünk itt ki részletesen a magyar utilitarista hagyomány történetére. Szempontunkból elég annyit említeni, hogy az egyébként jelentős magyar haszonelvű hagyomány – gondoljunk csak Széchenyire – ép-

---

parlamenti beszédét is: John Stuart Mill: A földbirtoklási állapotokról, in: György Endre: *Angol államférfiak és szónokok a jelenkorból élet- és jellemrajzokban. Szónoklati mutatóványokkal*, Franklin-Társulat, Budapest, 1874, 120–125. o., fordította és a szerző munkásságát ismertette György Endre; John Stuart Mill: A kormány irlandi földbirtoki törvényjavaslata, uo., 126–134. o. fordította és a szerző munkásságát ismertette György Endre.

- 12 Ennek csak jóval később lesz magyar fordítása. Lásd: John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, fordította Pap Mária; utószó és jegyzetek Krokovay Zsolt.

pen ebben az időben kerül új szerepkörbe: úgy tűnik, hogy egy időre inkább a konzervatívok érvelnek haszonelvű módon, míg szabadelvű ellenfeleik hivatkoznak elvont elvekre, miközben egyre kevesebb lesz az elméleti igényű utilitarista jellegű elem a diskurzusban. (A két irányzat tizenkilencedik századi viszonyát később részletesebben is taglalom.)

Az alapszövegek gyors lefordítása után nem sokkal viszonylagos csönd áll be. *A szabadságról* második kiadása még nagy siker és ez hatással van a térség más nyelvű kultúráira is – egyes kutatók véleménye szerint Kállay Béni fordításából készült *A szabadságról* szerb és román változata is.<sup>13</sup> A nyolcvanas évek elejétől a századfordulóig azonban, amellet, hogy Millre folyamatosan hivatkoznak, már nem kerül elő jelentős új fordítás, értelmezés.

Mill nagy hatását a század második felének magyar gondolkodására nem csupán a kor kiadási viszonyai között igen jelentős fordítási program jelzi, és a kortársak sem egyedül Arany László ironikus jellemrajzának formájában ismerték fel és el azt. A magyar-angol szellemi kapcsolatok egyik érdekes epizódja, ahogyan Mill és Eötvös pályájuk végén kölcsönösen rokonnak érezték egymásához gondolataikat, annak megjegyzésével, hogy fontos munkáik

---

13 Gál István tényként említi, hogy Kállay magyar fordításából készült a szerb és a román változat is. A román fordításban semmi nem utal erre, a korabeli szerb fordítás nem járt a kezemen, ismervé azonban Kállay szerb sajtókapcsolatait, elképzelhető az összefüggés. Lásd: Gál István: John Stuart Mill magyar kapcsolatai, in: Filológiai Közöny, Budapest, 15. évf. 1969/1–4, 211–220. o. A román fordítást lásd: Libertatea, Editura traducatorului, Sibiu [sic!], traducere de Teodor V. Păcățian, 1899. (a fordító bevezetőjével és sajtó kiadásában, Nagyszebenben jelent meg)

megírásakor még nem tudtak a másik eredményeiről.<sup>14</sup> Az, hogy a kortársak felismerték Millnek a magyar gondolkodásra tett hatását és úgy vélték, hogy eszméi a magyar közvélekedéssel párhuzamosak, 1868-ban Mill magyar akadémiai taggá választásához vezetett, amely lépés mindkét fél részéről több volt protokolláris gesztusnál. Magyar részről elsősorban a londoni emigráció visszatért tagjai és Eötvös számára volt több Mill egy presztízsszempontról felhasználható nagynevű kortársnál.<sup>15</sup> Az Akadémia történetében korábban is megfigyelhető hasonló jelenség: annak idején például Schelling akadémiai taggá választása valószínűleg legalább annyira a magyar Schelling-tanítványok legitimációját jelentette a korabeli filozófiai életben, mint az akkor már neves mester megtisztelését, ugyanakkor nevének felhasználását az akkor fiatal intézménynek számító Akadémia presztízsének emelésére a német nyelvű tudományosságban. Eötvös a magyar és angol gondolkodás általa fel-

---

14 Eötvös ezt tárgyaló, Millhez írott levelének magyar fordítását Gál István közli fönt idézett írásában. A két életműben valóban vannak olyan szövegrészletek, amelyekben hasonló gondolatokat tetelezhetünk föl az utólagos belemagyarázás veszélye nélkül, holott tudjuk, hogy a megírás időpontjában a két gondolkodó még nem ismerte egymás szövegeit. Ilyenek például a felsőházat tárgyaló részek az *Uralkodó eszmék* második kötetének 13. és *A képviselői kormány* ugyancsak 13. fejezetében. Lásd: Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra*, 1–2. kötet, Magyar Helikon, Budapest, 1981, Az előszót írta Sőtér István; az utószót írta, a szöveggyűjtést végezte és a jegyzeteket összeállította Oltványi Ambrus; illetve a 3. jegyzetben idézett kötetet.

15 Fontos szerepe volt Mill hazai megismertetésében Pulszky Ferencnek, akit angol felesége mutatott be Mill későbbi feleségének. Az MTA Millnek címzett, taggá választásáról szóló levele angol fogalmazványának fotóját Arany János kézírásával Gál István közli föntebb idézett írásában.

tételezett párhuzamára, amelyet az Akadémia a brit filozófus taggá választásával kívánt demonstrálni, olyan magyarázatot fogalmazott meg, amely saját elméletében is fontos szerepet játszott. Felfogása szerint az angol és magyar gondolkodás a közjog és az individuális szabadság kérdéseiben azért rokon egymással, mert egyik nemzeti kultúrába sem épültek be a kontinentális abszolutizmus eszméi. Még ha akadtak is abszolutista módszerekkel kísérletező uralkodóink – a magyaroknak gyakrabban, az angoloknak jóval ritkábban –, ezeket a korszakokat és az általuk teremtett intézményeket a két nemzet sohasem érezte a magáénak. Eötvös szerint ezért az, amit Mill az individuális szabadságról mond, lehet, hogy az évszázadok óta abszolutista monarchiákban és központosított reszpublikákban élő franciák számára túlzó radikalizmusnak tűnik, a hagyományos magyar közgondolkodás számára viszont szinte természetes. Ez a későbbi magyar köztudatban elterjedt és idővel elsekélyesedett párhuzam Eötvösnél még nem jelenti a századvég magyar nemzeti önelégültségét. Az abszolutizmus magyar elkerülésében komoly, gazdasági és kulturális fejlődésünket illető hátrányokat lát, azonban észreveszi a helyzetben rejlő lehetőséget is: a kulturális és gazdasági elmaradást behozva, de az abszolutizmus-ellenes magyar közgondolkodás hagyományát fönntartva a kontinensen szokásos militarista és bürokratikus vargabetűket elkerülő, individuális szabadságon alapuló társadalom fejlődhet ki. Minthogy az angol történelem saját önképe szerint nagyjából ezt a menetet követte, a kortársak és saját maga előtt Eötvös programja az angol minta követését jelentette. Ha elképzelését nem akarta pusztá vágyálomnak tekinteni és kötni akarta a magyar tradícióhoz, szüksége volt a múltbeli eszmetörténeti párhuzamok föltételezésére is angolok és magyarok között. Észre kell vennünk a lényegi funk-

cionális különbséget Eötvös és a pár évtizeddel későbbi gondolkodók brit-magyar párhuzama között. Eötvösnél ez a gondolat főként *program*: a modern magyar állami intézményrendszer kiépítésének, amely a kiegyezéssel éppen csak elkezdődött, véleménye szerint az angol liberális fejlődés irányába lenne kívánatos tartania, amely irány lehetséges is. Később viszont; egy kiépült, és főleg: más módon kiépült intézményrendszer viszonyai között megfogalmazni ugyanezt a történelmi párhuzamot már üres retorikává válik.

Mill gondolatainak hatása nem állt meg a korabeli alkotó értelmiség, a politikusi és hivatalnoki elit kormányzati diskurzusának a szintjén. Az a hatás, amit a magyarországi, nem csupán magyar nyelvű közgondolkodásra tett, legalább két, pontosan körülhatárolható területen jól adatolható. Az első nyilvánvaló: a *Logika* fordítása, mint az MTA fordítói programjának más részei is, kifejezetten a magyar nyelvű egyetemi oktatás vélhető igényeit szolgálta ki úgy, hogy lehetőség szerint elé is ment ezeknek és orientálni igyekezett a diffúz módon jelentkező igényeket.

A másik, tizenkilencedik századi művelődésünk szerkezetváltására nézve karakterisztikus jelenség bizonyos Mill-szövegek oktatási segédletként való megjelenése a kor középiskolai oktatásának egyik speciális, ám fontos szegmensében. A jelenség értékeléséhez tisztában kell lennünk művelődéstörténetünk néhány korábbi jelenségével. Már a felvilágosodással elkezdődik nálunk az a reformkorban jelentőssé váló és a kiegyezés utáni oktatási reformokkal általánossá váló folyamat, amelynek során a statisztika politikai tudományként és tantárgyként jelenik meg a nemzeti ideológia megalapozásában a történetfilozófia kiegészítő-



jeként, ugyanakkor konkurensként is.<sup>16</sup> Részben ez a folyamat készítette elő a magyar kultúrában a talajt a pozitívizmus befogadására, beleértve Mill szövegeinek recepcióját. Az akkor „statisztikának” nevezett műveltségelemnek, tantárgynak a magyar művelődésbe való speciális beágyazottsága okán ilyen funkciót főként Mill közgazdasági szövegei, esetleg a *Logika* egyes tudományokra alkalmazott fejezetei és példái kaptak. Ebből a szempontból tudomásom szerint eddig kevéssé vizsgálták a korabeli magyar tananyagstruktúrát. Az eddig feltárt anyag alapján biztonsággal csak azt jelenthetjük ki, hogy a felső-magyarországi evangélikus kollégiumok felsőbb osztályaiban, az említett értelemben vett „statisztika” tantárgy oktatásában Mill említett szövegeinek az olvasása, elemzése fontos szerepet töltött be a dualizmus korának végéig.<sup>17</sup>

## **A korai magyar Mill-kritika típusai és sajátosságai**

A brit gondolkodó szövegeinek egymás után megjelenő fordításaival és ezek iskolai alkalmazásával párhuzamosan kezdettől fogva jelentős kritikai tevékenység bontakozott ki, amely részint a fordításokat, részint Mill újabb angol munkáit, régebbi munkáinak új kiadásait érintette, illetve valamilyen politikafilozófiai kérdés kapcsán komolyab-

---

16 Az összefüggést Mészáros András fejti ki, lásd: Mészáros András: Magda Pál (1770–1841), in: Fórum Társadalomtudományi Szemle, Galánta, 2. évf. 2000/3, 81–89. o.

17 Itt mondok köszönetet Mészáros Andrásnak, aki a felvidéki evangélikus líceumok történetét filozófiatörténeti szempontból feltáró kutatásának erre az – akkor még – publikálatlan adatára felhívta a figyelmemet.

ban számot vetett az álláspontjával. Úgy tűnik, a hetvenes évekre Mill Magyarországon is olyan szaktekintéllyé vált, akinek az álláspontjával a vele egyet nem értőknek is illett számot vetni. E kritikai tevékenység terjedelmében és szellemében is több és más, mint az akkoriban kiterjedt és színvonalassá váló szemle műfajának Millre vonatkozó szelete. A bírálatokban és a méltatásokban sokszor kitapintható a recenzensnek Mill magyar olvasóközönségére vetett tekintete, amely azzal próbál számot vetni, hogy azok mit olvashatnak ki a szövegekből a magyar viszonyokra alkalmazva. Ez az irodalom úgy tekinthető, mint a magyar szellemi élet egy részének a kísérlete arra, hogy Millből kiindulva, de saját meggondolásai és szellemi hagyományai alapján hozzon létre új politikafilozófiai elméletet. A recepció főbb vonalai a következők: bírálják Mill egész gyakorlati filozófiáját; konkrét politikai elképzeléseiből a választójogi kérdésben egyszerre megmutatkozó elitizmusát és demokratizmusát; utolsó korszakának a szocializmushoz közeledő gondolatait; végül, áttételesen, haszonelvűségét. A cél az utolsó három esetben liberalizmusának „következetesebbé” tétele: A magyar bírálók a brit gondolkodó egyes tételeit következetlennek, másutt megfogalmazott liberális elveivel összeegyeztethetetlennek találták, és az együtt fenntarthatatlan nézetek közül a liberális alapvetést választották, létrehozni igyekezvén egy Millnél is következetesebb, ugyanakkor a magyar tradícióba is jobban beleillő elméleti alapra támaszkodó liberalizmust, amelyet – általános érvényének a fönntartása mellett – elsősorban az aktuális magyar politikafilozófiai problémák megoldására szántak. Az első típusú bírálat ugyanolyan típusú ellentmondásokat lát a szövegekben, de nem a liberális elméletet, hanem a módszertani, tudományelméleti alapvetést kívánja függetleníteni Mill gyakorlati filozófiá-

jának ingoványától. E bírálatok meggondolásai természetesen átkerülnek egyik szövegből a másikba, és nem találunk tisztán egyik vagy a másik álláspontra helyezkedő reflexiót. A következőkben mindegyik megközelítésre egy-egy jellemző példát adok.

A *Logika* magyar fordításának recenzense, valószínűleg maga a fordító, nem érinti a magyar fordítás és kiadás kvalitását, hanem a röviddel azelőtt elhunyt Mill egész életművét értékeli.<sup>18</sup> A brit-magyar gondolkodás párhuzamos szerkezetének az „egyezményes filozófia”<sup>19</sup> óta ismert tételére támaszkodva ajánlja a művet a hazai olvasóközönségnek, mint amelynek gondolkodásához – az angolé mellett – a leginkább illik Mill módszere.<sup>20</sup> Mill fő művét a *Logikában* látja, amelyet szerzője szándéka szerint ugyan azért hozott létre, hogy megalapozza politikafilozófiáját, az esz-  
köz azonban ezúttal jobban sikerült, mint a cél. A recenzens feloldhatatlan ellentétet lát Mill (utilitarizmusából kö-

---

18 Sz. B.: A deductiv és inductiv logika rendszere, mint a megismerés elveinek és a tudományos kutatás módszerének előadása, in: *Budapesti Szemle*, Budapest, 3. folyam 8. kötet, 1875/16, 428–437. o.

19 Hetényi János és Szontagh Gusztáv nemzeti filozófia kidolgozását ígérő reformkori irányzata a német spekulációval szemben a brit hagyománnyal, főként a skót *common sence*-filozófiával állítja párhuzamba a magyar gondolkodást. Elméletük alapján eltér Eötvös említett, kifejezetten a politikai és közjogi eszmékre vonatkozó angol-magyar párhuzamától, de a két gondolat hatása a közgondolkodásban keveredik. (Az egyezményesekről bővebben lásd e kötetben *Szontagh Gusztáv „magyar filozófiája”* című írásomat.)

20 „Talán nincs nép, melynek gondolkodási menetével a magyaré több érintkezési pontot mutatna föl, mint az angol. Története legáltalább erről tanúskodik s a nép története szellemének külsőülése” Sz. B. i. m. 437. o.

vetkező) szociális gondolatai és az individuális szabadságot elvvé tevő liberalizmusa között.<sup>21</sup> A látens konklúzió, egyben az életmű filozófiatörténeti értékelése: Mill munkáiból egyedül a *Logika* maradandó érték, a többi csupán sikertelen, idejétmúlt próbálkozás. Ezt a vélekedést kevesen osztották, bár egyetemi körökben később is találkozhatunk hasonlóakkal.<sup>22</sup>

A sokak által Mill politikafilozófiai fő művének tartott,<sup>23</sup> magyarul *A képviselői kormány* címmel megjelent

- 
- 21 „Mill még ilyen logikai előtanulmányok után sem bírt teljesen szilárd államtani alapokat készíteni maga alá s a socializmus postulatumainak jogosultsága, meg az individualizmus természetszerinti önossége mindvégig oly két szírtfok maradt számára, a melyek közt államtudományi meggyőződése soha teljesen biztos állást foglalni képes nem vala” Uo., 430. o.
- 22 Alexander Bernát filozófiatörténeti előadásaiban például csak Comte összefüggésében, pozitivistaként említi Millt, egyetlen bekezdés erejéig. Alexander előadásai jól mutatják (nemcsak) a magyar filozófiai gondolkodás Millel kapcsolatos beállítódásának a megváltozását, ezért érdemes itt hosszabban idézni szavait: „Az angoloknál Comte-al egyidőben, ugyanolyan pozitív irányban alkotott egy kiváló angol gondolkodó: John Stuart Mill, egy összefüggő világfelfogást. Egy másik ma is élő philosophus jelentőségben messze meghaladta Stuart Millt: Herbert Spencer, az angol gondolkodás legkiválóbb képviselője ki főképen a fejlődés gondolatát értékesíti az egész philosophiai felfogás számára. Rendszerének jellemző jelzője: az evolutionisticus elnevezés. Ez a 19-dik század utolsó szava. A század elején a németek vitték a vezérséget, de a század végén az angol Herbert Spencer vette azt át.” Az újkori philosophia története. II. rész, Dr. Alexander Bernát egyetemi tanár előadásai után jegyzi: Steiner Izidor bölcsészhallgató, Kun S. könyvkereskedő, Budapest, 1903, 99
- 23 Egy közismert politikafilozófiai kézikönyv Mill-fejezete is ezt tartja a fő műnek. Lásd: Henry M. Magid: John Stuart Mill, in: Leo Strauss–Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994, 2. kötet, 387–411. o.

könyvet a magyar kritika főként a szövetségi állam és a demokrácia kérdéseinek elnagyolt, következtetlen és fogalmilag homályos tárgyalása miatt bírálja, és ezekből eredezteti néhány helytelennek vélt javaslatát, főként az arányos választási rendszer eredetileg Hare-től származó tervezetét.<sup>24</sup> A választójogi koncepciók ettől függetlenül is fontos tárgyai voltak a magyar politikaelméletnek. Alaposságával és elméleti igényével emelkedik ki a diskurzusból Schiller Zsigmond átgondolt, rengeteg adatot, a különböző megvalósult és meg nem valósult választójogi reformcsomagokat a magyar viszonyokra való esetleges vonatkozásukban szemlélő tanulmánya.<sup>25</sup> Schiller a példás szorgalommal összegyűjtött tervezetek közül Hare-nek a Mill által interpretált elgondolását, tulajdonképpen annak Mill-féle argumentációját tekinti csak igazán komolyan vehető vélekedésnek. Néhány ma is érdekes megállapítást tesz a tervezet gyakorlati megvalósításának visszásságairól; így arról, hogy a szándék ellenére az országos szavazás minden nagyobb államban felértékeli a helyi, választókerületük ügyeit ismerő, felkészült jelöltekkel szemben a „híres embereket”, vagy arról, hogy a tervezet értelmiségi előíté-

---

24 Az első reflexió, amely a mű kritikus ismertetése mellett igyekszik azt elhelyezni az életműben és a korabeli európai diskurzusban is: Kautz Gyula: A képviselői állam az újabb politikai elméletek szerint, in: *Budapesti Szemle*, Budapest, új folyam, 7. kötet, 1867/3–4, 382–401. o.

25 Schiller Zsigmond: A kisebbségek képviselete, in: *Budapesti Szemle*, Budapest, 3. kötet, 1873/5, 126–157. o. Schiller ebben az írásában kisebbségen kizárólag a szavazópolgárok egyik, politikai nézetei által meghatározott, a választásokon kisebbségben maradt részét érti. Az általa tárgyalt kérdésnek semmi köze sincsen a mai értelemben vett nemzetiségi, vallási, szociális helyzetbeli vagy egyéb kisebbségek dologához.

lettel elvszerűnek, ideológiák mentén megfogalmazódónak gondolja a választók politikai opcióit, bár azok ennél sokkal tarkábbak. (Példája, hogy a közjogi kérdés köré szerveződő magyar politikai paletta mindkét oldalán vannak klerikálisok és antiklerikálisok, a választók ezért nem tudnának meggyőződésük szerint úgy szavazni egy klerikális vagy antiklerikális listára, hogy nem ismerik a rajta szereplők közjogi álláspontját.) Schiller a gyakorlati érveken túl elméleti megfontolásokat is szembeállít az arányos képviselő-eszméjével. Miután minden tervezetet közös nevezőre hozott azzal, hogy technikailag tulajdonképpen a listás szavazás valamilyen formájáról van szó, teljes megvalósulásuk pedig valójában plebiszcitáriánus rendszer lenne a lehető legtöbb, ideális esetben az összes eszmének a parlamenti megjelenítése révén. Ez utóbbival szemben két komoly érvet hoz föl. Az első a politikai eszmék történetisége: az élővilág mintájára az eszméknek is van evolúciója, a könyvtárban ugyanúgy találkozhatunk halott eszmék kövületeivel, mint a természetben mamutcsontokkal. Ebből azonban nem következik, hogy a halódó eszmék mester-séges életben tartására, vagy a már elpusztultak feltámasztására kellene törekedni, csak azért, hogy a politikafilozófiai lexikon minden extrém címszava képviseltetve legyen a parlamentben. A második, lényegesebb érv magának a kisebbségi, illetve arányos képviselő követelésének a mélyén rejlő politika- és demokrácia-képnek a megkérdőjelezése.<sup>26</sup> Schiller újszerű párhuzamot von a csak mások szabadsága

---

26 „azt fogom kutatni, mennyire fér meg a kisebbségek képviselője az állami szabadsággal, s a képviselői parlamentarizmussal” Uo., 143. o.

által korlátozott szabadság liberális eszméje<sup>27</sup> és a politikai eszméknek a parlamentbe való szelektált bejuttatása között.<sup>28</sup> Fejtegetéseiből kitűnik, hogy Millnél nagyobb értéket tulajdonít a politikai stabilitás, kormányozhatóság szempontjának, aminek feltétele, hogy egyik vagy másik politikai opció határozott parlamenti többséget kapjon; ezt pedig veszélyeztetve látja az arányos képviseletre vonatkozó törekvésektől. Az egyén szellemi önkorlátozására vonatkozó, ma már más áthallásokkal terhes tétele valójában annak belátásaként értelmezhető, hogy a parlament nem csupán mechanikus tükrözője a társadalomban mintegy spontán módon születő politikai eszméknek, hanem a maga erőterével, a politikai döntési alternatívák tisztázásával alakítja is azokat. Ebből a szempontból fontos, hogy esély legyen belátható számú, körülhatárolt érvrendszerű, jelentős társadalmi háttérű eszmét valló csoportosulásból álló parlamentre. Ezek a politikai eszmék nem pusztán választópolgári csoportok összegzett vélekedéseit tükrözik, hanem segítik is e vélekedések összefüggő rendszerre alakulását. A választók tehát, ha részt akarnak venni a politikai életben, kénytelenek vélekedéseiket hasonló vélekedésű polgártársaik, a többi választó és az általuk választott képviselő vélekedéseihez, eszméihez, szóhasználatához, stílusához igazítani. Individualitásuk e korlátozása, mivel kölcsö-

---

27 „az egyes embernek az erő kifejtése a természetes szabadság körét meg kell szorítania, és meg kell elégednie az állami szabadsággal, azaz a mások szabadsága által korlátozott szabadsággal” Uo., 147. o.

28 „A műveltség teremtette közügyben [*res publicában*, vagyis köz-társaságban, államban] a szabadság éppen ezen [természeti állapotbeli] individualizmusnak ésszerű megszorításából virágzik föl” Uo.

nös és mivel szükséges a civilizált politikai élethez, nem lesz sérelmes a politikai szabadságra nézve, sőt, egyenesen feltétele annak. Ezen a ponton Schiller, mint sokan előtte és utána Magyarországon, fölemlíti az egyéni szabadság Mill-féle megszorításait, amelyeket egyébként *ad hoc* jellegűeknek tart a maga elvi alapú elgondolásával szemben.<sup>29</sup> Végezetül megállapítja, hogy a többség zsarnokságával szembeni védekezés igénye, amely életre hívta az arányos és kisebbségi képviselőre vonatkozó tervezeteket, önmagában jogos és fontos is, azonban az ajánlott megoldás nem javítana a képviselői parlamentarizmus anomáliáin, viszont ellentétes annak alapelveivel. Az igazi megoldás az általános választójog felé haladó fokozatos reform, amely nagy figyelmet fordít a választások tisztaságának biztosítására, és részint ennek révén, részint a közoktatás kiterjesztésének eszközével politikai morálra neveli a választópolgárt.

Schiller meggondolásai nem idegenek a Mill más műveiben kifejtett eszméktől. Annak hangsúlyozása például, hogy a képviselő nem köteles a választópolgárok aktuális vélekedéseit képviselni, része a brit szerző elméletének is, így a *Logikában* a mindennapi kifejezések okozta tévedések egyik példaként szerepel, hogy sokan azt gondolják, képviselőjüknek *vélekedéseik* képviselője a dolga. Az általános szavazati jog felé való haladásnak egyfajta óvatos formája nem idegen Milltől sem; választójogi reformjavaslatainak elitizmusa pedig éppen azt célozza, hogy a szellemi elittel együtt általánosabb, a helyi partikuláris érdekeken túlmutató politikai eszmék jelenjenek meg a parlamentben. Azt

---

29 „Még Stuart Mill is, az individualizmusnak legbuzgóbb harczosa, megvallotta, bizony a társadalomnak van joga némely pontokban szárnyát szegnie az egyéni törekvéseknek” uo.



mondhatjuk, hogy az ismertetett magyar reflexió Mill politikafilozófiai és választójogi gondolataira épül, azonban következetesebbé akarja tenni azokat, ennek érdekében pedig sajátos módon egyszerre két irányból bírálja az elgondolást: egyrészt a képzetebbek többes szavazatának igényében megnyilvánuló értelmiségi elitista elfogultságait, másrészt a logikájuk szerint plebiszitáriánus tendenciákat utasítja el a képviseleti parlamentarizmus republikánus és a csak mások által korlátozott szabadság liberális értéke alapján. A szerző közben folyamatosan utal a magyar viszonyokra, az egyes elgondolásoknak az akkori magyar parlamenti struktúrára gyakorolt vélhető hatására.

A túlzottnak érzett individualizmusában, ugyanakkor szocialista szimpátiáiban kiigazított, „következetesebbé tett” Mill iránti igény végighúzódik a század egész magyar recepciótörténetén, azonban sokkal jellemzőbb szociális tervezeteinek bírálata a klasszikus liberalizmus álláspontjáról. Ennek egyik jellemző példája Arany László kritikai ismertetése Millnek az angol földkérdésre vonatkozó megoldási javaslatáról.<sup>30</sup> Mill megszüntetné a szabad birtokforgalmat gátló, Angliában még fennálló törvényeket, majd megadóztatná a földet, mint természetes monopóliumot, végül államosított földek irányított bérbeadásával földhöz juttatná a népet, a természeti értékeket, műemlékeket, különböző gyűjteményeket pedig állami kezelésbe venné. A recensens hajlandó elfogadni bizonyos monopóliumellenes intézkedéseket a nagybirtok ellen, így a közép-

---

30 Arany László: A föld-osztó párt Angliában, in: *Budapesti Szemle*, Budapest, 3. folyam, 1. kötet, 1873/1, 152–166. o. Az írás, mely egy 1871-es angol politikai brosúra ismertetése, jelzi, hogy Magyarországon Millnek partikulárisabb megnyilatkozásaira is felfigyeltek.

kori eredetű elsőszülöttségi jog eltörlését és a nagybirtokosok földmonopóliumán alapuló gabonaértékesítési megállapodásoknak akár import útján való megakadályozását is. (Utóbbi nem sokkal előbb volt aktuális politikai kérdés Angliában.) Következetes liberális közgazdaként azonban óva int a további állami beavatkozás veszélyeitől. Az állami beavatkozás, mondja, megingatja a magántulajdon biztonságát, a földbérleti díj és a földárak állami manipulálása menekülésre készíti a tőkét, az állami birtokkezelés pedig szükségképpen bürokratikus, kevésbé hatékony lesz és kiszorolja a földet, mint azt az állami termőföld-kezelés egyetlen korabeli példáján, az elvileg a szultán kezén lévő kis-ázsiai török mezőgazdaság helyzetén látni lehet. A muzeális és műkincs-gyűjtemények államosítása visszariasztja az embereket hasonló gyűjtemények alapításától, pedig az angolok híresek jó gyűjteményszervező készségükről. A bírálóat végszavaként Arany éppen a Mill-féle liberalizmus szellemében mondja ki, hogy „amit Mill mond, egyenes út a falanszterbe”.

### **Mill-recepció és kritika a magyar politikai gondolkodásban**

Az elméletileg legigényesebb megközelítés, amelyre a haszonelvűség-esszé iránti magyarországi érdektelenség kapcsán már utaltam, abban a törekvésben nyilvánul meg, hogy elválasszák Millben az utilitaristát és a liberálist, majd utilitarizmusát elvetve liberalizmusának más, a közép-európai hagyományoknak jobban megfelelő elméleti alapot keressenek, amelyet a kanti etikában és antropológiában találnak meg. E program első fele nem fogalmazódik meg tudatosan képviselőiben: a magyar elemzők úgy vé-

lik, csupán a társadalom pillanatnyi helyzetének tett indokolatlan engedményektől, az „angol furcsaságoktól” szabaddítják meg Mill liberális elméletét, és nem figyelnek föl arra, hogy a nekik elfogadhatatlan kitételek jó része egy az övékétől eltérő morálfilozófiai alapvetés, az utilitarizmus következménye. Jóval világosabban látják viszont, hogy saját kritikájuk, elméleti kiindulópontjuk alapja a kanti etika és antropológia.

Ahhoz azonban, hogy jelentőségének megfelelően tudjuk értékelni a kantianizmus és utilitarizmus ütközését a magyar Mill-recepció kapcsán, vázlatosan utalnunk kell a század nyugat-európai és magyar eszmetörténetének néhány ezzel kapcsolatos sajátosságára.

### **A kantianus-utilitáriánus ellentét eszmetörténeti körülményei**

Első pillantásra kézenfekvőnek tűnne a napjaink teoretikus etikai diskurzusában gyakran felmerülő utilitarizmus *versus* kantianizmus vita visszavetítése a XIX. századra: mindkét említett irányzat a XVIII. század utolsó évtizedeiben születik meg és a XIX. század első évtizedeiben már közhírtté válik az európai filozófiai életben. A felületes olvasónak a huszadik századi diskurzusból visszatekintve ráadásul úgy tűnhet, hogy Mill maga is Kanttal szemben határozza meg pozícióját. *Haszonelvesség* című tanulmányában írja:

Tovább is mehetnék, s azt mondhatnám, hogy az összes olyan *a priori* moralista számára, aki egyáltalán szükségesnek tartja az érvelést, elkerülhetetlenek a haszonelvű érvek. Jelenleg nem az a célom, hogy ezeket a gondolkodókat bíráljam, de a szemléletesség kedvéért kénytelen vagyok egyik legkiválóbb képviselőjüknek egy módszeresen kidolgozott értekezésére, Kantnak

*Az erkölcsök metafizikája* című művére utalni. E rendkívüli ember, akinek rendszere hosszú ideig a filozófiai gondolkodás történetének mérföldköve lesz, a szóban forgó értekezésben egy egyetemes alapelvet fektet le az erkölcsi kötelesség forrásaként és alapjaként. A következőt: „Cselekedj úgy, hogy cselekvésed szabályát minden racionális lény elfogadhassa törvényként.” De amikor ebből az előírásból elkezdi levezetni a tényleges erkölcsi kötelességeket, szinte groteszk módon elmulasztja kimutatni, hogy származnék-e valamiféle ellentmondás, valamilyen logikai képtelenség (a fizikaiakról nem szólva) abból, ha az összes racionális lény a legkirívóbban erkölcstelen viselkedési szabályokat tenné magáévá. Csak annyit mutat ki, hogy ezek egyetemes elfogadása olyan *következményekkel* járna, amelyeknek senki sem tenné ki magát<sup>31</sup>

Azt azonban, hogy saját etikai felfogásának a Kanté lenne az igazi, méltó ellenfele, talán egyedül az a Mill láthatta tisztán korának angol szellemi életében, aki egyébként is gyakran megróttta honfitársait amiatt, hogy nem ismerik eléggé a korabeli kontinentális szellemi áramlatokat.<sup>32</sup> Mill századában ugyanis e két ellentétes etikai irányzat ütközése, vitája művelődéstörténeti okokból jobbra csak áttételesen, a kortársak számára nem nyilvánvaló módon valósulhatott meg, és ha külön-külön vizsgáljuk a két irányzat európai recepcióját, nem is csodálkozhatunk ezen.

---

31 Lásd a 12. jegyzetben hivatkozott kötet 234–235. o.

32 Mill néhány esszéjében olyan szóhasználatra ragadta magát az angol elméleti gondolkodásnak a kontinensről való szeparáltságával és visszamaradottságával kapcsolatban, amelyek szinte már a magyar elmaradottságot kritizáló korabeli hazai szerzők attitűdjét idézik. Mill szavai természetesen csupán a teoretikus kultúrára vonatkoznak, elsősorban a kontinentális pozitívizmusra. Más kontinentális kulturális jelenségeknek, például a német szépirodalomnak, volt angol recepciójuk, mint erről Mill más helyeken ír is.

Brit részről Thomas Hill Green híres jelszava – „tegyétek félre Bacont és Locke-ot, vegyétek elő helyettük Kantot és Hegelt” – csak Mill halála után hangzik majd föl, a német romantika korábbi angol divatja pedig ekkor még nem hozza magával a német filozófia, ezen belül a kanti etika komolyabb recepcióját. Abban a szellemi közegben, amelyben Mill nevelkedett, és amelyben fölvetődött problémákat saját műveiben meg kívánta oldani, rendre mások voltak az etikai és politikafilozófiai elméletek vitáinak a frontvonalai. Jellemző, hogy két fontos, elvileg kizáró irányzat is ugyanabból a körből származik. Joseph Priestley (1733–1804), a szerződéselméletet mellőző utilitarizmus atyja, akinek alapelvét később Bentham átveszi és szigorúbb teoretikus igénnyel kidolgozza, valamint Richard Price (1723–1791), a szerződéselméletet radikalizáló és demokratizáló emberjogi gondolkodás megalapozója ugyanabban a hivatalos intézményrendszer melletti párhuzamos kultúrát jelentő unitárius akadémiai hálózatban működtek, amelyek szellemi produktumait éppen a tizenkilencedik század első évtizedeiben, Mill indulásakor integrálja sikeresen a hivatalos brit szellemi élet. (Összefüggésben az unitarizmust tiltó törvények több lépcsőben történő visszavonásával a XIX. század első évtizedeiben.) Mindemellett az utilitarizmusnak – Priestley szándékával ellentétben – nem lesz Angliában eleve meghatározott politikai töltete: Burke például, mint a „történeti utilitarizmus” képviselője, általában a korabeli, szintén utilitarista radikális reformerekkel szemben fogalmazza meg álláspontját, és úgy tűnik, magának Benthamnak a politikai fordulata sem jár együtt utilitariánus elveinek újragondolásával. Abban a módban sem találhatunk különösebb kantiánus elemeket, amellyel a kontinens gondolkodói szembesülnek a XIX. században és különösen a század első felében még sajátosan angol ta-

lálmánynak számító utilitarizmussal. Ennek az ütközésnek az első fontosabb mozzanata Benjamin Constant Bentham-bírálata. *Függelék a politikai alapelvekhez* című, 1816-os munkájának egyéni jogokról szóló fejezetében Constant úgy érvel, hogy a hasznosság és a közérdek fogalma ugyanolyan ködös, mint a Bentham által bírált egyéni jogoké, ráadásul viszonylagos és mindig újradefiniálásra hív fel, így az, aki a hasznosságra bízta magát, nem lehet biztonságban.<sup>33</sup> Példája szerint a „Nem lenne hasznos, hogy felkössenek” kijelentés jóval kevésbé alkalmas az érintett megnyugtására, mint annak a deklarálása: „Jogod van hozzá, hogy ne kössenek föl”. (Az első esetben könnyen elképzelhető a körülmények olyan megváltozása, amelyben mégis csak hasznossá válik az illető felkötése.) Látszik, hogy Constant alapállásával könnyen egyetérthetne egy kantiánus is, ugyanakkor a francia gondolkodó más írásaiból tudjuk, hogy igen messze állt tőle a königsbergi filozófus eszmerendszere is.<sup>34</sup> Az utilitarizmus tehát a XIX. században részint a francia felvilágosodás emberjogi fundamentalizmusával áll szemben, részint más irányzatokkal, illetve gyakori, hogy jelentős nézetkülönbségek az utilitarizmus különböző válfajaiban öltenek testet. Kantot néha mellesleg idézik e vitákban, de szinte sohasem fordul elő, hogy a kanti és az utilitariánus elmélet elkötelezett hívei-

---

33 Benjamin Constant: Politikai alapelvek, in: Uő.: *A régiek és a modernek szabadsága*, Atlantisz, Budapest, 1997, 197–208. o. Jancsó Júlia fordítása.

34 Contant Bentham-kritikájának bővebb elemzését lásd: Ludassy Mária: Emberi jogi fundamentalizmus versus utilitarizmus. Benjamin Constant Bentham-bírálata, avagy kísérlet a liberalizmus nem haszonelvű megalapozására, in: *Holmi*, Budapest, 6. évf. 1994/11, 1621–1625. o.

nek a vitája álljon a diskurzus középpontjában. Ezzel szemben a XX. században a kantianizmussal összekapcsolt kontraktualizmus válik az utilitarizmus egyik legfőbb elméleti ellenlábásává.

Mill – egyetlen, a *Haszonelvűség* idézett, feltűnő helyen olvasható Kant-hivatkozása ellenére – általában nem a kantianus etikával szemben határozza meg saját pozícióját. Fő vitapartnerei életében elsősorban az angol intuicionisták voltak, főként William Whewell. Őrá céloz a szabadságról szóló esszéjének az elején is:

Az emberek hozzászoktak, hogy azt higgyék – s néhány, filozófusi becsvágytól fűtött személy meg is erősítette e hiedelmüket –, hogy az ilyen jellegű kérdésekben érzéseik megbízhatóbbak értelmükénél, s így azt szükségtelen igénybe venniük<sup>35</sup>

Az intuicionizmuson kívül elhatárolja magát a francia típusú emberjogi fundamentalizmustól, átvéve a korábbi angol konzervatívok és mérsékelt utilitariánusok ezzel kapcsolatos beállítódását:

Célszerű itt kijelentenem, hogy érvelésem erősítésére nem kamatoztathatom azokat az előnyöket, amelyek a hasznosságtól független elvont jog eszméjéből eredhetnének<sup>36</sup>

Világos a pozíciója a szerződéselméleti gondolkodással kapcsolatban is:

Bár a társadalom nem szerződésen alapul, s akik feltalálnak valamilyen szerződést annak érdekében, hogy levezessék belőle a társadalmi kötelezettségeket, rossz úton járnak<sup>37</sup>

---

35 John Stuart Mill: A szabadságról, Bukarest, Kriterion, 1983. 48. o. Pap Mária fordítása.

36 Uo., 56. o.

37 Uo., 164. o.

Láthatjuk tehát, hogy Mill tisztán és világosan meghatározza pozícióját a kor diskurzusában, ezen belül viszont általában nem érzi szükségét a Kanthoz való viszony tisztázásának.

Műveinek és gondolatainak magyar recepció-történetében a fentiek fényében az lesz a sajátságos, hogy Millnek ezekre a világosan megfogalmazott opcióira gyakorlatilag senki sem reagál, a Mill elméleti alapállásából következő gyakorlati választásokra viszont igen, mégpedig az övétől és általában a brit gondolkodástól eltérő alapállásból.

Az utilitarizmus és kantianizmus vitájának magyar előzményeit taglalván a nyugat-európaiaktól és különösen a brittől némileg eltérő kép bontakozik ki előttünk. A magyar politikai gondolkodásban, amennyiben feltételezhetünk valamelyes teoretikus előföltevést, ez – a magyar közjogi hagyományból következően is – mindig többé-kevésbé szerződéselvűként volt leírható, amely a felvilágosodás néhány gondolkodójánál, így Bessenyei és Martinovics írásai-ban öltött helyenként elméletibb formát. Emellett figyelembe kell vennünk a szűkebb értelemben vett – főként protestáns – szakfilozófiai életben a magyar Kant-hagyomány erejét és folyamatosságát, amely a königsbergi gondolkodó utolsó éveitől kezdődik és kitart a neokantianizmus magyarországi jelentkezéséig, majd dominanciájáig, a jogbölcseletben egészen a XX. század negyvenes éveig. A magyar Kant-recepció súlypontja már korán áthelyeződött az ismeretkritikáról az antropológiára és az etikára, ezeken keresztül pedig a politikafilozófiai eszmékre. A magyar jakobinusokhoz és Kazinczy köréhez való kapcsolódása következtében elválaszthatatlan a magyar politikafilozófiai gondolkodás modernizációjától és a nyelvújítástól, így a nemzeti művelődési tradíció fontos, megkerülhetetlen részévé vált. A tiltások utáni helyzet inkább a kü-



lönböző tudományokba beépült kanti gondolatok továbbélésének kedvezett, mint a rendszer explicit kifejtésének.<sup>38</sup> Fontos volt ebből a szempontból az elméleti pedagógiai irodalom szerepe, hiszen ennek bevezetéseként antropológiai alapvetést kellett adni, amelynek megfogalmazásában igen erős és folyamatos volt Kant hatása, a kiegyezés utáni iskolareformok légkörében pedig ez az irodalom a pedagógiai szakemberek körénél lényegesen nagyobb olvasóközönséget ért el. Ezek a körülmények tovább erősítették a recepció etikai és antropológiai túlsúlyát. Kant etikájának és antropológiájának jelenléte, alkotó felhasználása folyamatosnak tekinthető Magyarországon Kant kortársaitól kezdve egészen a neokantianizmus révén Európában elterjedt újabb Kant-olvasatokig. Az alkotó jellegre, a folyamatosságra és az etikai irányultságra jó példa Vandrák András, a reformnemzedék jelentős részének filozófiatanára az eperjesi kollégiumban, akinek hosszú pályája átíveli a közvetlenül Kant utáni nemzedéktől szinte a neokantiánusokig tartó évtizedeket. Sokak szerint Vandrák néhány gondolatával elébe is megy a neokantianizmusnak.<sup>39</sup> A pedagógia elméleti irodalmának a feldolgo-

---

38 A kanti filozófia oktatását a katolikus iskolákban 1795-ben tiltja be a Helytartótanács, majd hasonló határozatokat hoznak a magyarországi protestáns egyházkerületek is. Erdélyre a tiltás nem terjed ki. Az együttes világi és vatikáni tiltás ellenére nálunk a katolikus szerzők körében is kiterjedt volt a Kant iránti érdeklődés.

39 Mészáros András monográfiájában egyenesen Windelbandot megelőlegező axiológiát olvas ki az eperjesi gondolkodó szövegeiből. Lásd: Mészáros András: Vandrák András filozófiai rendszere, Madách, Bratislava, 1980, 39. o. Mészáros újabb publikációiban már óvatosabban fogalmaz, és Vandrák szerepét már inkább abban látja, hogy kantianizmusának jellegével tanítványainak nemzedékét fogékonyra tette a neokantianizmus recepciójára.

zása szempontunkból még nem történt meg kellő mélységben és részletességgel, a rendelkezésre álló részeredményekből azonban arra lehet következtetni, hogy folyamatosan nagy hatása volt a kanti eredetű antropológiának és ez a hatás a szerzőkben tudatos volt.<sup>40</sup> A szóban forgó időszakban tehát a XIX. század egymást váltó filozófiai divatai és az Arany Lászlótól följegyzett nemzedéki kultusz-olvasmányok mellett számolni kell a kanti etika és antropológia eleven hatásával is. Némi túlzással úgy fogalmazhatunk, hogy ez a fajta kantianizmus jelenti a magyar elméleti gondolkodás modernitásbeli hagyományát.<sup>41</sup> Ezért nem meglepő, hogy a XIX. század második felében a Kant-étól annyira elütő utilitáriánus etika egy önmagában elfogadott politikai elmélet háttérében is értetlenséget keltett, még ha ez a diskurzus középpontjában lévő szövegekben nem jelent is meg explicit módon. Nagy vonalakban azt le-

---

40 Szép példája e folyamatosságnak és tudatosságnak Schneller István munkássága. A Kant pedagógiai nézeteiről is publikáló, saját pedagógia-elméletét kanti alapokra helyező szerzőnek módjában állt használni nagyapja egyetemi jegyzeteit, aki Königsbergben hallgatta Kant előadásait. Lásd: Pukánszky Béla: A háromlépcsős etikai fejlődés menete Schneller István morálpedagógiai rendszerében, in Czirják József, et al. (szerk.): *Az értékek akarása / Der Wille zu den Werten*, Kaposvári Egyetem, Kaposvár, 2000, 386–407. o. Pukánszky Béla neveléstörténeti kutatásai szerint a XIX. század elméleti pedagógiai irodalmának emberképe jelentős részben a kanti antropológiára épült.

41 Mészáros András filozófiatörténeti összefoglaló munkájának végén így fogalmaz: „[a] hagyomány [...] a 18. század végétől folyamatosan jelenlevő kantianus filozófiát jelentette, amely nagyon mélyen beépült nemcsak az iskolai oktatásba, hanem azon keresztül a közgondolkodásba is” Mészáros András: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig*, Kalligram, Pozsony, 2000, 202. o.

het mondani, hogy a magyar teoretikus hagyományt szempontunkból a reformkorban a politikaelméletben egyfajta sajátos szerződéselvűség, a szakfilozófiában pedig a kanti etika határozta meg. E mellett, újdonságként jelentkezett Bentham akkoriban széles körben ismert és elismert elmélete. A „legnagyobb szám legnagyobb boldogsága” egy időre a korabeli politikai gondolkodás közmegegyezésének tűnt, különböző hangsúlyokkal ugyanúgy vállalta Kosuth, mint Széchenyi vagy Deák, sőt, a korabeli konzervatív publicisták is. Kölcsény a Történelmi Arcképcsarnok számára egyenesen Bentham műveinek kétkötetes válogatására könyökölve ült modellt.<sup>42</sup> Az utilitarizmus azonban hiába hatol be reformkori magyar politikaelméletbe, sőt, a napi publicisztikába, ebben az időben sem válik problémává a katedrafilozófia számára. Az utilitarizmusnak a század második felében még kevésbé van jelentős magyar teoretikus teljesítménye, bár a közgondolkodásban továbbra is erősek a pozíciói. Megfigyelhető azonban egy viszonylag gyorsan végbemenő változás: míg a reformkor és a forradalom idején utilitáriánus érvelésmódot elsősorban a liberálisok és a radikálisok használtak a konzervatívokkal

---

42 Az elterjedt másolatokon már nem látszik a szerző neve, Erdélyi János azonban kevéssel későbbi szemtanúként megemlíti az adatot Bacon-esszéjében. Jellemző a kor eszmetörténeti változásaira, hogy pár évtizeddel a reformkor után Erdélyi számára Kölcsény és Bentham összekapcsolása már megmagyarázandó furcsaságként tűnik föl. Erdélyi szavai: „nem fogna meglepni, ha olvasóim között álmélkodva kérdezné valaki: mit jelent Kölcsénynek múzeumi arcképén Bentham könyve, melyre a legideálisabb magyar költő mint kedves tanulmányára könyökölve festetik” Erdélyi János: *Verulami Baco*, in: *Uő: Filozófiai és esztétikai írások*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona, a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona és Horkay László, 306. o.

szemben, a dualizmus idején egyfajta sajátos, magát teoretikusan soha meg nem fogalmazó utilitarizmus konzervatív érveléssé válik a szabadelvűek vélt emberjogi fundamentalizmusával – „doktrinértségével” – szemben. Az utilitarizmus ekkor sem számít általában a szakfilozófiában tárgyalható etikai álláspontnak, a már idézett kantiánus Vándrák Andrásnak a szakfilozófia intézményrendszerén belül megfogalmazott Bentham-bírálata egészen a század végéig kivételnek tekinthető.<sup>43</sup>

### **Mill hatása a magyar politikafilozófiában: Kállay és Asbóth**

Főntebb már említettem, hogy a liberalizmus utilitariánus alapvetésének felváltása a kanti etikára a magyar Mill-recepció legigényesebb vonulata.<sup>44</sup> Azok a szerzők vállalkozhattak erre, akiket – amellet, hogy Mill életük meghatározó szakaszában erősen hatott rájuk – önálló politikafilozófiai gondolkodóként is számon tart a magyar eszmetörténet. Itt csak a két legfontosabb szerzővel, Kállay Bénivel és Asbóth Jánossal van terünk foglalkozni. Kettejük pályá-

---

43 „[Bentham] reá jó a hasznosságra, mely magában csak eszköz, vagy alárendelt cél, mely feltesz magasabb célokat, mikről azonban B. semmit sem tud, vagy tudni nem akar” idézi Mészáros András 39. jegyzetben i. m. 123. o.

44 Mint már főntebb utaltam rá, e program ilyen tiszta formulázása a filozófiatörténész utólagos rekonstrukciója, amely nem lehet független a Mill utilitarizmusa és liberalizmusa közötti konfliktust látó mai értelmezésektől és az utilitarista és deontologista etikák vitájától. Hiba lenne közel másfél évszázados szövegekbe mai vitáinkat beleolvasni, fontos azonban azt is meglátni, ha a régi szövegek problematikája hasonló a maiakéhoz.

ja, gondolkodásának útja sok tekintetben hatott egymásra, az egyikük által felvetett ötletet sokszor később a másikuk dolgozta ki, majd ebben a formában kölcsönzi vissza ismét az, aki első változatban fölvetette. Mindkét szerzőt liberális indíttatású, később konzervatívvá váló politikusként és politikafilozófiai szerzőként tartja számon a magyar eszmétörténet, azonban e jelzők mind a gyakorlati politikában, mind a téóriában egészen mást jelentenek az egyiknél és a másikinál.

Kállay Béni huszonhat évesen, Mill *A szabadságról* című munkájának fordításával és fordítói előszóként megjelent jelentős esszéjével vált ismertté. Ezt a fordítást küldi majd el Eötvös az Akadémia nevében saját főműve német kiadása mellett Millnek, amikor a brit gondolkodót magyar akadémiai taggá választják. Kállay a fordításhoz írott bevezető tanulmányában<sup>45</sup> Eötvös szellemében vázol föl párhuzamot Anglia, Németalföld és Magyarország, mint a kontinentális abszolutizmus következményeitől mentes országok között,<sup>46</sup> majd írása tekintélyes részében, szintén Eötvössel párhuzamban, a francia állameszme és az eleve adott eszményi célja felé folyamatosan haladó emberrel operáló antropológia ellen érvel a kontinentális, főként francia Mill-értelmezéssel való vita kapcsán.<sup>47</sup> A közvetlenül a Mill-szövegre való reflexiói a tág értelemben vett *kiskorúság* fogalma köré csoportosíthatók: túl merev határnak

---

45 Modern kiadását lásd: Kállay Béni: „*A szabadságról*” Előszó J. Stuart Mill művéhez, Holnap Kiadó, Budapest, 1993.

46 Kállayra Eötvös már korán felfigyel, és később is kapcsolatban maradnak.

47 Írása e lapjain tulajdonképpen a hegeli történelemfilozófiával szemben lép föl úgy, hogy Hegel nevét meg sem említi – ami a korban nem meglepő.

tekinti a jogi nagykorúság elnyerésének pillanatát, melynek egyik oldalán a teljes szabadság áll, pár nappal előtte viszont még legszemélyesebb jogával, a párválasztással sem élhet az ember. A merev életkori korlátok mellett elfogadhatatlannak tartja Millnek a házasságkötés feltételéül javasolt vagyoni előírásait, mondván, hogy a születésszabályozást az államnál jobban megoldják a spontán gazdasági folyamatok. (A gabonaárak változása és a házasságkötések száma közötti, akkoriban felfedezett statisztikai korrelációra hivatkozik.) A gyakorlati érvek mellett azt is hangsúlyozza, hogy az államnak nincsen joga a születésszabályozás befolyásolására, hiszen ezzel olyanokról döntene, akik még nem polgárai, vagyis nincs fölöttük joghatósága: leendő, még csak potenciális polgárokról.<sup>48</sup> Kállay kritikája azonban még élesebbé válik, amikor Mill a kiskorúakon való uralkodás analógiáját kiterjeszti a *kiskorú népekre* is. A magyar gondolkodó határozottan elutasítja ezt a fajta, az angol birodalom tapasztalatából adódó, a népek fölötti gyámkodást igenlő gondolatot, mondván, hogy így a civilizálni kívánt „vadak” szabadsága elvész, a megszerzett kultúrát viszont a megszerzés körülményei miatt nem fogják magukénak érezni. A kritikai elemek forrása, indítéka vegyes. Nem tekinthetünk el a személyes száltól sem: a szabad párválasztás melletti szenvedélyes kiállásban

---

48 Talán nem tűnik túl erősnek a következő interpretáció: az államnak nincs joga utólag megváltoztatni azokat a szabályokat, vagy érvényesülésüket befolyásolni, amelyek szerint valaki állampolgár lehet. Tegyük föl, hogy a szabály csak annyit mond ki: az adott állam polgárai mindazok, akiknek a szülei is ennek az államnak a polgárai voltak. Utólag ezt jogtalan azzal kiegészíteni, hogy az államnak joga van meghatározni polgárai gyermeknemzésének szabályait.

a romantika életérzésének (utó)hatásán kívül azt is látnunk kell, hogy a huszonhat éves, a nagykorúság akkori korhatárát nemrégén elérte, előkelő neve ellenére bizonytalan anyagi helyzetű szerző ekkoriban készül nősülni.<sup>49</sup> A „vadak” fölött szükséges despotizmus elutasításában nyilván szerepe van a közelmúltbeli osztrák „civilizálási kísérlet” magyar elutasításának is, de súlyosabban eshetnek latba ekkor már kiterjedt balkanisztikai ismeretei.<sup>50</sup> A következő évben, szentendrei képviselőjelöltségének korteshadjárata kapcsán már megemlítik róla, hogy jól beszél szerbül, az év vége pedig már belgrádi diplomataként találja. Túlzás lenne azt állítani, hogy Kállay már ekkor legnagyobb államférfiúi vállalkozására, Bosznia-Hercegovina nyugatosítására készül, hiszen még látszólag minden az okkupáció ellen szól, és ő is messze van még a közös pénzügyminiszteri széktől, amelynek csak egy későbbi döntés révén lesz velejárója a tartomány kormányzósága, azt azonban joggal feltételezhetjük, hogy a balkáni török tartományok és függő területek megnyerése a nyugat-európai civilizáció számára már ebben az időben érdekelt.

Kállay Kant nevének említése nélkül hivatkozik ugyan az ember öncél voltára és az emberek és népek kiskorúságban tartását, a fölöttük való gyámkodást szintén Kant-hivatkozás nélkül utasítja el, azonban figyelembe kell ven-

---

49 A család anyagi helyzete csak akkor rendeződik, amikor diplomata, majd főhivatalnok lesz és részint édesanyja, részint ő visszerlik évtizedek óta zálogban lévő birtokaikat.

50 Madách darabjában, *A civilizátorban* láthatjuk, milyen kép élt a magyar közvéleményben az erőszakos „civilizálásról”, és azt is, hogy (a magyarok szerint) hogyan láttak bennünket a „civilizátorok”. Lásd: Madách Imre: *Az ember tragédiája. A civilizátor*, Európa, Budapest, 2003.

nünk, hogy az írás műfaja esszé, melyben csak a kortárs irodalomra utal tételesen, a klasszikus szerzők alapvető tételeinek ismeretét feltételezi az olvasóról. A kanti toposzok ennyire természetes módon való használata maga is bizonyítéka a magyar Kant-hagyomány erejének és terjedelmének. A Kállay nyomvonalán haladó, majd Kállayra visszaható Asbóth János pár évvel későbbi, más műfajú könyve ezeknél a gondolatoknál pontosan utal is egyébként a megfelelő Kant-helyekre.

Kállay további munkássága ezután jó ideig nem teoretikus jellegű. Belgrádban összegyűjtött forrásokra és ekkor már alapos szerb, orosz és újgörög nyelvtudására alapozva megírja a szerbek részletes modernkori történetét,<sup>51</sup> majd tervezeteket készít Bosznia-Hercegovina igazgatására, amelyeket később, amikor közös pénzügyminiszterként a tartomány kormányzója lesz, részben valóra is válthat. Mindezek mellett sok aktuális problémához szól hozzá, ilyen például a vasútépítés kérdése.<sup>52</sup> Politikafilozófiájának újabb szintézisére akadémiai székfoglaló beszéde kényszeríti,<sup>53</sup> azonban ennek az írásnak minden gondolatata elszórva megtalálható már a hetvenes években írott szakmunkákban is. Székfoglaló beszédét annak a problémának

---

51 Kállay Béni: *A szerbek története. 1780–1815*, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1877.

52 Kállay Béni: *Olcsó vidéki vasutak Magyarországon*, Athenaeum, Budapest, 1881. A vasútkérdés ekkoriban az egyik legnagyobb érdeklődésre számot tartó vitatéma volt. A különböző vasútépítési tervek mögött olyan jól kitapintható nagyobb lélegzetű elképzelések húzódtak meg, amelyeket ma geopolitikai elméleteknek neveznénk.

53 Kállay Béni: *Magyarország a Kelet és a Nyugat határán*, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1883.



a felvetésével kezdi, hogy Kelet és Nyugat ellentéte nem ragadható meg a vallási vagy faji különbözőségben, mint ezt a kortársak jelentős része gondolja. A Kelethez tartoznak „árja” és keresztény népek is, sőt, a legfontosabb megmagyarázandó probléma éppen az, hogy ezek egyikét, a szláv világot metszi keresztül a Kelet-Nyugat határ, a Balkánon éppen a közös nyelvet beszélő szerb-horvát-bosnyák területet vágva ketté, vagy inkább háromfelé. Figyelemre méltó megoldása szerint a Keletet, beleértve az antik Hellászt is,<sup>54</sup> a *politikai nemzet* helyett a „nemzetiségi állam” (etnokrácia) szerveződési formája jellemzi. A látszólag nyugati-as formák mást jelentenek Keleten, a demokrácia értelme például az uralkodó nemzetiséghez tartozók egyenlősége az alávettettek elnyomásában. Igen lényegesnek látja a családjogot és a nők magánjogi helyzetét, mint az egyéni szabadság indikátorát, és ebben is elmarasztalja a keleti társadalmakat. Ezzel szemben a – nála Rómával kezdődő – Nyugatot a folyamatos jogkiterjesztés és a mindkét fél által elfogadott kompromisszumok jellemzik, amelyek kialakítják a „jogi állam” képzetét és az egyéni szabadságjogok elfogadottságát, amely megjelenik a családjogban és a nők jogi helyzetében is.<sup>55</sup> Míg Keleten az egyén szabad a társa-

---

54 Az ókori görög politikai intézmények mindennapjairól beszél, megkülönböztetve azokat a klasszikus görög magaskultúra általa is becsült csúcsteljesítményeitől.

55 Mind az itt jól kitapintható Hegel-hatás, mind a nők helyzetének szentelt kitüntetett figyelem közös vonása Kállaynak és Asbóthnak. Ennek forrását, elsőbbségét eldönteni nehéz és nem is feltétlenül szükséges. A teoretikus szövegek megjelenésének időpontja nem sokat számít, hiszen tudjuk, hogy Kállaynál a gyakorlati kérdésekről szóló publikációkban, Asbóthnál a szépirodalmi munkákban jóval hamarabb megjelennek azok a nézetek, amelyeket az elmélet szintjén jóval később fejtenek ki.

dalommal, de rab az állammal szemben, így nincs közvélemény, a Nyugat kialakítja a *közvélemény uralta politikai nemzetet*, azt a szerveződési formát, amely legfontosabb hozzájárulása a világtörténelemhez. Kállay további fejtegetései a származását tekintve keleti, mai (akkori) intézményeiben és vélekedéseiben nyugati magyarság közvetítő szerepéről erőszakoltnak hatnak e nagy ívű világtörténelmi portré lezárásaként.<sup>56</sup> A koncepció értéke nem is a később illuzórikusnak bizonyuló magyar közvetítőszer, hanem az a cselekvési stratégia, amelyet Kállay később politikai irataiban, miniszterként és kormányzóként készített dolgozataiban vázol föl aktuálisan Bosznia és Hercegovina, potenciálisan a Balkán egésze számára. A Nyugat szerepét abban látja, hogy a tartományban működő, minden lakos számára közös intézmények alapítása, az élet- és vagyonbiztonság megteremtése, különböző infrastrukturális beruházások, főként vasút, távíró és posta révén e régió lakosságát is megismertessék a politikai nemzet szervezeti formájával, amely egyedül képes biztosítani az egyéni szabadságot, és ne hagyja a helyi, „nemzetiségi államra” hajlamos törekvéseket megvalósulni.

Kállay annyiban távolodik el ifjúkori önmagától, hogy az államnak itt már civilizáló, értékteremtő és identitáskonstruáló funkciót tulajdonít. Nem lesz azonban a szó hagyományos értelmében etatista, hiszen a megteremtendő intézményrendszer értékmérője az individuális szabadság,

---

56 A feltételezett közvetítő szerep néhány gyakorlati következményét, például a kívánatos vasútépítési stratégiát már korábban, különösebb elméleti háttér nélkül megfogalmazta. A konkrét politikai tartalom még soványabb: a közös pénzügyminiszter, aki a civilizálandó keleti tartomány, Bosznia és Hercegovina kormányzója, éppen magyar és ekkor már egy éve Kállay Béninek hívják.

amire nézve a „keleti” nemzetiségi kizárólagosság nagyobb veszélyt jelent, mint a civilizált liberális állam. A magyar gondolkodó véleménye két, egymással összefüggő dologban tér el Mill hasonló kérdésekben kifejtett álláspontjától. Úgy gondolja, hogy az egyéni szabadság kiteljesedése elmaradott körülmények között élő nép esetében is a társadalmi berendezkedés helyes vagy helytelen voltának a végső mércéje, amelyet nem írhatnak fölül hasznossági kalkulusok, mint ezt Mill hallgatólagosan feltételezi India kormányzatáról szólván. Nem tartja elegendőnek az egyéni szabadsághoz azt sem, ha egy terület minden lakosa teljes jogú polgárává válik a területet elfoglaló politikai nemzetnek, mint azt Mill gondolta az ír kérdésben, hanem úgy véli, hogy ehhez a terület *saját politikai nemzetének* a megteremtésére van szükség. Mindkét szó fontos: *politikai*, vagyis nem „nemzetiségi” (etnokratikus) államra van szükség; de *saját*ra, nem pedig arra, hogy egy többé-kevésbé kész politikai nemzet öntőformájába próbálják elszigetelt egyénekből álló tömegként belegyömöszölni a tartomány lakosságát.<sup>57</sup>

Kállay Millétől eltérő választásai általában más teoretikus háttéréből, az utilitarizmus elutasításából és egy kanti eredetű deontológiai modell elfogadásából erednek.

Asbóth János,<sup>58</sup> Kállay nemzedéktársa a szellemi életbe szintén Eötvös József követőjeként kerül, Kállaytól el-

---

57 Ez a „kész” politikai nemzet persze ebben az időben három, osztrák, magyar és horvát. Éppen a monarchia érintett nemzetei közötti rivalizálás tette lehetővé Bosznia közös igazgatását kompromisszumként, bizonyos autonómiával.

58 Asbóth munkássága az elmúlt évtizedben ismét a figyelem középpontjába került. Szépirodalmi műveinek elhelyezése a magyar irodalomtörténeti kánonban jelenleg is folyik, de politikai eszméiről is jelennek meg elemzések. Prózaírói munkásságában az *Álmok*

térően azonban hiába várt választott mestere atyai elismerésére, ezért később írásainak állandó motívuma lesz az önmaga által emelt apakép szisztematikus lerombolása.<sup>59</sup> Életpályájának kezdete, szellemi háttere szinte modellezi Arany László Hübele Balázsának habitusát. A regényalak útjaihoz hasonló európai évek után hazatérve a politikai élet Deák-párti publicistaként találja. Nevezetesen *Baloldal és szabadelvűség* című írása,<sup>60</sup> amelyben figyelemre méltó logikával mutatja ki, hogy az akkori parlamenti baloldalnak a közös ügyek tekintetében látszólag nagyobb nemzeti függetlenséget ígérő követelései arra vezetnének, hogy a közös intézmények redukciójával megnövekedne az uralkodó alkotmányos kontroll nélküli hatalma. A korabeli ellenzék tévedését szerinte az okozza, hogy történelmi fogalomzavarában nem ismeri föl: a tét már nem az uralkodó és a nemzet egyezkedése, hanem egy másik, immár szintén alkotmányos országgal, Ausztriával való *szerződés*, melynek

---

*álmodója* című regénye műfaji újításait emelik ki, politikai szerzőként sokan a magyar konzervatív hagyomány kulcsfigurájának tartják. Sajnálatos, hogy az eszmetörténeti és irodalomtörténeti elemzések kevésbé utalnak egymásra, mert a szépirodalmi művekben, a politikai publicisztikában és a teoretikus szövegekben számos, egymásra rímelő toposszal találkozhatunk. Ez alkalommal a szépiró Asbóth túlesik vizsgálódásunk körén és politikai írásaiból is csak a Mill-recepció szempontjából lényegeseket tárgyaljuk.

- 59 Asbóth személyiségének erre a vonására Gángó Gábor mutatott rá, lásd: Gángó Gábor: Asbóth János és Eötvös József, in: *Világosság*, Budapest, 26. évf. 1995/8–9, 93–109. o.
- 60 X. Y. [Asbóth János]: *Baloldal és szabadelvűség*, Emich Gusztáv, Pest, 1868. (A név nélkül megjelent iratot Asbóth később fölveszi könyveinek listájára.)

tartalma mind a feudális perszonáluniótól, mind az önfeladást jelentő a reáluniótól különbözik.

Politikai publicisztikával induló és később végleg a politikával összefonódó szellemi pályája elején Asbóth komoly elméleti kísérletet tesz: megírja egyetlen, teoretikus szempontból is jelentős munkáját. *A szabadság* című terjedelmesebb kötetet a szerző arra szánja, hogy pótolja Mill és Eötvös adósságát, az individuális szabadság kultúrtörténetének megírását.<sup>61</sup> Asbóth összeszedi kora pozitív tudományosságának minden általa elérhető elemét, állást foglal olyan azóta is élő kérdésekben, hogy vajon a szabadság mennyiben az európai kultúrára jellemző sajátosság és mennyiben univerzális érték, ezzel kapcsolatban figyelemre méltó értékelést ad Kínához való viszonyunkról is.<sup>62</sup> Az elméleti bevezetőben a szabadság és az emberi termé-

---

61 Asbóth János: *A szabadság*, Ráth Mór, Pest, 1872. Asbóth későbbi írásai is gyakran rímelnék Eötvös eszméire, 1896-os akadémiai székfoglalóját például *Korunk uralkodó eszméi* címmel tartja.

62 Gángó Gábor így veti össze Eötvös és Asbóth teljesítményét: „Eötvös önállóan felépítette magának az individuális szabadság fejlődésének azon rekonstrukcióját, melyet egy nemzedékkel fiatalabb követője, Asbóth János készen kapott művekből vont el *A szabadság* című, 1872-ben megjelent munkájában, melynek tárgya és gondolatmenete leginkább rokonítható Eötvös vállalkozásával a magyar politikaelméleti hagyományban” Lásd: Gángó Gábor: *Eötvös József az emigrációban*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1999, 216. o. Asbóth kötetét a korabeli kritika is meglehetősen fanyalgással fogadta. Nagy részét kompilációnak, az önálló gondolatokat elhibázottnak tartották, elmélyülésre és a tudomány iránti alázatra intve a fiatal szerzőt. Az első kritika különösen azokat a részeket bírálja, amelyeket a szerző láthatóan csak vázlatosan dolgozott ki. Lásd: Freisinger Lajos: A régi zsidó világ és az egyéni szabadság eszméje, in: *Budapesti Szemle*, Budapest, 3. folyam, 3. kötet, 1873/6, 414–421. o.

szet viszonyát taglalva szorosan követi a Kállay előszava által radikalizált Millt, de érezhető Eötvös hatása is a szabadság, egyenlőség, nemzetiség egymást korlátozó eszméjének említésében. A világtörténelemnek, mint a szabadságeszme felé való haladásnak az ábrázolásakor sokat átvész Hegeltől, azonban éppen a történelem bármiféle általánosan megfogalmazható céljának tagadásában elfordul tőle, hogy a pozitivista módon rendezett tényanyagot, és az így furcsa módon szintén pozitivistává tett hegeli világtörténelmi anyagot összeegyeztesse a könyv egyik helyén sűrűn idézett kanti etikai alapelvekkel az ember eszközzétevéseének tilalmáról. Asbóth Hegelből kiindulva, de kissé más következtetésekkel beszél a Keletről: az erősek egyénisége korlátlanul elnyomja a gyengéket, ezért Keleten csak uralomról lehet szó, de szabadságról nem. Benjamin Constant szellemében, de a francia gondolkodónál általánosabb állításra vállalkozva tárgyalja az antikvitást: a görög-római világ nála nemcsak másként értelmezi, de nem is ismeri a szabadságot. Később a „germán erdők” helyett a „júdeai sivatagból” eredezteteti az individuális szabadság eszméjét, melynek világtörténelmi kifejlődése a keresztény Európa és abban a modern szabadelvű mozgalom lesz, csúcspontján John Stuart Millel. Annak, hogy a szabadságot nem a Róma utáni germán Európa értékének tekintik, az egyéni szabadság értékének univerzalizálhatósága szempontjából van jelentősége. Ha a szabadság mindenütt megnyilvánuló emberi törekvés, amely történetileg az egyetemességre törekvő zsidó-keresztény hagyományhoz kötődik, akkor nem lehet egy sajátos civilizáció partikuláris értéke, különösen nem faji alapon. A könyv során mindig nagy figyelmet fordít az egyes társadalmak nőképére, a nőkre vonatkozó jogszabályokra. Asbóth erősen támaszkodik Kállay Mill-fordításához írott előszavára, könyv-

ve pedig hatással van Kállay későbbi gondolkodására főként a nőkérdés iránti érdeklődés, az antik világ értékelése és talán a Hegel-anyag felhasználása szempontjából.<sup>63</sup> Asbóth könyvének utolsó, a modernitással foglalkozó része vázlatos maradt. A húsz-harminc oldalas, gondosan lábjegyzetelt fejezeteket egy-két bekezdéses összefoglalások váltják föl, majd az egészhez ír egy előszót és egy függelék, amelyben arról igyekszik meggyőzni az olvasót, hogy a könyv tartalmát valójában konzervatív szellemben, helyenként egyenesen Mill ellenében kell érteni. A magyarázat a szellemi életen kívül rejlik. 1872-ben, a könyv befejező munkálatainak idején kívánnak a konzervatívok zászlót bontani, és ebben Asbóthnak, mint tehetséges publicistának, Kállay közvetítésével szerep kínálkozik. Asbóth innen kezdve választott szerepe és néhány mai interpretátora szerint a magyar konzervatív gondolkodóvá válik. Ettől a pillanattól azonban komolyabb teoretikus munkát nem ad ki a kezéből, a tudományos életbe jóval később visszatér ugyan, de egészen más területen.<sup>64</sup> Mindemellett majdnem minden évben jelennek meg műfajukban inkább könyvméretű publicisztikának nevezhető kötetei, amelybe régebbi írásait, hírlapi cikkeit, előző könyveinek részleteit és új eszmetársai parlamenti beszédeit több ismétlésben

---

63 Mint fentebb megjegyeztem, Kállay és Asbóth pályája és szellemi tevékenysége nagy mértékben összefonódott, így Kállay Asbóth néhány szövegrészében saját régebbi, Asbóth által továbbgondolt ötletére ismerhetett.

64 Későbbi tudományos munkásságának összefoglalása: Asbóth János: *Bosznia és a Hercegovina. Uti rajzok és tanulmányok*. 1–2. kötet, Pallas, Budapest, 1887, új kiadás: Tertia Kiadó, Budapest, 2000 (A továbbiakban az utóbbi oldalszáma alapján idézem.) Ezért a művéért és a hozzá kapcsolódó kisebb közleményekért választották az MTA tagjává 1892-ben.

is beszerkeszti.<sup>65</sup> Elhagyja a tudományos közlemények stílusjegyeit, nincsenek lábjegyzetek, pontos idézetek, könyvészeti utalások, mégis igyekszik a szellemükben az ifjúkori radikális liberalizmustól a botozást visszakívánó konzervativizmusig,<sup>66</sup> műfajukban a regénytől a tudományos értekező prózáig szóródó szövegeket szellemében és műfajában egységes életműként elfogadtatni. Az új kötetek, főként az új politikai hitvallásnak szánt *Magyar Conservativ Politika* olvastán az a meglepő, hogy a szerzőnek valójában nincsenek új eszméi, de különösebb új elméleti olvasmányai sem.<sup>67</sup> Rendre liberális korszakának toposzai kerülnek

---

65 A kortársak, ismervén a korabeli időszakai sajtót, jobban érzékelték e kötetek kompilációszerűségét. Egyik könyvének korabeli recenziója szerint „Asbóth János minden évben előáll egy-egy kötet munkával. A művelődéstörténelem, politika és irodalom vetései körül egyaránt meg-megkísérti a böngészetet. Gyönyörködik benne, hogy könyveinek címe és reclameja egész oldalakat elfoglal egy-egy munka tábláján. Termékenységre törekszik, s ennek látogatását ismétlések árán is szívesen hajlandó megszerezni. Régebbi könyveinek egy-egy részletét újra lenyomatja, vagy átírja s apró hirlapi cikkeket is kész egy kissé kitoldani, hogy könyvébe illeszthesse. Általában a könyvcsináló mesterség könnyítésének minden fogását ismeri s fel is használja” Lásd: [s. n.]: Irodalmi és politikai arcképek. Irta Asbóth János, in: Budapesti Szemle, Budapest, 3. folyam, 11. kötet, 1876/2, 197–200. o.

66 Legnagyobb hatású politikai írásában hosszan érvel a botbüntetés visszaállítása mellett. Asbóth János: *Magyar Conservativ Politika*, Légrády Testvérek, Budapest, 1875, 127–128. o.

67 Az előző jegyzetben idézett kötetről írott recenziójának végzavával Arany László máig hatóan megadja Asbóth szabadelvű értékelésének alaphangját: „a nemzet [...] a jelenleg létező intézmények javát fönntartani talán kész, de holmi régieket fölösni nem; conservativ eszmékre lehet hajlam a közvéleményben, de az ancien régime restaurációjára [vagyis Asbóth eszméire – M. B.] nincs”



elő fonákjukra fordítva, negatív előjellel. Korábban a nők társadalmi helyzetét, erkölcsi megítélését, művelődési viszonyait az egyéni szabadság fontos indikátorának tartotta. A „nőiesség” mint társadalmi és kulturális jelenség továbbra is fontos marad, de már csak úgy, mint az általa liberálissá minősített politikusok negatív jelzője. A hatvanynolcban még elítélt baloldali programot most konzervatív csomagként látjuk viszont. Most éppen azért ajánlja, amiért korábban elvetette: a parlament ellenében erősíti a dinasztikus elvet. Az államberendezkedés részleteivel kapcsolatos kérdésekben is végig Mill tematikája szerint, főként *A képviseleti kormány* gondolatait követve érvel, minden elemnek ellenkező előjelet adva. Ahol Mill a képzett szakbürokrácia szakmai függetlenségét hangsúlyozza az őt ellenőrző képviseleti testületekkel szemben, ott Asbóthnál marad a minél centralizáltabb szakbürokrácia szorgalmazása minél kevesebb és minél kevésbé helyi képviseleti ellenőrzéssel. Mill csupán néhány, szervezeti és választási reformokkal kiküszöbölhető *sinister interest*ről beszél, míg Asbóth szerint *minden* sajátos szociális, nemzetiségi vagy helyi érdek tolerálhatatlan partikularizmus. Mill a felsőházat ugyan nem túl sokra becsüli, mégis javítani kíván működésén egyfajta főrendek közötti választási rendszerrel. Asbóth hasonló javaslatot Magyarországon ugyanazokra a példákra hivatkozva, mint Mill, ettől azonban a felsőház te-

---

Lásd: Arany László: Asbóth János: Magyar konzervatív politika, in: *Budapesti Szemle*, Budapest, 3. folyam 7. kötet, 1875/13, 215. o. (A később Arany László tanulmányköteteiben újraközölt írás eredetileg névtelenül jelent meg, mint a szemlerovatban ez akkor megszokott volt.)

kintélyének és az arisztokrácia politikai szerepének szerint kívánatos megerősödését várja.<sup>68</sup>

Asbóth vélekedéseinek megváltozását legérzékletesebben a nőkre vonatkozó nézetei és a nőiséggel kapcsolatos szóképei alapján lehet érzékeltetni. Erre a kérdésre azért is érdemes külön kitérni Asbóth eszméinek a kapcsán, mert a kor magyar politikai gondolkodásában szokatlanul nagy teret kap a téma a szerző műveiben.

### **Asbóth János nőképének és nemiséggel kapcsolatos szóhasználatának változásai**

Asbóth nőképének elemzéséhez szükséges először apja ábrázolásának sajátosságairól szólni szépirodalmi műveiben. Az apa mindig csak múlt időben jelenik meg, ha megjelenik egyáltalán: az *Egy bolyongó tárcájából* ajánlásában és előszavában romantikus érzelmi túlfűtöttséggel írja le az apa nélkül maradt család védtelenségét, de homályban marad, hogy apja elesett, kivégezték vagy börtönben van:

És a kiseded gyermekek kérdik: hol van apánk. És a nő nem tudja mondani: a börtönben, vagy – oh könnyörületes istenem – – –<sup>69</sup>

Később, az *Álmok álmodójában* Darvady apjáról már úgy beszél, mint aki elesett a szabadságharcban. Innen

---

68 A kilencvenes évek közepén megjelent számos elemzés Asbóth modern konzervativizmusát, a modernitás világának színvonalas konzervatív elemzését látja írásaiban és a század jeles konzervatív gondolkodóinak hatását véli felfedezni Asbóth gondolataiban. A magam részéről inkább a gondolatoknak a közös probléma adta párhuzamosságát hangsúlyozom és szkeptikus vagyok a konzervatív fordulat utáni esetleges új olvasmányok hatása tekintetében.

69 Asbóth János: *Egy bolyongó tárcájából*, 1–2. kötet, Pest, 1866.

kezdvé családi viszonyaiban mindig úgy ábrázolja magát, illetve szépirodalmi munkáiban az elbeszélői ént, mint özvegy édesanyja egyetlen fiát. Innentől kezdve egészen utolsó műveiig a nők és a nőkhöz való viszony nagy és különös szerepet játszik valamennyi műfajú és tárgykorú írásában; olyat, amelyet keveset találunk a kor magyar irodalmában. Első nagyobb munkáját, a már idézett *Egy bolyongó tárcájából* című európai útleírást nagynénjének ajánlja már idézett hosszú előszavában egy furcsa csavarral azon az alapon, hogy az illető az apja fogsága alatt a családot hivatali és anyagi ügyekben segítő, a gyerekek mellett valamegyest a pótapá szerepét is betöltő nagybátyjának az özvegye. Még a pótapá is nővé alakulva jelenik meg itt valamilyen nehezen magyarázható áttétellel. A fiatal Asbóth nőkkel kapcsolatos beállítódását ambivalens apaképével összefüggésben vélem leírhatónak. A valóságos Asbóth és irodalmi imágói mintha szinte egynemű feminin világban mozognának: a *bolyongó* Asbóthjának felszínesen ismert férfi útítársai vannak csupán, akiket ezért vagy azért tulajdonképpen lenéz, az *Álmok álmodója* Darvady Zoltánjának pedig csupán *volt* barátai vannak, akik erkölcsileg már lepleződtek a szemében, például azért, mert még mindig liberálisok, ellentétben vele, a konzervatívva lett bűnbánóval. Mindkét alaknak a lelkivilágában a nők foglalják el a fontosabb pontokat: az anya levelei, a fikció világában a nagynéninek elbeszélte saját történet jelentik a stabil érzelmi háttérrel. Még a visszaemlékezésekben sem tűnik föl egy nagyobb hatású házitanító, idősebb barát vagy pesti egyetemi kolléga; ott van viszont egy hatásos jelenetben a gyermekkori „bonné”, a francia nevelőnő. A múltat jelentő idősebb hölgyek emléke mellett a jelent a kultúra és a művészetek világán kívül egy fiktív és egy valóságos szerelmi kapcsolat jelenti a regényben és az útirajzban. Elég itt rö-

viden utalni a szereplő nőtípusokra és a viszony jellegére: a *bolyongó* Alinája orosz származású zongoraművész-nő, aki önmaga jutott el alacsony sorból az elismert előadó-művész pozíciójába, majd férjhez ment egy nagypolgárhoz, aki a további szerepléstől eltiltotta. Ezt bírta egy ideig, majd elvált, Asbóthtal való találkozása idején – még mindig fiatalon – éppen utazgatott Európában, miután valamiképpen mégis föladta művészi karrierjét. Az útirajz leírása szerint Asbóth számára az egész helyzetben van valami bizonytalan, megfoghatatlan: két idegen, egymásnak és a helyieknek ismeretlen nyelvű és kultúrájú ember találkozik Svájcban, és a kölcsönös vonzódás ellenére hosszabb távon nem tudnak mit kezdeni egymással. Az útirajzok visszaemlékezéseiben Asbóth meglehetősen ködösen utal egy Irma nevű lányra, aki közvetlenül az ő elutazása előtt ölte volna magát a Dunába, majd gyorsan elvágja ezt a szálát. A fikció szintjén viszont hasonló alakkal találkozunk: a valóságos Alinából és a talán valóságos Irmából Asbóth összeállítja a Mira művésznéven Velencében föllépő magyar művésznő alakját (polgári nevén Irma), Darvady szerelmét. A képlet ugyanaz a fikcióban, mint a valóságban másfél évtizeddel azelőtt: kölcsönös vonzódással párosuló gyakorlati kommunikációképtelenség. Asbóth egyébként soha nem nősült meg hosszú életében, és – amennyire tudjuk – soha nem is szándékozott családot alapítani. A továbbiak szempontjából fontos, hogy mind az útirajzban, mind a regényben egy helynek, Svájcnak, illetve Velencének a leírása integráns és fontos része a könyveknek, nagyon erősen átszűrve saját szerelmi élményén. Irma-Mira alakja néha egybemosódik Velencével. Magának a leírásnak és az elbeszélés fiktív közönségének is vannak erős feminin jegyei. Az útirajz többször kifejezetten női közönséghez, az olvasónőhöz szól ki az elbeszélésből, az országok és szokások

változatosságát pedig mindig következetesen a nők helyzetével, női sorsokkal, a helyben tipikusnak számító női viselkedésekkel és viselkedésmódokkal érzékelteti; mondhatni, a társadalmak *női arcát* igyekszik megpillantani, leírni. Érdekes, hogy azon ritka helyeken, ahol nem ezt teszi, leplezetlenül ironikus, sőt, gúnyos leírását adja a megfigyelt maszkulin milieu-nek. A *Landgemeinde* férfiak között folyó adó-megajánlási vitája még jó szándékúan ironikus, a tanult ember fensőbbisége és a svájci dialektuson való olcsó élcelődés mellett kiérzik belőle a közvetlen demokrácia iránti szimpátia is, a zürichi *Burschenschaft*ok esetében viszont könyörtelen: gyerekes és nevetséges kakaskodásként írja le az egész jelenséget, amiben csak az a vigasztaló, hogy ez a német intézmény a harminc zürichi magyar diák közül csak egynek tetszett meg. Az útirajz szerkesztésében sokatmondó átvezetés található: „De hagyjuk e gyerekeskedéseket”,<sup>70</sup> – mondja a *Burschenschaft*okról, az a hangsúlyozottan komoly tárgy pedig, amire rátér, a nők egyetemi oktatásának a kérdése, ráadásul közvetlenebbül politikai összefüggéssel. Asbóth beszámol róla, hogy a pétervári egyetemen külön engedéllyel tanuló tizenegy hallgatónőt, miután részt vettek a diáksztrájkokban, kizárják az egyetemről, majd közülük hárman némi huzavona után Zürichben folytathatják orvosi tanulmányaikat, és egyikük beiratkozik a műegyetemre is, ahol Asbóth kollégája lesz. A mű hosszú szakaszokon keresztül, részletesen elbeszéli a történetet, szimpatizálva az orosz hallgatónők ügyével, kitér a nők egyetemi oktatásának amerikai előzményeire, a női szavazati jog precedenseire, majd elméletileg is igyekszik tisztázni a kérdést:

---

70 Uo., 303. o.

Oh! Tudom, hogy vannak bölcsesek, kik a vajudó emberiség minden válságát és tévedését egy csengő phrázissal meg tudják oldani.

Erre például csak azt mondják: „A nő hivatása a családi élet.” Szép és magasztos hivatás, de mi a férfiak számára is merjük igénybe venni és merjük úgy találni a dolgot, hogy apa is tartozik a családhoz. A mint ennek van hivatása ezen kívül is, úgy a nőnek is. Meglehet kisebb mértékben, mert nagyobb van a családban.

De ez csak – tessék tekintetben venni – rendes állapotban áll így. Egy igen egyszerű tényállással fogjuk az említett phrasis észnélküliségét kimutatni, ha alatta az értetik: hogy nem *kell gondoskodni* más hivatásról a nő számára. De igen, *kell* gondoskodni társadalmilag; s nemcsak egyeseknek rendkívüli engedélyt adni erre-arra kivételkép, íráságra stb., hanem általán valamennyinek, hajlama szerint. Minden statisztikai kimutatás bizonyítja, hogy több nő születik – mint férfi, és hogy általában a nők számtöbbségben vannak. Már most feltéve még azt is – a mi nem áll, köztudomásu – hogy valóban megnősül minden férfi, még mindig marad elég hajadon.

A ki azt akarja, hogy minden nő hivatását a családi életben találja: az e tényállással szemben a soknejűségre és evvel együtt az abszurdumra jő. [...]

Mutassák ki, hogy a nő nem ember. Azután beszéljenek elvük jogosságáról.

Mert ha ember, akkor az emberi jogokban *kell* őt részesíteni. Az emberi jogok legszentebbike a munka. Mivel ez adja meg neki értékét, s csak azon embernek van értéke, kinek van munkája<sup>71</sup>

Láthatjuk, hogy Asbóth érvelésének alapja emberjogi: mindenkinek azonos joga van a becsületes anyagi boldogulás alapját képező munkára, és az ezt lehetővé tevő tanulásra, mégpedig nem csupán a közvéleményben már itt-ott elfogadott kivételes esetekben, a művészi pályákon, hanem mindenütt. Emlékezzünk: Asbóth és Darvady szerelmei önálló egzisztenciával rendelkező művésznők. Az ér-

---

71 Uo., 307–310. o.

velés többi része – haszonelvű megfontolások arról, hogy a férfi-nő arány ismeretében mi lesz a szükségképpen egyedül maradó nőkkel kereső foglalkozás híján; illetve a morális háttér: annak sejtetése, hogy az egyedülálló, jövedelem nélküli nők képzéstől való megfosztása egyenes út a prostitúcióhoz – itt csupán a képzeletbeli ellenfél érveinek cáfolatára való mellékes elem, nem tartozik hozzá szervesen a saját véleményéhez. Később látni fogjuk, hogy konzervatív korszakában viszont majd az itt még mellékes elemek válnak központivá.

Vizsgáljuk meg, hogyan írja le a „női arcú” társadalmat, avagy a társadalmat a nő arcán keresztül Asbóth immár teoretikus formában, *A szabadság* című művében. A mű nőkről szóló részei a kanti etika fonálára fűzhetők föl, gondolatmenetében fontos szerepet játszik a szabadság univerzalizációja melletti érvelés, vagyis annak a korabeli nézetnek a cáfolata, hogy az individuális szabadság germán faji specifikum, vagy legalábbis olyan norma, amelyik csak Európában és az európaiakra vonatkozóan érvényes. E gondolatmenetben értékeli föl Asbóth a biblikus zsidó világnak szerinte az individuális szabadság irányába mutató sajátosságait az antikvitással szemben. A görög-római világ e leértékelése Benjamin Constant szellemében és valószínűleg az ő hatására történik. Ennek lényege: az antik politikai szabadságban nem létezik az érinthetetlen magánügyeknek az a köre, amely a modern európai szabadság lényegét adja. Asbóth sémája szerint a görög-római világ, mivel általában sem ismeri az individualitást, a politikai jogokkal nem rendelkező nőket csupán *eszközként és tárgyként* tudja kezelni. Emlékeztetnünk kell itt arra, hogy Constant szerint e társadalomban az *egyedüli* szabadságfajta a politikai jogokban megtestesülő szabadság, az ettől megfosztottak tehát *minden* szabadságuktól teljesen meg vannak fosztva;

az eszközként és tárgyként való kezelés pedig Asbóth kanti ihletésű elgondolása szerint a legrosszabb, ami történhet egy emberrel. A görögöknél az eszközként, tárgyként való felfogás egyértelműen szexuális tárgyat jelent. Innen bontja ki Asbóth prostitúció-kritikáját, amit azután minden kultúra vizsgálatán keresztülvisz, mondván, hogy annál szabadabb egy társadalom, minél kevésbé dívik benne a prostitúció. A prostitúció kritikáját mindig összekapcsolja egy igen merev homofób állásponttal: a férfi homoszexualitás egyetlen általa (el)ismert formája a homoszexuális prostitúció. A rómaiak a nőt, mint anyát becsülik a *matrona* kultuszában, ami szintén eszközzé, az állam polgár- és katonae llátásának eszközévé degradálja a nőt, azonban az előbbi állapothoz képest mégis ad neki valamelyes tiszteletet és olykor némi mozgásteret. Különböző ószövetségi történetek alapján az ókori zsidó kultúrából kimutat viszont olyan elemeket, ahol a női szereplő kivételképpen ugyan, de nem szexuálisan orientált, a férfiakkal egyenrangú katonai vagy közéleti szerepben lép föl, dicsért érdemei pedig nem a passzív szenvedésre, hanem az aktív cselekvésre, sőt, az egész nép megmentésére teszik alkalmassá. Az antikvitás és a zsidó világ nőképeinek összevetését Asbóth a történelmi legendák két híres nőalakjának összehasonlítása révén végzi el: az erényes római nő jelképévé vált Lucretia a zsarnok passzív áldozata, míg Judit, a zsarnokgyilkos, megmenti a népet:

*Judith, Eszther megmentik az egész népet, új fordulatot adnak sorának. [...] e nőknél a szexuális csak támpont, működésük becse egészen másban, tisztán emberiekben, hazafiasakban fekszik, és ők passzív szexuális befolyásukon kívül egészen pozitív tevékenységgel is belekapnak az események kerekébe, nem úgy mint Luc-*



retia, az áldozat. *Lucretia* maga magát öli meg, *Judith* a zsarnokot<sup>72</sup>

Mindez annak előkészítésére szolgál, hogy később bemutassa a keresztény nőt, ahol elvszerűen mutatkozik meg a nőnek *mint egyéniségnek* a megbecsülése.<sup>73</sup> Asbóth ígérete szerint az, hogy a keresztény nőképben csírájában helyesen meglévő elképzelések hogyan válnak gyakorlati lehetőségekké, majd az újkori részben, a tizenkilencedik századi liberalizmusról, illetve az annak továbbfejlesztésére tett javaslatokról szólván kerülne kifejtésre, ez a rész azonban vázlatos marad.

Asbóth nőkkel, nőiséggel kapcsolatos toposzai konzervatív fordulata után is ugyanazok maradnak, csupán előjelet váltanak.

(1) A nők közéleti szerepvállalásának óvatos igenlése a *nőies politizálás* kritikájává válik. A toposz már korán, az *Irodalmi arcképekben*, majd a *Három nemzedékben* megjelenik, hónapokkal a konzervatív fordulat után. A majd Szekfű Gyula által bővebben kifejtett „három liberális nemzedék” toposz eredetét tekintve irodalomtörténeti: Asbóth

---

72 Asbóth János 61. jegyzetben i. m. 240–241. o.

73 Érdemes összevetni az itt közölt keresztény női érenykatalógust a Bosznia leírásában később felsorolt bosnyák női nevekkal. Az első alkalommal a felsorolás célja annak a bemutatása, hogy a keresztény női érenyek nem elsősorban a reprodukcióra utalnak, tehát nem teszik eszközzé a nőt; a második esetben a közszói jelentéssel is rendelkező női neven keresztül azt igyekszik érzékeltetni, hogy mit becsül a bosnyák férfi anyjában, lányában, húgában, nővérében és főként feleségében. A két érenykatalógus nagy mértékben összevág, azonban a második esetben megváltozik a következtetés: itt már valami középkorias patriarchális idill nőképe bontakozik ki a hárem dicséretével.

a Vörösmarty, Petőfi és Arany által képviselt tipikus írói szerepeknek a változását, mint irodalmi nemzedék- és ízlésváltást kívánta leírni, nem kis elmeélel. Később azonban hozzákapcsolja ehhez Széchenyi, Kossuth és Deák alakját is, az írói és politikus-nemzedékeket megfeleltetve egymásnak, és nem törődve a szerepek éppen általa leírt *történetiségével*. Pejoratív minősítéseiből kiviláglik, hogy Asbóth a hetvenes években éppen azt a romantikus vátesz-költő szerepet találja nőiesnek, amely a maga korában éppen férfiasnak számított. A szöveg újabb kidolgozásaiban az ítéletek nemi töltete erősödik és polarizálódik: amíg az első változatban még Vörösmartyt és Széchenyit is megrója némi nőiességért – miközben itt még tudatában látszik lenni annak is, hogy azok az öltözködési és viselkedésformák, amelyeket felsorol, a maguk idejében *nem* keltették nőiesség benyomását – addig a későbbi változatokban Kossuth lesz a modern magyar történelem legnőiesebb alakja. A legárulkodóbb szöveghely a Kossuth szónoki teljesítményére való gúnyos utalás a *Három nemzedékben*. A magyar retorika történetéből tudjuk, hogy a reformkori politikai szónoklat alapkövetelménye volt a szinte operaénekeshez mérhető hangskála és ennek szükség szerinti begyakorlott váltása. Kortársi beszámolók szerint Kölcsey volt a legnagyobb művésze a magyar politikában e teljes regiszteren, „pincétől a padlásig” való játéknak mind a hangerő, mind a hangszín tekintetében. Kossuth szónoklatainak ezt a magyar retorikai hagyományban gyökerező vonását, amiért kora értő hallgatósága ünnepelte, az (új)konzervatív Asbóth már nem érti, vagy szándékosan félremagyarázza: neki az egész már csak asszonyos siránkozás, nőies, őszintétlen affektálás:

Kossúthnál a cothurnus, melyen örökké jár, az affectatio, melyet páthoszában és szónoki fogásaiban gyakran találhatni, maga az a fogás, hogy szinte görnyedezve, megtört hangon, mintegy halálra sebezve kezdi szónoklatát, [...] és ide tartozik végre maga a paróka is<sup>74</sup>

A liberális politikusok nőies jelzőkkel való ellátásának a lavínája innentől kezdve nem áll meg, bár az általa konzervatívoknak tekintett figurákkal való összevetésben nagyon árulkodó az eljárás mesterkéltége. Eötvös idegösszeroppanása nőies gyengeség, Széchenyié a férfias felelősségérzet bizonyítéka. Kossuth megtört, halk bejelentése asszonyos, Sennyei sápadt suttogása viszont annál férfiasabb, és így tovább. Egy fontos helyen viszont explicite ki is fejt, hogy e jelzőkkel nem pusztán nevetségessé akarja tenni az érintett politikusokat, hanem be is kívánja bizonyítani alkalmatlanságukat: e nőies tulajdonságok ugyanis pont azok, amelyek magukat a nőket is alkalmatlanná tesszik a közéleti szerepre:

inkább vonzódott az ábrándozó incompetencia a szív-politikusokhoz, mint a „szívtelen” Széchenyihez. [...] tulajdonképpen nem a szívet, hanem azon sajátságos *impresszionalitást* támadja meg Széchenyi Kossúthban, melyért rendszerint a nőt a kormányzásra alkalmatlannak tartják, s a mely magában még *sem erős képzelet, sem nemes szív*, hanem a külbenyomásoknak az imagination és szíven átszűrése a végett, hogy a gondolatra és cselekedetekre gerjedelmek és csalképek által adassanak lendületek. – Idealismus, hiszékenység, hiúság és idegesség, ez asszony-

---

74 Asbóth János: Három nemzedék. Széchenyi és Vörösmarty. Kossuth és Petőfi. Deák és Arany, Budapest, Franklin-Társulat Magy. Irod. Intézet és Könyvnyomda, 1873. Egy későbbi kiadása oldal-száma alapján idézem. Lásd: Asbóth János: Három nemzedék. Széchenyi és Vörösmarty. Kossuth és Petőfi. Deák és Arany, in: *Uő.: Irodalmi és politikai arczképek*, Légrády testvérek, Budapest, 1876. 47–48. o.

tulajdonok alkották amaz úgynevezett érzés-politikusokat, a kiket a 40-es évek szabadelvűi Európaszerte követtek<sup>75</sup>

(2) A másik megváltozott toposz a női munkavállalás és az ennek előfeltételéül szolgáló tanulási szabadság. Itt a korábbi érvelésben csupán mellékelemeként szereplő prostitúció elleni harc lesz a fő elem. A kontextus viszont már egészen más: bizonyos keresztényszocialista ízű retorika összefüggésében esik szó a munkásjóléti intézkedések szükségességéről, ezen belül külön a női és gyermekmunka korlátozásáról. Asbóth szövegéből kitűnik, hogy a női munkát nem azért gondolja korlátozni, mert embertelenül sok, hanem azért, mert a női munkavállalást ugyanolyan természetellenesnek gondolja, mint a gyermekmunkát. Ha már nem lehet megszüntetni, legyen belőle minél kevesebb, annak érdekében, hogy minél többet törődjön a munkásnő háztartásvezetéssel.<sup>76</sup> Nagyjából ennyi maradt a szabad női munkavállalás szorgalmazásából, mire Asbóth képviselőházi mandátumhoz jutott. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy az Asbóth elé kerülő aktuális problémák a két esetben mások voltak: doktornők és női zongoristák szabad munkavállalását és tanulását követelni svájci diákként egészen más, mint dél-erdélyi választókerülete bányászfeleségeinek és munkásözvegyeinek a problémáival találkozni.

---

75 Asbóth János 67. jegyzetben i. m. 40. o. Megjegyzendő, hogy Asbóth e részekben nagyban támaszkodik Kemény Zsigmond vélekedéseire, akit idéz is.

76 Lásd: Asbóth János országgyűlési képviselő beszédei és nyilatkozatai a munkáskérdéshez. *Nők és gyermekek védelme. Balesetek kártalanítása. Munkaképtelenek ellátása. Választói jog. Jog a munkára. Jog a pihenésre. Hat napi munka. Egy napi pihenés. Hat napi munka. Hét napi kereset*, Pallas Részvénytársaság Nyomdája, Budapest, 1890.

(3) A leghétköznapiabb értelemben vett személyes szabadság nőkre való kiterjesztésének az igényét is feladja tulajdonképpen Asbóth, amikor Bosznia leírása kapcsán többször beleszalad a korban divatos, ma már kevésbé érzékelhető romantikus orientalizmus csapdájába. Asbóth törekvése, hogy a bosnyák társadalmat belülről, szinte a részt vevő megfigyelés módszerével értse meg, becsülendő és modern szempont. E módszer háttérében nála viszont az az illúzió áll, hogy a bosnyák bégek és agák annak a középkori bosnyák nemességnek a leszármazottai, amelyik tulajdonképpen magyar nemes (is) volt. Így az egzotikus és archaikus bosnyák harci erényekben tulajdonképpen a magyar nemesség egykor volt erényeit véli látni Asbóth, és már nem is annyira megérteni és leírni akar egy idegen civilizációt, mint tudós, hanem – némi lenézéssel ugyan, ahogyan fiataloktól kezdve szokta volt – egy premodern civilizáció értékeit népszerűsíti a modern világ számára saját konzervatív modernitáskritikája részeként. Asbóth idealizált leírása a bosnyák háremek szokásairól jól tükrözi vélekedéseinek megváltozását:

A bosnyák nő általában, minden felekezetben és osztályban éretnyes, a tilos kalandok a ritkaságok közé tartoznak. Különösen a mohamedán nőről a szokásos véleményekkel egészen ellenkező felfogást tolmácsolt egy szerajevói lapban egy európai hölgy, aki sűrűn érintkezett velük.

Egyáltalán nem látja benne az elnyomott, akarat és elv nélkül való háremrabszolgát, akinek Európában a mohamedán nőt képzelik.<sup>77</sup> Fesztelen természetességben fejlődik, és többnyire csak szíve választottját követi, hű feleség, gondos anya lesz.<sup>78</sup> Tanúnk

---

77 Asbóth szóhasználatát következetesen szembeállítja Európát és az európaiakat Boszniával és a bosnyákokkal.

78 Asbóth a megelőző részekben romantikus és idealizált leírását adja a bosnyák párválasztási folklórnak.

nem győzi dicsérni a példás családi életet, melyet átalán tapasztalt. A hűtlenség hallatlan, és ha mégis előfordul, annyira föllátítja az erkölcsi tudatot, hogy a bűnöst mindenkorra kutasítja a családi körből, a tisztességesek társaságából, és az európai társadalomban oly gyakori elnézésre egyáltalán nincs eset. A hű feleség, kitűnő anya egyúttal a leglelkiismeretesebb, legtakarékosabb, legigénytelenebb háziasszony, és amiért lenézi az idegen, méltán dicséri férje. Családjánál, házánál egyebet nem ismer: oly dicséret, melyre bizonyára sok európai férfi felsóhajt a ragyogó nőre gondolva, aki vagyonát és nyugalmit tönkreteszi civilizált igényeivel. Az európai társadalom „brillians hölgye” mellett jár a demi monde, a prostitúció, a női proletariátus, a vén szüzek sokasága: a Keleten csaknem ismeretlen dolgok, kivált, ameddig az európai invázió nem hatol be. A mi iskolai nevelésünkkel persze nem bír a bosnyák nő. De az anya karjaiból ép, erőteljes nemzedék lép ki, melynek gyakorlati eszén gyakran elég nehézséggel kerekedik felül a mi tanulmányokban ellankadt elménk, a mi leánynevelédink kézimunkái pedig úgy ízlésben, mint művészi kivitelben messze elmaradnak a mohamedán nők hímzései mögött, [...] Nagy óvatosságra lesz szükség, ha a bosnyák nő szellemi színvonalát emelni akarjuk anélkül, hogy elveszítse megbecsülhetetlen erényeit<sup>79</sup>

## **Záró megjegyzések**

Foglaljuk össze a szerző konzervatív ideológiáját saját összegzése alapján. Eszerint a magyar konzervatív politika a közigazgatásban és a törvénykezésben radikálisan centralista, a kultúrában a magyar etnikumot és a katolicizmust nyíltan preferáló, a gazdaságban etatista rendszer, amely az individuális szabadság „liberális absztrakcióját” feláldozza az államérdekkel azonosított nemzeti érdekért, amely elválaszthatatlan egységben van a dinasztia érdeké-

---

79 Asbóth János 64. jegyzetben i. m. 79–80. o.

vel. (Asbóth koncepciójának a tartalma meglepően rokon a Kállay későbbi modelljében negatívan szereplő „nemzeti állammal”). Mill elgondolásai mentén, de Mill ellenében leírja tehát mindannak az ellenkezőjét, amit alig három évvel azelőtt gondolt.<sup>80</sup> Mill asbóthi átértelmezése mögött (a politikai pálforduláson kívül) ugyanaz a gondolati kiindulópont áll, mint amelyen Kállay ellenkező eredményű és más stílusú, bár Asbóth munkásságával kölcsönhatásban született elmélete nyugszik. Asbóth Mill utilitarizmusát elvetve korábban az egyéniség kifejlesztését, szabadságának biztosítását találta hasznossági szempontok által felülírhatatlan erkölcsi értéknek, később viszont ennek szerepét egy sajátosan konkrét deontológiai elv, az állam és a Habsburg dinasztia szolgálatának feltétlen parancs volta vette át. Kállaynál az állam típusa szerint jó vagy rossz esz köz lesz az egyéni szabadság céljának megvalósítására. En-

---

80 E kijelentésemre reflektált tanulmányom korábban megjelent változatának szövege alapján Szegedy-Maszák Mihály, vitatva annak jogosságát. Szegedy-Maszák reflexiójában Asbóth katolicizmusának folyamatosságát hangsúlyozza, miközben én nem Asbóth vallási, hanem politikai meggyőződésének gyökeres fordulatáról beszéltem. A félreértést az okozhatta, hogy Asbóth konzervativizmusa kapcsán, annak részeként ejtettem szót a katolikusok más felekezetekkel – protestánsokkal és ortodoxokkal – szembeni, szerinte kívánatos preferálásáról, így Asbóth személyes vallássosságának és politikai nézeteinek a kérdése az olvasó értelmezésében könnyen egybecsúsíthatott. Mindazonáltal ezúton is köszönöm Szegedy-Maszák Mihálynak, hogy a szöveg félreérthetőségére e módon felhívta a figyelmemet. Szegedy-Maszák reflexióját lásd: Szegedy-Maszák Mihály: Konzervatív ideológia Asbóth János műveiben, in: *Protestáns szemle*, Budapest, 66 (13. Új) évf. 2004/4, 191–210. o.; reflexiók a jelen tanulmányra: 207. o., 208. o., 209. o.; újraközlés in: Jeney Éva–Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *(Té)eszmeék bűvölete*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2004, 195–226. o. reflexiók a jelen tanulmányra: 221. o., 222. o., 224. o.

nek az eszköznek a felépítéséről, helyes alakításáról olyan problémákat vet föl a *politikai állam* és *nemzetiségi állam* fogalmának bevezetésével, amelyeknek Mill nem szentelt elég figyelmet. Asbóthnál ezzel szemben az egyén, az ember lesz jó vagy rossz *eszköz* az állam mint *cél* érdekében. Az ember eszközzé tételével viszont az eredetileg kanti alapú Mill-kritika az utilitarizmus és a liberalizmus után felszámolja saját alapjait is, és a politikai retorikán kívül nem marad belőle semmi.<sup>81</sup> A két, közös gyökerű vállalkozás elmentés eredménye a felülírhatatlan erkölcsi érték kiválasztásán alapul. Az egyéni szabadság univerzalizálható, de materiálisan nehezen megragadható érték, a nemzet mögött álló dinasztikus és államérdek materiálisan megfogalmazott, de nem univerzalizálható érték. Mindkét opciónak megvannak a maga mélyreható politikafilozófiai következményei.

John Stuart Mill a XIX. század hatvanas, hetvenes éveiben véglegesen bekerült a magyar politikafilozófia diskurzusába. Innen kezdve folyamatosan az átlagértelmiségi társadalomtudományi műveltségének egyik jelentős eleme, ezután azonban évtizedekig nem merülnek föl új értelmezési szempontok, adaptációs lehetőségek egészen addig, amíg a századforduló polgári radikálisai majd újra fölfedezik maguknak Millt. Az ő olvasatuk lényegesen eltér az e tanulmányban tárgyalt diskurzustól: inkább a pozitívizmust és a szociális gondolatot hangsúlyozza az életműben. Ennek a korszaknak a tárgyalása azonban már túlesik jelen vizsgálódásunk körén.

---

81 Mellékes szövegrészekben itt is előfordul az ember eszközzé tévésének kanti tilalma, annak a vádnak a kapcsán például, hogy Andrássy eszközként használja alárendeltjeit, ez azonban már csak retorikai elem – eszköz.



*Mill magyarországi recepciójával kapcsolatban a következő írásaim jelentek meg: A magyar iskolafilozófia kantiánus hagyománya és John Stuart Mill 19. századi recepciója, in: Mészáros András (szerk.): Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században / Školská filozofia v Uhorsku v XVI–XIX. storočí, Kalligram Könyvkiadó–Magyar Köztársaság Kulturális Intézete, Pozsony, 2003, 67–80. o.; John Stuart Mill a kiegyezés utáni évtizedek magyar politikafilozófiai gondolkodásában, in: Frank Tibor (szerk.): Angliától Nagy-Britanniáig. Magyar kutatók tanulmányai a brit történelemről, Gondolat Kiadó, Budapest, 2004, 203–217. o.; Mill magyarországi recepciója és a 19. század magyar politikai gondolkodása, in: Mester Béla–Percz László (szerk.): Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás, Áron Kiadó, Budapest, 2004, 351–391. o. A jelen tanulmány ez utóbbi írásomnak újra átnézett, javított változata kisebb módosításokkal. (MB)*

## ISKOLAI ÉS „NYILVÁNOSULT” FILOZÓFIA A XIX. ÉS A XX. SZÁZAD MAGYARORSZÁGÁN

Előadásom előzetes összefoglalójában annak a folyamatnak a megragadására tettem ígéretet, amelynek során a magyar – kezdetben teljes egészében intézményfüggő, „iskolai” – filozófia a reformkor új típusú nyilvánosságában rövid időre az intézményektől egzisztenciálisan kevésbé függő „nyilvánosult” filozofálássá válik; majd a század második felétől a XX. század első évtizedéig ismét intézményesül, főként a kiépülő, modernizálódó egyetemi rendszer révén. Gondolatmenetem kifejtése során elsősorban három jellemző modern filozófiai toposz változásait terveztem vizsgálni a XIX. és a XX. század nézőpontjait összevetve. (1) A filozófiai rendszerrel szembeni beállítódások váltakozását, amely mindennemű „systemnek” az egyezményesektől, vagy talán már korábbról, egészen Rozgonyi Józseftől kiinduló elutasításától a rendszeralkotási igény megkésett, XIX. század végi és XX. század elei bálványozásáig vezet Böhm Károly és az őt követő nemzedék gondolkodásában. (2) A politikafilozófia eltérő súlyát a két korszak teoretikus gondolkodásában. Már a XVIII. század végi Kant-recepciótól kezdve, de a reformkortól mindenképpen komoly súlya van a magyar bölcseletben a politikafilozófiának, ez a vonás azonban szinte varázsütésre eltűnik a XX. században; az a nemzetkarakterológia és „állambölcselet” pedig, amit helyette művelnek, sem színvonalában, sem a nemzetközi tudományossággal való kompatibilitásában

nem mérhető össze a XIX. század teljesítményével. (3) Végezetül a *nemzeti filozófia* fogalmának radikális megváltozását is fölfedezni véltem e korszakváltásban. A reformkori és általában a XIX. századi magyar filozófiai életnek később – jogosan – fölrótt minden romantikus nacionalizmusa ellenére sem volt elképzelhető az a XX. századi szerzőknél egyre gyakoribbá váló vélekedés, hogy magyarul író, Magyarországon élő és a magyar intézményrendszerben dolgozó szerzők és műveik *nem a magyar filozófia részei*, azért, mert valamilyen meghatározatlan szempontból „nem magyarnak” minősülő filozófiai álláspontot képviselnek.

Mindezeknek a problémáknak a vizsgálatával – a konferencia többi résztvevőjéhez hasonlóan – Hanák Tiborra és filozófiatörténet-írói munkásságára kívántam emlékezni. Az előadásomban vizsgálandó kérdések kétféle módon is összefüggenek Hanák Tibor munkásságával; érintik műveinek szemléletét és az azokban megfogalmazott egyes konkrét állításokat is. Hanák Tibor ugyanis filozófiatörténészként mindig kellő fontosságot tulajdonított a bölcséleti gondolatok történeti és eszmetörténeti környezetének, azaz saját témáján belül a magyar történelem, a magyar kultúra és a magyar filozófia kölcsönhatásának; de sohasem tekintette a filozófiát e körülményekből levezethetőnek. Mindeközben a filozófiának – nálunk még mindig szokatlan módon – igyekezett a méltó helyét megadni a magyar művelődéstörténetben. Hanák Tibor magyar filozófiatörténeti művei emellett igen fontos helyeken karakteres, a XX. századi és az azt megelőző korok magyar filozófiáját összehasonlító, értékelő kijelentéseket tartalmaznak: elég itt arra utalni, hogy legismertebb művének, *Az elfelejtett reneszánsznak* már a címe is a könyv témájának, a két

világháború közötti magyar filozófiának a régebbi korok filozófiájához való viszonyára utal.<sup>1</sup>

Közelegvén a konferencia időpontja, az imént sorolt ötletek fölvázolása után immár meg is kellett írnom előadásomat. Ennek során természetesen előbb újra elolvastam a már elküldött összefoglalót és rájöttem: első pillantásra úgy tűnhet, mintha az elmúlt kétszáz évben már számtalanszor elhangzott „katedrafilozófia” elleni, udvariasabban szólva az iskolafilozófiát kritizáló hozzászólásra, netán kirohanásra készülnek, némileg újrarendezve csupán e műfaj jól ismert toposzait. Megnyugtatom az egybegyűlt kollégákat és érdeklődőket: nem erre gondoltam, már csak azért sem, mert önmaga ellensége lenne az a magyar filozófia történetével foglalkozó kutató, aki a vizsgálódás köréből ki akarná zárni az iskolafilozófiát. Jómagam nem sokkal járultam ugyan hozzá e terület műveléséhez, pozitív véleményemet azonban több ízben is elmondtam már a tudományos nyilvánosság előtt e kutatások jelentőségéről. Legha-

- 
- 1 Közismert, hogy a mű címe utalás Lukács Györgynek a *marxizmus reneszánszáról* szóló jóslatára. A kifejezés azonban némiképp ellentmond a szerző szándékának, Hanák véleménye szerint ugyanis valójában a magyar filozófia *születéséről* van szó. Az ellentmondásra már felhívta a figyelmet a kötet magyarországi kiadásának – Göncöl Kiadó, Budapest, 1993 – alkalmából írott recenziójában Somos Róbert is: „A könyv címe, *Az elfelejtett reneszánsz*, nem túlságosan szerencsés választás eredménye. [...] »Reneszánszon« [...] újjászületést szoktunk érteni, márpedig a magyar filozófia ezen korszakára inkább a »születés« kifejezés lenne találó, hisz nem létezett olyan korábbi magyar filozófiai tradíció, amelyből inspiráló erőt nyerhetett volna a bölcsélet” (Somos Róbert: Kis magyar filozófiatörténet, in: *Jelenkor*, Pécs, 37. évf. 1994/1, 94–96. o.) A későbbiekben látjuk majd, hogy maga Hanák is egyetértett ezzel a megállapítással, én viszont több tekintetben pontosítani igyekszem ezt a képet.

tározottabban talán éppen legutóbbi írásomban fogalmaztam, az „iskolai filozófia – *in sensu cosmopolitico*” fordulatot alkalmazva.<sup>2</sup> A magyar filozófiatörténet-írás mibenlétéről alkotott véleményem sokadszor történő körülírása és a személyes kutatói jó szándék ismételt kinyilvánítása azonban a mai alkalommal alighanem kevés. Témánkkal kapcsolatban ugyanis, éppen a rendszerekhez való viszonnyal, a nemzeti filozófia gondolatával és a politikafilozófia változó helyzetével összefüggésében, a tudomány és általában a kultúra nyilvánosságának a szerkezetét illetően merülnek föl alapvető kérdések; e kérdéseknek és a rájuk adott válaszoknak a megfogalmazásai pedig rendre beleütköznek az iskolai filozófia fogalmába.

Konferenciánk témájához illeszkedve kezdjük a probléma kifejtését Hanák Tibor egész korszakra vonatkozó értékelésének a felidézésével. A múlt [XX.] század magyar filozófiájának tárgyalását bevezetendő így ír:

A múlt [XIX.] század végéig a magyar filozófia elszigetelt magánvállalkozásokból, egy-egy kitűnő tanárember működéséből, néhány jó ismeretterjesztő könyvből és a papneveldek skolasztikus filozófiatanításából állt.<sup>3</sup>

A leírt helyzetet nem a magyar filozófiának a magyar kultúrán belüli sajátosan mostoha sorsával magyarázza, hanem a kulturális szerveződés, a kulturális kommuni-

---

2 Lásd: Iskolai filozófia – *in sensu cosmopolitico*, in: *Kalligram*, Pozsony, 12. évf. 2004/11, 114–118. o. (Recenzió Mészáros András: A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona című könyvről. *Kalligram*, Pozsony, 2003.)

3 Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1981, 20. o.

káció általános problémájának gondolja. Később hozzá is teszi:

Ez azonban nemcsak a filozófiának, de minden tudománynak, az egész magyar szellemi életnek kijáró sors volt, melytől az irodalom is sokat szenvedett egészen a reformkorig.<sup>4</sup>

Hanák művének e rövid bevezető soraiban – ne feledjük: a könyv témája nem a XIX. század, és a bevezető szándéka pusztán az volt, hogy a voltaképpeni tárgy, a századfordulóval induló magyar szellemi pezsgés kontrasztját adja és kiemelve annak jelentőségét az előző század képének fölvázolásával – és az ezzel kapcsolatos közvélekedésben mindmáig legalább három különböző dolog bogozódik össze:

(A) Az iskolafilozófia fogalmának leszűkítése és egyben a fölötte mondott burkolt értékítélet: szép dolog ezeknek a „tanárembereknek” a működése, amint vidéki magányukban megpróbálnak visszaemlékezni a külföldi egyetemi tanulmányaik során elsajátítottakra, azonban működésük az „igazi” filozofálásnak csak előtörténete lehet, amely valójában érdektelen számunkra, a magyar filozófia igazi történetében élő filozófusok számára. Ezzel az állítással kapcsolatban fölmerül az a kérdés, hogy miért kell ennyire másképpen megítélni ezen „elszigetelt tanárembereket”, mint későbbi pályatársaikat, elvi különbséget tételezve föl a két történelmi korszak szerzői között?<sup>5</sup> E szer-

---

4 Uo., 20–21. o.

5 Hanák Tibor itt ugyan általában beszél a könyvében tárgyalt intervallumnál régebbi magyar filozófiáról, a szövegösszefüggésből azonban egyértelműen kiderül, hogy az összevetés alapja a XIX. század, azon belül is jobbra a század második felének filozófiai élete.

zők ugyanúgy könyveket írtak, jobbára külföldi minták alapján, ugyanúgy voltak tanítványaik, akiket azonban saját pályájuk során gyakran erős külső hatások értek más irányzatok részéről is. Miért lenne annyira fundamentális a különbség a Magyarországon schellingiánussá lett, majd esetleg magát (a fiatal) Schellinget is hallgató reformkori és az itthon neokantiánussá iskolázódott, majd a német neokantiánus központokban is tanuló XIX. század végi, XX. század eleji magyar filozófusok között? Az valóban különbség, hogy itthoni működésük során némileg más szerkezetű felsőoktatási intézményekben tanulnak és tanítanak; de miért lenne tudásával, filozófiai nézeteivel a magyar kulturális közegben magányosabb egyikük a másikkal.

(B) A tudományos nyilvánosság szükségességének a megfogalmazása, amelyet Hanák Tibor itt közvetlen összefüggésbe hoz a városiasodással és a polgárosodásnak a magyar nyelvű társadalomtudományi értekező prózában a reformkor óta gyakran használt, ám annál ritkábban definiált fogalmával. Jómagam saját, a XIX. századi magyar filozófiára vonatkozó közelmúltbeli kutatásaim alapján a magyar filozófusok Hanák által is említett, a katedrafilozófia fogalmával összefüggésbe hozott elszigeteltségének a végét sokkal korábbra teszem, nem sokkal a szépirodalmi szerzők magányosságának megszűnése utánra, és a felsőoktatási hálózattól független intézménytípusok megszületésével hozom kapcsolatba.<sup>6</sup> Ilyen az Akadémia a maga pályadíjaival, könyvtámogatásaival, felolvasásaival; illetve, ezzel összefüggésben a kialakuló magyar kulturális és tu-

---

6 Lásd bővebben e kötetben a Szontagh Gusztáv „magyar filozófiája”, illetve a *Nemzeti filozófia – in sensu cosmopolitico* című írásokat.

dományos sajtó. Ezen belül is a bölcseleti műbírálat műfajának a megjelenését tartom fordulópontnak a reformkori lapokban, és különösen a *Figyelmezőnek*, mint kizárólag könyvszemlével foglalkozó lapnak a megalapítását. A műfaj és a lap pusztá létükkel jelzik, hogy a magyar olvasóközönség már ekkor elbírja és igényli is a rendszeres műbírálatot, beleértve a filozófiai művek bírálatát. Van tehát fordulópont a magyar filozófiának a nyilvánossághoz való viszonyában, és a fordulópontot megelőző és követő állapotok akár Hanák szóhasználatával is jól leírhatók; e fordulópont azonban csaknem egy évszázaddal korábban bekövetkezett már, ennél fogva nem magyarázhatjuk vele a XX. század elejének fejleményeit. A filozófiai nyilvánosság természetesen jóval kiterjedtebbé válik e szűk évszázad alatt az iskolázottság növekedésével, a kiadott könyvek példányszámának emelkedésével és – nem utolsósorban – a sajtó nagyobb szabadságával. A tudományos nyilvánosság *szerkezete* azonban keveset változik, amennyiben pedig változik, nem föltétlenül a Hanák könyvéből sejthető irányban.

A reformkortól létrejövő nyilvánosságnak a szerkezetére a következő két szempontból fontos utalni: (a) gyakorlatilag senki sem e nyilvánosság működtetéséből él elsősorban, mindenki megmarad filozófiatanárnak a magakatedráján, illetve műkedvelő magánembernek. Az új nyilvánosság ezek között a régebben is meglévő pozíciók között közvetít, az ezeknek a körülményei között létrejövő filozófiai teljesítményeket viszonyítja egymáshoz. Ez az első alkalom a magyar bölcselet történetében, amikor magánemberek és hivatásos filozófusok, katolikusok és protestánsok (később materialisták és izraeliták is – nagyjából ebben a kronológiai rendben), vagyis különböző intézményekben szocializálódott, egymást esetleg személyesen



nem is ismerő gondolkodók vélekedéseiket szabadon egymás mellé és az azt megítélő művelt közvélemény elé tárják. Újszerű, néha nehezen kezelhető konfliktusokkal terhes az új helyzet: a hierarchikus viszonyokban felnőtt magyar filozófusok, akik addigi életükben először professzoraik tanítványaiként, később az iskolát fönntartó testületek alkalmazottaiként, majd a saját tanítványaik fölé rendelt vezetőkként működtek, ifjúkoruk diákkörei óta először kerültek – immár érett fővel – az egyenrangú felek között folytatott vita helyzetébe. A reformkori kulturális és tudományos sajtó recenzióiban egyre kevésbé számított, hogy a szerzőnek milyen pozíciója van állomáshelyén, mondjuk valamely vidéki kollégium filozófiai katedráján, a nyilvánosság elé szánt munkája bírálatot kaphatott onnan is, ahová azelőtt a szava sem hallatszott el, és ahová nem értek el sem az ő, sem pedig intézményének a kapcsolatai. A tudományos nyilvánosságnak ez a szerkezetváltása, ha nem is európai, de legalább nemzeti szintre emelkedése az egyes intézmények régebbi, szűk keretei közül valóságos társadalmi és lelki sokkot válthatott ki az érzékenyebb kortársakból, amint ez a gyakori személyes sértődésekből és ezek kezeléséből utólag is sejthető. Ezt valóban nehéz lehetett legyőzni a reformkori kollégáknak, de az őket követő nemzedékek a század végére már mindenképpen ismerték és elismerték a tudományos nyilvánosság új normáit, még akkor is, ha gyakran megszegették azokat. (b) E nyilvánosság valóban nyílt, ugyanakkor színvonalas is volt. Létrejött még a szakdiszciplínáknak a XIX. század utolsó harmadában kezdődő elburjánzása előtti időkre esik és kevés, belátható számú, ugyanazon ember számára is végigolvasható terjedelmű folyóiratban anyagiassult. Az e nyilvánossághoz forduló magyar filozófus joggal feltételezhette azt, sőt, számíthatott is arra, hogy a szűkebb kollegiális és

a személyes tanítványi körön túl található hallgatóságnak beszél, sőt, némi optimizmussal föltételezhette, hogy írása mindazon magyarul értő emberekhez eljut, akik iskolázottak annyira, hogy egyáltalán képesek azt megérteni. Az így elérhető hallgatóság adott esetben kisebb lehetett némely német professzor személyes hallgatóinak körénél,<sup>7</sup> újszerűsége nem nagyságában, hanem szerkezetében, a szerzőhöz való viszonyában és elvárásaiban mutatkozott meg.<sup>8</sup>

(C) Éppen a XIX. századi nyilvánosság fönt leírt jellemzői miatt nem szabadna az elemzésben összezsúsnia a nyilvánosság két fajtájának; a XIX. századból ránk maradtak és annak a professzionális nyilvánosságnak, aminek a létrejöttét Hanák Tibor idézett könyve és a későbbi filozófiatörténeti összefoglalások is ünnepelnek a XX. század elejéről szólván. Az új típusú tudományos nyilvánosság következményeit úgy szokás megfogalmazni, hogy a tárgyidőszak elején végre létrejött a magyar filozófia intézményrendszere. Ezen leggyakrabban – az Akadémia azelőtt is létező tevékenységén túl – a szakfolyóiratokat, a Magyar Filozófiai Társaságot, de legfőképpen a modernizált, illetve újonnan létrehozott egyetemek álláshelyeit és oktatási programjait értik. Ennél a pontnál viszont észrevétlenül annak a kimondásáig jutunk: a változás lényege

---

7 Meglehet, hogy az első, könyvsikernek számító magyar nyelvű filozófiai mű, Szontagh Gusztáv *első Propylaeuma* kevesebb példányban fogyott el, mint ahányan húsz évvel azelőtt Hegel előadásait hallgatták.

8 A filozófiai nyilvánosság szerkezetváltozása természetesen nem speciális magyar jelenség. A filozófia *közönsége, publikuma* mint probléma már Herdernél fölvetődik a *Humanitás-levelekben*. Beszédes kultúrtörténeti adalék, hogy reformkori folyóirataink Herder írásaiból elsősorban a nyilvánosság szerkezetére vonatkozó részleteket közöltek magyar fordításban.

voltaképpen az, hogy a történet elején szereplő XIX. századi „elszigetelt tanárember” végre olyan egyetemi professzorrá válik, aki természetesen folyóiratot is szerkeszt és könyveket is ír. (Ezeket persze leginkább kollégák, diákok és esetleg a már végzett, középiskolai tanárrá, tisztviselővé, vagy éppen üzletemberré vált öregdiákok olvassák.) Azonban kisebb méretekben, szegényesebben, a század nagyobb részében cenzurális körülmények között és külön szakfolyóirat nélkül ugyan, de nagyjából ez volt a dolgok rendje a magyar filozófiában a XIX. században is. Annyiban állna az egész intézményrendszeri változás, hogy a magyar filozófusokat egyházi alapítványok helyett ezután jobbra az állam fizeti, állami fizetésükért pedig nagyobb, modernbb és egyetemi rangú iskoláikban több hallgatót tanítanak, e hallgatóknak pedig nagyobb példányszámban adják el műveiket, mint régebben? Lehetséges, hogy némely tekintetben tényleg erről van szó, és a filozófia intézményrendszerének fejlődése hosszabb távon azonosítható a filozófiával főállásban foglalkozók számának növekedésével és intézményhálózatával.<sup>9</sup> A filozófiai nyilvánosság szerkezetének ez a fajta modernizált visszastrukturálódása a reformkori nyilvánosság előttihez hasonló szerkezetű, „iskolafilozófiai” állapotokba akkor is fölvet néhány problémát, ha az intézményesülés és a szakfilozófiai színvonal között – alaptalanul – közvetlen kapcsolatot tételezünk fel.

A magyar filozófia intézményesedése és professzionalizálódása azt is jelenti ugyanis, hogy a filozófiai nyilvános-

---

9 A történeti tapasztalat alapján úgy tűnik ugyanis, hogy az egyetemi és akadémiai szférától többé-kevésbé független folyóiratokat és társaságokat ez az új, professzionális és javarészt állami intézményhálózat előbb-utóbb bekebelezi, vagy legalábbis beintegrálja a maga nyilvánosságába a XIX. század végére.

ság – bár a régebbinél terjedelmét tekintve összehasonlíthatatlanul nagyobb lett – a nem szakmabeliek, a társtudományok képviselői előtt zártabbá is vált. Ez persze a kor jelensége az európai műveltség egész területén, amit segít a szaktudományok számának szaporodása és többségük szinte azonnali intézményesülése is. Ha provokatívan kívánom megfogalmazni tételemet, mondhatom: lehet, hogy XIX. századi eleink nem voltak a XX. századiakhoz fogható szakfilozófusok és nem is rendelkeztek az ehhez szükséges intézményrendszerrel, átlagban talán mégis több mondanivalójuk volt a szakmán kívüliek számára és ennek következtében talán nagyobb hatásuk is volt rájuk; ezen kívül mindenképpen kevésbé voltak inkompetensek a mindenkori társadalmi valóság és az új természettudományos fejlemények megítélésében. A kiépülő professzionális intézményrendszer jelentőségét elismerve ideje lenne elgondolkodnunk annak okain, hogy a századforduló magyar társadalomtudományi pezsgésének túlnyomó része ezen az intézményrendszeren kívül zajlott, és többnyire később sem talált ide utat. A következő, XX. században élt magyar filozófusok közül is jobbra azokat olvassák a világban még ma is, akik vagy be sem kerültek ebbe az intézményrendszerbe, vagy hamar kiszorultak onnan.

A magyar filozófiai nyilvánosság szerkezetének alakulása és e filozófia tartalma között föltételezhető összefüggésekről egyelőre csupán pontatlanul megfogalmazható benyomásaim vannak. Körülírásukra, egyben támpontként az ezután elvégzendő kutatások számára a továbbiakban filozófiatörténetünk három jól ismert, állandó toposzának az értelmezésében a XIX–XX. század fordulóján bekövetkezett változásokat vizsgálom, folyamatosan reflektálva Hannák Tibornak *Az elfelejtett reneszánszban* ezekkel kapcsolatban megfogalmazott vélekedéseire.

(1) Első problémánk a filozófiai rendszerépítéssel szembeni beállítódások váltakozása. Úgy tűnik, a magyar filozófiai gondolkodás nagyjából két végletet ismert a „systemekkel” kapcsolatban: a teljes, elvi elutasítást és a rendszerépítés mindenek fölé helyezését. A további kutatásban érdemes lenne a magyar kultúrának a „rendszerekhez” való viszonyát általános kulturális toposzsként vizsgálni, amelynek a politikafilozófiai meggondolásoktól a nemzetkarakterológián át egészen a szépirodalomig vannak jelei.<sup>10</sup> A magyar antisppekulatív argumentációnak, néha csupán érzületnek megszakítás nélküli története van Szontaghtól, vagy még korábbi gondolkodóktól kezdve a hazai materialistákon – például Mentovich Ferencen – és a pozitivistákon át egészen Karácsony Sándorig és kortársaiig. E kontinuumban természetesen sok minden föllelhető a gyanús gyökerű és szándékú nemzetkarakterológiáktól kezdve a szűkségből – a jelentősebb hazai spekulatív teljesítmény hiányából – erényt faragó stratégián keresztül az őszinte antispekulatív filozófiai meggyőződésig.

Azonban e vegyes kínálat mindegyik darabjáról elmondható legalább, hogy mentes az ellenkező irányú állandó toposztól, a *rendszergyártó dühtől*. Ez utóbbi jelenséget is érdemes lenne általános művelődéstörténeti toposzsként értékelni. Megfelelőit, analógiáit leginkább az irodalmi életben és az irodalomtudományban láthatjuk. Elég itt csupán a nemzeti eposzról, majd a magyar regényről szó-

---

10 Olvastam már *System* című verset Világos után elítélt kufsteini fogolytól, melyben e németül a versbe szúrt szó az egész „régí rendnek” a várbörtön konkrét szabályzatával összeolvadó metaforájává válik; éles ellentétben az individuális szabadságnak és a természetnek a tudományokból megtanulható – a versben ordítóan *nem* német, vagyis *magyar* – igazságával.

ló különféle vitákra utalni. A kiinduló tétel szerint minden nagykorú irodalomnak rendelkeznie kell nemzeti eposszal, illetve, – későbbi korok elvárásai szerint – reprezentatív nagyregénnyel, a műfaj XIX. századi értelmében. A magyar irodalmi élet jelentős része arról szólt, hogy részint búsultunk a magyar nemzeti eposz, illetve nagyregény hiányán, részint figyeltük, hogy hátha lesz már ilyenünk belátható időn belül, majd pedig megpróbáltuk eldönteni, hogy a legújabb pályázó alkotása vajon kielégíti-e az előre megfogalmazott követelményeket.<sup>11</sup>

Ami az irodalmi önreflexió számára az eposz vagy a nagyregény, az a filozófus számára az önálló rendszer. Miként a regény esetében is csak annyi volt az elvárás kezdetben, hogy végre *legyen*, a magyar filozófiai rendszerigény is inkább a kívánt rendszer pusztja létével, mint minőségével, tartalmával, állításainak igazságával és konzisztenciájával függött össze.<sup>12</sup>

---

11 A hatvanas, hetvenes évek műfajelméleti vitáiban is szinte töretlenül megfigyelhető még ez a szál, a magyar kisebbségi irodalom önreflexiója pedig a maga körén belül továbbörökíti a magyar kultúra önértelmezésének ezt a karakteres elemét. Elég itt utalni az erdélyi magyar kulturális sajtóban folytatott különböző prózavitákra, melyek egyik fő témája a „romániai magyar nagyregény” léte vagy nem léte; vagy arra, hogy a nyolcvanas évek végén még szinte egyedül Grendel Lajos élcelődik a „csehszlovákiai magyar regény” helyzetéről, fejlődéséről szóló, akkoriban szokványosnak számító kérdés értelmetlenségén. Lásd: Grendel Lajos: „... a semmi szakadéka fölé fölépíthető a híd”? in: *Uő: Elszigeteltség vagy egyetemesség. Esszék, cikkek, interjúk*, Széphalom Könyvműhely, Budapest, 1991, 63–76. o. (Első megjelenés 1987-ben.)

12 Elég itt a fiatal Böhmre utalni, aki nem azért akart filozófiai rendszert teremteni, mert baja volt a meglévőkkel, hanem pusztán azért, hogy – *legyen*; amint ezt többek között Böhm monográfus-

Ezzel kapcsolatban Hanák Tibor így ír a magyar filozófia 1920 utáni szakaszát jellemezve:

Megerősödött és jellemzővé vált a tudósi visszahúzóadás magatartása is, a tudatos lemondás a filozófia és a politika összeházasítási kísérleteiről. A század első két évtizedének analitikus, szétszedő, lebontó, leleplező és relativizáló törekvéseire visszahatásként a szintetizáló [sic!], megőrző, a változatlant, az elveket, az abszolútumot kereső irányzatok erősödtek meg.<sup>13</sup>

Ezzel a korhangulattal és a filozófiai intézményrendszer megerősödésével köti össze a korszak magyar filozófiájára jellemző szisztematikus összefoglaló művek, a többkötetes, terjedelmes munkákban testet öltő magyar filozófiai rendszerek megszületését. Egész előadásom során sehol sem bocsátkozom bele a korszak egyéni teljesítményeinek értékelésébe.<sup>14</sup> Most sem az a szándék vezet, hogy bárkire is célozgassak, csupán a korabeli filozófiai kommunikáció általában vett természetének, stílusának a változására utalok, amikor fölvetem: nem biztos, hogy egyértelműen csak nyertünk a professzionalizálódott szakfilozófiai rendszerek huszadik századi térhódításával és ugyanakkor a filozófiai érvelésnek a közbeszédből való relatív kiszorulá-

---

sa, Ungvári Zrínyi Imre plasztikusan be is mutatja a kolozsvári professzor rendszerépítő elkötelezettségének gyökereit kutatva. Lásd: Ungvári Zrínyi Imre: *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*, Pro Philosophia, Kolozsvár-Szeged, 2002.

13 Hanák Tibor i. m. 30. o.

14 Konferenciánkon a vita során ezzel kapcsolatban többször is fölvetődött, hogy Hanák Tibor esetleg túlértékelte Brandenstein Béla teljesítményét. Úgy vélem, hogy Brandenstein hatása, Hanák Brandenstein-értékelése és mindezek befolyása a korszak filozófiájáról alkotott későbbi közvélekedésre nagyobb téma annál, hogysem annak kifejtését most, mintegy lábjegyzetként elvégezhetném.

sával a XIX. század vitakultúrájához és nyílt, bár talán nem annyira professzionális, és kevésbé szakfilozófiai jellegű vitáihoz képest. Azzal a kérdéssel is számot kell vetnünk majd, hogy ez a fajta boldog rendszerépítés nem volt-e már anakronisztikus némely vonásában a XX. század Európájában. Erősen leegyszerűsítve azt lehetne mondani, hogy eleink a nagy európai, főleg német rendszerépítő düh idején voltak a leginkább ellenségei a rendszereknek, és akkorra szerették meg azokat, amikor már jószerivel egyedül maradtak furcsává vált, rendszereket kívánó ízlésükkel.

(2) A másik megvizsgálandó jelenség a politikafilozófia feltűnően megváltozott súlya, szerepe. Legkésőbb a XVIII. század végi honi Kant-recepciótól, de legalábbis a reformkortól kezdve számíthatjuk azt a korszakot, amikortól a magyar bölcséleten belül komoly súlya van a politikafilozófiának. Úgy tűnik, ez a sajátosság szinte varázslásra eltűnik a XX. században, illetve az a nemzetkaraktológia és államtan, ami lesz helyette, reménytelenül irrelevantnak és használhatatlannak tűnik a XIX. század magyar átlagteljesítményéhez képest. Lehet persze azzal érvelni, hogy e sajátosságokat pusztán a politikai fordulat okozta. Hanák Tibor így is gondolja:

az 1920–1945 közötti szakasz [e]gyik jellemzője, hogy a szociál-filozófia kompromittálódott, sőt diszkriminálódott. Az a benyomás keletkezett, mint sokszor a történelemben, hogy az előző kor filozófiája okozta a bekövetkezett tragédiát vagy katasztrófát<sup>15</sup>

Később majd érintem azt a problémát, hogy Hanák itt mást ért politikafilozófián, mint azt mai szóhasználatunkban, negyedszázad után megszoktuk, és éppen ezért tekinti azt új, századfordulós jelenségnek. Magyarázata,

---

15 Hanák Tibor i. m. 31. o.



ha maitól eltérő szóhasználatát tekintetbe vesszük, helyes, de nem teljes. Rekonstrukciója szerint a nyugodt és politikafilozófia-mentes rendszerépítkezésre ugyanis részben éppen a politikafilozófia napi politikai ellehetetlenülése következtében, mintegy helyette került sor. A két világháború közötti magyar rendszerépítési kísérletek példái többnyire azt mutatják, hogy a rendszer részeként csak az etika marad meg, a politikafilozófia pedig kiszorul.<sup>16</sup> Hanák Tibor szerint a századforduló pezsgésére éppen a politikafilozófiai érdeklődés, mint addig háttérbe szorult irány előretörése volt jellemző, ami ígéretes kezdetek

- 
- 16 Arra is van példa, hogy a változás bekövetkezett már jóval az első világháború előtt. Böhm Károly axiológiai fordulata például akkori tisztázó cikkeinek tanúsága szerint egyet jelentett a szociológia teljes mellőzésével, ezek után viszont, talán éppen ennek következtében nem lesz kidolgozott társadalomfilozófiája, sőt, tanítványait sem inspirálja különösebben ennek megírására. A tanítványok a két világháború között láthatóan erősen küzdenek majd ezzel a hiánnyal, amikor egyetemi pályafutás helyett a közösségi vezető szerepében találják magukat. A fontosabb tanítványok közül talán az egyetlen, akinek ezzel kapcsolatban nincsenek különösebb problémái, az a Tankó Béla, aki debreceni professzorként maradéktalanul beilleszkedik annak az intézményrendszernek a kereteibe, amely az egyetemi szakfilozófus szerepkörét kínálja föl neki. A másik, hagyományos professzori pályát befutó Böhm-tanítványról, Bartók Györgyről itt nem kívánok szólni. Életművének kutatója, Mariska Zoltán több ízben, egymást követő publikációiban egyre határozottabban érvelt Bartók önállósága mellett, mintegy emancipálva az életművet és a szerzőt a Böhm-tanítványság megszokott besorolásából. Álláspontjából – melynek elfogadására magam is hajlok – az következik, hogy az előadásomban vizsgált jellegzetességeket Bartókban mint a kor önálló szerzőjében és nem mint Böhm-tanítványban lesz érdemes egyszer megvizsgálni. A Böhm-tanítványok nemzedékéről lásd még: Tonk Márton: *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavasz Sándor gondolkodásában*, Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2002.

után 1920-ban megállt. E koncepció vitatható, vitatták is már többen, legkorábban talán Somos Róbert.<sup>17</sup> Újraolvasva a szöveget, úgy tűnik, hogy Hanák itt az egész korszak teljes társadalomtudományi pezsgésére gondol, nem csupán a filozófiára; azon belül pedig elsősorban a szociológia, mint új tudomány diadalmenetére. Könyvének Somos által is idézett részében így fogalmaz:

Ebből a sokszínűségből [...] kiemelhető egy olyan közös, a frontokon és irányzatokon áttörő sajátosság, melyet jellemzőnek tekinthetünk erre a két évtizedre: a társadalmi és társadalomfilozófiai problémák előtérbe kerülése, a filozófia szociálfilozófiai felfogása, mely 1918–19-ben a filozófia és a politika találkozásához, a politikai filozófiához és egyúttal a filozófia kompromittálásához vezetett.<sup>18</sup>

A főntebb kifejtett értelmezésben ma is tartható Hanák kijelentése, egy jelentős kiegészítéssel. Somos recenzi-

---

17 „Igen problematikusnak érzem a századelő korszakának általános jellemzését. Hanák szerint »Ebből a sokszínűségből azonban kiemelhető egy olyan közös, a frontokon és irányzatokon áttörő sajátosság, melyet jellemzőnek tekinthetünk erre a két évtizedre: a társadalmi és társadalomfilozófiai problémák előtérbe kerülése, a filozófia szociálfilozófiai felfogása, mely 1918–19-ben a filozófia és a politika találkozásához, a politikai filozófiához és egyúttal a filozófia kompromittálásához vezetett.« Elég végigfutni az *Athenaeumnak*, az Akadémia filozófiai és államtudományi folyóiratának a címlistáját ahhoz, hogy belássuk, épp ellenkezőleg, a politikumtól emancipálódik a filozófia, egyre inkább szakjellegűvé válik, a korabeli, a tudományosság igényével fellépő irányzatok, kantianizmus, fenomenológia, a klasszikus ismeretelméleti kérdések előtérben állása a jellemző. [...] Az 1918–19-es események visszavetítése az egész századelőre egy olyan szemléletnek a maradványa, ami ellen épp Hanák Tibor lép fel határozottan.” Lásd: Somos Róbert i. m. 94–95. o.

18 Hanák Tibor i. m. 27. o.

ójában azt kifogásolta Hanák Tibor koncepciójában, hogy a társadalomfilozófiát állítja középpontba, holott szerinte abban a korszakban nem az volt a lényeges. Somos a szűkebben vett szakfilozófiára érti ezt, és igaza van, míg Hanák az egész társadalomtudományi élet pezsgéséről beszél, és így neki is igaza van. Én viszont éppen azt vitatom, hogy az említett orientáció annyira új lett volna a századfordulón. Régebbi teoretikus gondolkodásunk hagyománya, némileg karikírozva, alig ismer mást, mint közjogot, etikát és retorikát, a magyar szociológia története pedig némely történeti kézikönyvünkben és némely egyetemünk kurzusain – helyesen – Szontaghgal és Eötvössel kezdődik. A szociológia által használt statisztikai törvényszerűségeket elméletileg is nagyon komolyan végiggondoló érveléssel sűrűn találkozunk már a XIX. század közepének politikai háttérű vitáiban is,<sup>19</sup> ugyanebben az időben például komoly választójogi vitából nem hiányozhat a reprezentáció természetének filozófiai igényű értelmezése,<sup>20</sup> és még sorolhatnánk a példákat. A XIX. században, különösen 1867 után, a század végéig, fölülve korabeli folyóiratokat, viszonylag könnyen elmagyarázhatnánk a világ távoli részéről érkezett, a modern politikafilozófia alapfogalmaival azonban tisztában lévő vendégünknek az ott olvasható viták lényegét. A magyarázat során észrevennénk például, hogy a viták a politikai közösség és a képviselő értelmezéséről foly-

---

19 Kállay Béni már 1867-es, Mill szabadság-felfogását értelmező és bíráló esszéjében a gabonaárak és a házasságkötési hajlandóság statisztikai összefüggésével érvel a házasságkötések állami kontrolljával szemben. Bővebben lásd a *John Stuart Mill a XIX. század magyar politikai gondolkodásában* című írásomban, e kötetben.

20 Lásd Schiller Zsigmond bírálatát Mill választójogi reformtervezetéről, az előző jegyzetben hivatkozott tanulmányban.

nak, az érvelésben megkülönböztetnénk utilitarista és deontológiai álláspontokat. Lehet, hogy egyetlen állásponttal sem értenénk már egyet, az is meglehet, hogy színvonaltalannak tartanánk a kifejtést, de *mindent értenénk* és szinte mindent *úgy is értenénk*, mint a mai politikafilozófiában. E régi magyar politikai diskurzus nagyjából a mai politikafilozófia fogalmainak megfeleltethető módon folyik tehát, amiről viszont Hanák beszél, az ugyan színvonalas empirikus társadalomtudomány, de nem filozófia.

A két világháború közötti gondolkodásban nem folytatódik e racionális magyar politikafilozófiai gondolkodás XIX. századi hagyománya, és a századforduló társadalomtudományi hagyománya sem őrződik meg töretlenül. Gyöngén argumentált nemzetkarakterológiák és gyanús ideológiák lépnek föl helyettük, a magyar közéleti gondolkodás a szó legrosszabb értelmében átpolitizálódik és filozófiátlaná válik. Feltűnő, hogy a magyar politikai gondolkodás kevés XX. századi maradandó teljesítményének megfogalmazói között alig bukkanunk filozófusokra.<sup>21</sup> A szűkebb értelemben vett magyar politikafilozófusoktól vagy évszázadnyi idő választ el bennünket, vagy még ma is kortársaink. Mai politikafilozófiánk, ha van némi hazai hagyománya, az csakis XIX. századi lehet, a XX. századnak filozófiatörténet-írásunk által ünnepeelt filozófiája e tekintetben a legjobb esetben is néma csönd – ha nem az eszmék elmegyógyintézetének múzeuma.

---

21 Gondoljunk csak a jogász végzettségű, a filozófiai spekulációval szembeni beállítódás régi magyar hagyományát inkább csak ösztönösen, mint elméleti megfontolásból követő Bibó Istvánra, szemben a spekuláció-ellenességet is többnyire filozófiai tételként megfogalmazni igyekvő XIX. századi gondolkodóinkkal.

(3) A „nemzeti filozófiáról” szóló elképzelések radikális megváltozását is fölfedezni vélem e két korszak határán. Hanák Tibor ezt a kérdést, helyesen, a szociális kérdés tárgyalásának XX. századi színeváltozása kapcsán említi:

A szociálfilozófiai és szociológiai érdeklődés, mindenekelőtt azonban maga a szociális kérdés főképp a 20-as években visszaszorult. A társadalmi problémák átkerültek a nemzeti síkra, és a filozófiában is téma lett a nemzeteszme, a nemzeti sajátosságok, a „magyar lelkiség”, a magyar jellem és szellem, a magyar történelemszemlélet vizsgálata, majd megkísérelték a misztifikációra hajló „magyar világnézet” és más jobboldali ideológiák felállítását<sup>22</sup>

Hanáknak igaza van: ez nem filozófia, hanem pusztán ideológia. Sajnos, a kettő összemosása úgy tűnik, nem a kommunizmusban kezdődött, mint azt kollektív emlékezetünk számon szokta tartani, hanem – ezek szerint – még a húszas években. Ezért is nehéz kikászálódni belőle. Ez a kikászálódás a politikai eszmetörténet iránt is érdeklődő magyar filozófiatörténész számára lesz a leghosszabb és a legnehezebb. A Hanák által említett XX. századi gondolkodók nemzeteszmei és a nemzeti filozófiáról alkotott elgondolásai sokféle indítékból születtek, sokféle elemet, meggondolást, néha még jó gondolatot is tartalmaznak. A kor nemzeti filozófiára irányuló törekvéseit két fő mozzanat különíti el a filozófiatörténet-írásban hasonló nevet kapott XIX. századi törekvésektől. (a) Végletesen korszerűtlenné váltak: míg a reformkori magyar bölcselő joggal hivatkozhatott Herdertől Fichtéig sok szerzőre a nemzeti filozófia gondolatának alátámasztására, a XX. századiak már csak harmadrendű tekintélyeket citálhattak. (b) A XX. szá-

---

22 Hanák Tibor i. m. 34. o.

zad „magyar bölcselate” mindig tartalmi kritériumot keresett a magyar filozófia ismérveinek meghatározásában, míg a XIX. században ez a vonás csak az egyik – kései és kétségbeesett – opciója a nemzeti bölcsélet gondolatának. Eleink minden – joggal bírált – romantikus nacionalizmusa ellenére sem képzelhető el az a kijelentés, ami Karácsony Sándortól a két világháború között szinte már föl sem tűnik: nincs magyar filozófiai rendszer – mert Böhm Károly rendszere nem magyar.<sup>23</sup>

Előadásomat egy képzeletbeli történettel zárom, amely sűrítve érzékelteti mindazt, amit a két kor magyar bölcselétének a különbségéről gondolok. A történet könnyen megeshetett volna a harmincas évek debreceni egyetemén – ki tudja, talán meg is esett. Képzeljük el, amint a Nagyerdő tavaszi zsongásától is inspirált, modern Karácsony Sándor, a magyar XX. század gyermeke éppen azt fejtegeti tanítványainak az ebéd utáni szemináriumon, hogy miért is nem magyar annak a Böhm Károlynak a filozófiája, akinek a rendszere és szemlélete egyébként domináns az egyetemen, és helyette mi lenne az igazi magyar gondolkodás. Csak magyar hallgatók veszik körül, hiszen Karácsony gondolatait mások meg sem érteneék, vagy talán nem is érdekelné őket. Karácsony szemináriumi terméhez közel, a következő folyosón található azonban egy professzori szoba is. A hűséges Böhm-tanítványnak, a XIX. század fantáziátlan rekvizitumának, Tankó Bélának a neve van rá kiírva, akit nem győz szégyellni az utókor, hiszen nem is-

---

23 „Akkor nyáron kezdett egyébként derengeni előttem, hogy van magyar filozófia, ha nincs is magyar filozófiai rendszer (mert a Böhm Károlyét nem tartom magyar filozófiai rendszernek).” Karácsony Sándor: *A magyar észjárás*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1985, 415. o.

merte föl időben a fiatal Heidegger nagyságát, és ennek egy recenzióban még hangot is adott. A professzori szobában éppen németül folyik a szó, a fiatal vendég kissé zárt szájú artikulációjából a gyakorlott fül azonban kihallhatja a bolgár akcentust. A fiatalember ugyanis Tankó tanár úr bolgár doktorandusa, elkötelezett neokantiánus, aki éppen Böhm és német kortársai terminológiáját veti össze professzora segítségével. Disszertációjának a tárgya ugyanis Böhm rendszere, éppen emiatt jött Debrecenbe tanulni.<sup>24</sup>

A XX. század örvendetesen kiépített és intézményesült magyar filozófiai életének jeles szerzői azóta is várják azon bolgár doktorandusok jelentkezését, akiknek valamely európai filozófiai irányzatról az ő nevük jut eszükbe, valamint az, hogy ideje lenne megpályázni végre egy magyar egyetem ösztöndíját.

*A Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszéke és a Miskolci Akadémiai Bizottság Történelemtudományi és Néprajzi Szakbizottsága által Megidézett reneszánsz címmel, Hanák Tibor születésének 75. évfordulója tiszteletére rendezett nemzetközi tudományos konferencián, Miskolcon, 2004. szeptember 9-én elhangzott előadásom átdolgozott szövege. Első változatát lásd: Iskolai filozófia, „nyilvánosult filozófia” és politikafilozófia a 19. és a 20. század Magyarországon, in: Veres Ildikó (szerk.): Megidézett reneszánsz: Hanák Tibor emlékkötet, Miskolc, 2006 (Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár, IX.) 119–133. o. (MB)*

---

24 A bekezdésben foglalt történet ugyan fikció, azonban a debreceni egyetemen Böhm Károly filozófiájáról író bolgár doktorandus valós személy. Lásd: Boiklieff, Dimo: *Az igaz, a jó és a szép fogalma és összefüggésük Böhm Károly szerint. A transcendentalis philosophia alapján írt szakértekezés*, Magy. Nemzeti Könyv- és Lapkiadó, Debrecen, 1933.





**A LÁZADÓ IKAROSZ  
ÉS A LABIRINTUSOK  
LAKÓI**





# MENEKÜLÉS AZ IDEOLOGIKUS MONDAT LABIRINTUSÁBÓL

BEVEZETÉS BRETTER GYÖRGY  
OLVASÁSÁHOZ

*Diotima kolozsvári barátainak*

Bretter György, a filozófus és esszéíró (1932–1977) a hatvanas, hetvenes évek erdélyi magyar teoretikus kultúrájának egyik fontos személyisége. E korszak erdélyi művelődéstörténetének elemzésével a magyar gondolkodás még részben adós önmagának. Pedig az erdélyi magyar művelődésnek arról az időszakáról van szó, amikor a filozófia – nálunk szokatlan módon – egy időre szerves részévé vált az értelmiség műveltségének. Ennek oka az erdélyi műveltség teoretikusabb vénája, de bizonyára belejátszik a nemzetiségi kultúra viszonylag szűk keresztmetszete is. Teoretikus folyóirat magyar nyelven nem lévén, a filozófiai írások is nagyobb közönségnek szóló irodalmi folyóiratokban jelennek meg; a magyar nyelvű újságok és fontosabb könyvek egésze áttekinthető, számon tartható a művelt olvasó számára, hiszen ebben az időben Erdélyben szinte kizárólag a helyben kiadott művek jelentik a magyar kultúrát.<sup>1</sup>

---

1 A Magyarországról beszivárgó könyvek ugyan segítették az erdélyi értelmiség tájékozódását, de nem váltak, nem válhattak a kulturális nyilvánosságban a reflexió tárgyává.

A hatvanas, hetvenes évek európai értelmisége egyébként is ritkán tapasztalható affinitást érzett a teória iránt, a korszak filozófiájának némely problémája – többnyire a szépirodalom közvetítésével – Erdélyen kívül is közbeszéd tárgya lett, legalábbis a művelt értelmiségi közönség körében. Ehhez járult még hozzá ebben az időben Románia sajátos helyzete. A román külpolitika a hatvanas évek második felében kezd önállósulni, és ehhez külső és belső szövetségeseket keres, amelyeket a nyugati eurokommunistákban és a hazai jobboldali értelmiségben vél megtalálni. Ennek következtében a szocialista országokon belül Romániában lehet a legtöbbet tudni ebben az időben a nyugati baloldali szellemi mozgásairól, különösen a latin országok kommunista pártjaiban történekekről. Ugyanakkor például Bergsonról vagy Heideggerről is, miután az amúgy sem erős katedra-marxizmus súlytalanná válásával és a jobboldali múltú román értelmiség publikációs lehetőséghez való juttatásával – esetenként ezt megelőzően szabadlábra helyezésével –, a román kultúra visszatalál háború előtti, nyugati egzisztenciafilozófiai tájékozódásához, melyet helyenként az ortodox teológián alapuló teoretikus kultúra hagyományaival ötvöz.<sup>2</sup> Ez az ideológiai nyitás igen rövid korszakot jelent – a hetvenes évek elejétől már új citatológiai kényszerek jelennek meg a nyilvánosságban – de elégséges ahhoz, hogy megváltoztassa a teóriáról alkotott közkeletű fel fogást és a szerzők attitűdjét.

A pozícióban lévő erdélyi magyar értelmiségi nemzedék ekkor kerül először erkölcsi konfliktusba a saját

---

2 A marxista hagyomány romániai gyengeségére egyetemi doktori témavezetőm, Tordai Zádor hívta föl a figyelmemet.

múltjával.<sup>3</sup> Ez az erkölcsi konfliktus teszi lehetővé, hogy e nemzedék színvonalasan gondolkodó elméi olyan helyzetbe kerüljenek, melyből rákérdezhetnek addigi beszédmódjuk legitim voltára. Eközben kihívást jelent a nyugati reformmarxizmus megismerése, a más hagyományú, nem németes, vagy inkább *másképpen* németes román teoretikus kultúra újjászületése, de ezekre az évekre tehető a saját filozófiai hagyomány újratanulásának a kezdete is – például Böhm Károly és Tavaszy Sándor nevével lehet egyre gyakrabban találkozni a folyóiratok hasábjain –, és valamivel később jelentős lesz a magyarországi Lukács-tanítványokkal való kölcsönhatás is.

Ebben a szellemi közegben jelentkezett Bretter György. Az e korban megszokott tematikájú, a német klasszikától örökölt és a reformmarxizmus felé mutató nyelvezetű filozófiai írások szerzőjeként már valamelyest ismeri a nevét a közönség, amikor 1966-ban

látszólag teljesen abbahagyta a filozófiai kérdések műnyelvi prózában való kifejtését, és mitikus parabolákat írt.<sup>4</sup>

– vezeti be a köteteiről írt ismertetését Tamás Gáspár Miklós. (A parabolák közül az első az *Ikarosz legendája*.) A mítoszmagyarázatok tárgya az erkölcsfilozófia: emberi egzisztencia és történelmi idő, a köznapi tények és az emberhez méltó, nem jelenlévő világ akarásának ellentéte teszi feszessé a szövegeket. A problémák ekkor az idő értelmezése körül csoportosulnak.

---

3 Ennek az önvizsgálatnak a hetvenes évek drámairodalmára tett hatását is vizsgálja kiváló kötetében Bíró Béla. Lásd: Bíró Béla: *A tragikum tragédiája*, Kriterion, Bukarest, 1984.

4 Lásd: Tamás Gáspár Miklós: Bretter György két könyve, in: Uő: *A teória esélyei*, Kriterion, Bukarest, 1975, 145. o.

pályája akkor kezdődött el, amikor a hatvanas évek közepe táján hirtelen múlttá vált számára a jelen. Addig [...] a jövőben élt, vagyis a jelent: jövőként érzékelte.<sup>5</sup>

– írja róla Molnár Gusztáv. A korai esszék érdekes kísérletek arra, hogy a gondolkodó *egy* elmélet keretén belül oldja meg az emberi egzisztencia kérdéseit és a világ teljes magyarázatát. Ez a törekvés még értelmezhető a németes hagyományon belül: A hegeli világmagyarázat mintegy a fichtei Én választásaként áll elő, mintha a két hagyomány fordítva követné egymást – folytatja Molnár Gusztáv.<sup>6</sup> Tekinthesők ezek a parabolák az egzisztenciafilozófia felé való tájékozódás kísérleteinek is, különösen, ha figyelembe vesszük ekkori olvasmányait, fordítói munkásságát és első kötetében megjelent Sartre-tanulmányát. A mitológiai parabolákat követő tanulmányok azonban már nem értelmezhetők *csak* klasszikus német és/vagy egzisztenciafilozófiai fogalmi keretben. Ezek a szövegek, főként a nyelvről szóló írások már kitörési kísérletek a kor beszédmódjából.

Életművének gerincét két szövegfűzér – a mitológiai parabolák és a nyelvfilozófiai tanulmányok sorozata – alkotja.

## **A parabolák szerkezete**

A hat mitológiai parabolát célszerű egységes egésznek tekinteni, mint egy elkövetkező filozófia prolegomená-

---

5 Lásd: Molnár Gusztáv: Bretter György öröksége, in: Bretter György: *A kortudat kritikája*, Kriterion, Bukarest, 1984, 184. o.

6 Uo.

ját.<sup>7</sup> Voltaképpen minden esszében ugyanazok az elemek jelennek meg, legfeljebb más-más motívumot emelnek ki az egyes írások. Kitüntetett szerepet az első és az utolsó szöveg játszik. Az *Ikarosz legendája* című írás bevezetesként, problémafelvetésként értelmezhető, egyben ez a legkifejtettebb tárgyalásmódú és a legtöbbet idézett mű; a *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* címmel megjelent esszé pedig már búcsú a mítoszok világától. A továbbiakban a szövegekben legfontosabbnak ítélt motívumokat, ezek rendszerét kísérem meg bemutatni.

A *cselekvés* az első, talán legfontosabb motívum. Hogyan lehetséges eljutni az érvényes, a világon nyomot hagyó és ezáltal a személyiséget létrehozó tethez? – ez Bretter számára az alapkérdés. Ez a tett nem lehet a mások cselekedeteinek ismételése. Az *Ikarosz legendájában* Daidalosz

---

7 A következő írásokról van szó: *Ikarosz legendája* (1967), *Kentaurok dilemmája* (1969), *Laokoón, a néma* (1969), *Kronosz, a kegyetlen* (1969), *Apollón, nimfa, szerelem* (1971), *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* (1972), *Hérakleitosz, a filozófus*, *Hermodorosz barátja* (1971). A parabolák legutóbbi kiadását lásd: Bretter György: A felőrlődés logikája (Esszék, értelmezések, jegyzetek), Enciklopédia Kiadó–Ister Kiadó, Budapest, 1998, 23–97. o. (válogatta, szerkesztette és az utószót írta Tóth László) A továbbiakban mindig ennek a legújabb kiadásnak alapján idézem Brettert. (Régebbi kötetei: *Vágyak, emberek, istenek. Tanulmányok, esszék*, Kriterion, Bukarest, 1970; *Párbeszéd a jelennel. Esszék, tanulmányok*, Kriterion, Bukarest, 1973; *Itt és mást. Válogatott írások*, Kriterion, Bukarest, 1979; *Párbeszéd a vágyakkal. Esszék*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1979; *Crez și istorie*, Editura Kriterion, București, 1979, fordította Francisc Grünberg; *A kortudat kritikája*, Kriterion, Bukarest, 1984) Az „elkövetkezendő filozófia prolegomenája” kifejezés Egyed Pétertől származik, lásd: Egyed Péter: A demokratikus mondat szerelmese, in: Bretter György: *Itt és mást. Válogatott írások*, Kriterion, Bukarest, 1979, 5–38.

számára lehet tett a menekülés az általa létrehozott Labü-  
rinthoszból – saját múltjából (bár csak feleértékű tett, hi-  
szen nem a múlttal való szembenézésből, hanem a világ  
labirintusaival való kiegyezésből ered) –; Ikarosz számára  
az apja által már kiküzdött kompromisszum továbbéltetése  
– az előírások szerint való repülés – azonban már nem je-  
lenthet ilyen tettet. A szövegek közül a *Kentaurok dilemmája*  
című foglalkozik legtöbbit a cselekvésnek, mint önmagun-  
kat létrehozó tettek mibenlétével, az emberi természetben  
rejlő alapjaival. (E szöveg félállati alakjai adják Bretter pro-  
legomenájának – antropológiai fejezetét.) Ennek a tettek  
van még egy jellemzője. Sohasem jelenik meg igazán, vég-  
rehajtva a szövegben. Nem látunk cselekvő embereket, ha-  
nem csupán a tett felé való haladást, a tett pusztá lehetőség-  
gének a megteremtését. Az igazi cselekvés valahová a szö-  
veg világán túlra van utalva, de mindenképpen konkrét  
utalások történnek rá. A cselekvés hordozója mindenkor  
a mítosz *közönsége*. Cselekedni nem a mítoszban szereplő  
bármely nézőpontból lehet – jelképes cselekvés csupán Ika-  
rosz tette is – hanem a külső szemlélő nézőpontjából; ez  
pedig az olvasó pozíciója. Erre vonatkozik a *Laokoón, a né-  
ma* című írásban a címszereplő szenvedéseinek nézőire tett  
hatására való örökös utalás és annak a változásnak a hang-  
súlyozása, amit a látvány létrehoz:

Akik megmaradtak, emlékeznek Laokoón szemére. Ő maga pél-  
dává nem válhatott, de sugallt valamit a lehetséges példából:  
a tiszta tett lehetőségéből.<sup>8</sup>

---

8 Idézett kiadás, 55. o.



Így érthető az emberek fölemlítése a *Kronosz, a kegyetlen* és a *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* című szövegek záró soraiban:

Az emberek, akik részt vettek az istenek harcaiban, bölcsebbnek bizonyultak, mint a halhatatlanok – mert ők nem halhatatlanok. Nekik előbb-utóbb le kell szűrniük a tanulságokat: ha nemük fenn akar maradni, akkor az egyediséget jelenlevővé kell tenniük; sem múltat – öngazolásként –, sem jövőt – tehetetlenségükért – nem idézhetnek. Ez van, ez adott számukra, ez az egyetlen lét, amelyet el kell fogadniuk, mert nincs más, ezt kell magukévá tenniük.<sup>9</sup> [...] ő, Bacchus, a jövőben él, tudja, feljegyzik tetteit, nem feledkeznek meg róla azok, akik küldték. De az emberek? Nekik egy életük van, mámorukban csak önmagukat fosztják ki, a *ma* az övék, amit *jelenné* csak tettekkel tehetnek. Talán, ki tudja, minden az övék lehet, de csak a jelenben élhetnek.<sup>10</sup>

A tett a sorshoz vagy végzethez képest konstruálja meg az emberi egzisztenciát. Ezt legbővebben két, párt alkotó esszé tárgyalja, a *Laokoón, a néma* és az *Apollón, nimfa, szerelem* című. Utóbbi a sors istenének, a jósisstennek sorsával való szembenézni nem tudását taglalja annak isteni állapotában, előbbi Apollón papjának szembenézését kegyetlen istenében megnyilvánuló végzetével. Laokoónt a sorsával való szembenézés „tette”, az emberi racionalitás fenntartása teszi a világban jelenvalóvá, ad neki saját sorsa felett több hatalmat, mint Apollónnak a magáé fölött. Bretter ezt többször a *végzet és sors szavak megkülönböztetésével jelzi, de – műfaji okokból – e fogalomhasználatból nem lesz következetesen vállalt terminus*. Két példa Bretter szóhasználatára:

A sors lényege, hogy megadjuk magunkat; mi tesszük sorssá: vak végzetté, ha megadjuk magunkat – ha menekülünk. Ki kell

---

9 *Kronosz, a kegyetlen*, idézett kiadás, 67. o.

10 *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat*, idézett kiadás, 87. o.

mosni a sorsból a vak végzetszerűséget, meg kell nevezni a sorsot, kikiáltani, reá mutatni s hívni s üvölteni, hogy mindenki tudja, mindenki lássa: nem vak végzet a sors, hanem settenkedő akarat; reá kell borítani nevének burkát, hogy elveszítse kiszámíthatatlansága látszatát.<sup>11</sup>

Földanya sem panaszkodik többé, mert ő már tudja azt, amit Apollón még nem tud: vagy visszatér hozzá, és nyugodt szendregésben ismét sziklává meg tengerré válik a sors, vagy a lázadásban tudomásul veszi magát a sors, és akkor többé már nem végzet, csak sors ő, maga a Földanya, aki Apollónt is a hátán hordozza, meg azokat is, akik láznak a kegyetlenség ellen, a sors akkor már nem végzet, hanem a harc a sors, benne magára ismer, a sors a sorsban ismer magára, ha nem tud többé a végzet átláthatatlansága mögé rejtőzni, hanem megpillantja önmaga visszáját a lázadásban, ha a sors arra kényszerül, hogy meglássa önmagát, felébredjen, vakból látóvá legyen, megérezve magában a Földanya hívását<sup>12</sup>

Az ember sorsa, hogy időben él. Ez lesz a szövegek egyik leggyakrabban tárgyalt motívuma, amely szinte mindig együtt jelenik meg a *nemzedékekkel*, mint az időnek az emberi hétköznapiakban való megjelenésével és természetesen a tettek időbeliségével. Az idő motívumával legbővebben a *Kronosz, a kegyetlen* című írás foglalkozik. Nemcsak a mítoszbeli hagyomány az oka, hogy már itt összekapcsolódik az istenek nemzedékváltása az idő képzetével. Az időhöz való tudatos viszonyulás kíváncsi, a dilemma, mely az új nemzedékek előtt áll: ismételjék-e elődeik tetteit, és mindennek szerepe abban, ahogyan az idő végül a mítoszban nem is szereplő emberek számára megkonstruálódik; előfordul más írásokban is. Kifejtett szerepe van a nemzedékeknek az *Ikarosz legendájában*, ahol a fiú

---

11 *Laokoón, a néma*, idézett kiadás, 45. o.

12 *Apollón, nimfa, szerelem*, idézett kiadás, 70–71. o.

életének tétje csak első pillantásra azonos az apáéval – ki-jutni a Labürinthoszból –; valójában az lesz a tét, sikerül-e meghaladnia azt a tautológiát, amit az jelentene, ha apjának a labirintusokkal kötött kompromisszumán belül maradva, annak cselekedeteit reprodukálná. Már itt látszik Bretternek a külső valóságot merevnek, stabilnak láttató szemlélete: a tét nem labirintusok építése vagy lerombolása, így elfelejtődik az a mozzanat, hogy a Labürinthosz Daidalosz saját múltja. Laokoónnak és fiainak kínhalála is együtt tesz ki egyetlen tetre inspiráló látványt a trószok szemében.

Az ekkori írásokban még megjelenik, bár igen halványan, az emberi *szolidaritás* képe, mint egyfajta remény. Ez az összes motívum végső vonatkoztatási pontja is; hiszen a tett lehetőségének kiküzdése mindig másokra irányultan történik, ugyanakkor, mint az emberi sors iránti, emberben meglévő kölcsönös részvét is, nem véletlen, hogy csak a sorsról szóló esszé-párban, a *Laokoón*, a *némában* és az *Apollón*, *nimfa*, *szerелеmben* találkozunk a fogalommal, az írások végén:

Az érzékeny emlékezők építeni kezdték az elpusztított várost. Kevéske eszközzel, kevesen, de tisztán. Fényes világot már nem teremthettek, de nem is gondoltak nosztalgiával a valamikor oly gazdag és pompás városra. A jelenre gondoltak, mert a trójaiaknak jelenük volt, ma is, holnap is jelenük volt, mert csak építkeztek, és senkit sem akartak legyőzni vagy megsemmisíteni: szerény eszközeik tiszták voltak, és bennük a szolidaritás<sup>13</sup>

[Apollón] vállalja a szolidaritást az emberekkel, és hozzáteszi melegségükhöz azt, ami belőle árad, örömükhöz hozzáteszi a vállalás örömét, a kockázatét, ami egyesíti velük, Apollón örömét, aki most legyőzte magát, s legyőzte a világot is, emberi mó-

---

13 *Laokoón, a néma*, idézett kiadás, 55. o.

don, a szolidaritásban és kockázatban találkozik a többiekkel, így győzi le a világot, Földanyával egyesül, és az ő törvényeként alakítja át a Mértéket, mert vállalja a világot, úgy lázad a végzet ellen, azért győzi le, győzelmében nem a mámor forrását keresi, hanem a tudást, az önmagukat megértő lények tudását, azokét, akik a végtelen szenvedés és a vállalás nevében fennhangon mondhatják a szolidaritás parancsát: „Ismerd meg tenmagadat, ember, ismerd meg tenmagadat”<sup>14</sup>

Létrejön tehát egy konzisztens rendszer. Nincs más hátra, mint elbúcsúzni a mítosztól, elutasítva a mítosz ismétlését, mint pusztá tautológiát, amit Bretter a *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* című írásában tesz meg:

[Silenus] tudja magáról, mi a feladata: szembeállni saját mítoszával és fennmaradni az istenek mámorba kábító mítoszai ellenére is<sup>15</sup>

Ezek után elkezdí újra a filozófia problémáival való viaskodást egy ismét csak más, az eddigiektől igencsak elütő hangnemben.

## A parabolák után

A későbbi Bretter-művek nem a korai esszék témáival, csupán a kifejtés módjával szakítanak. Amit Bretter mítoszmondással, a közösségre és erkölcsre való utalásokkal, mintegy a fogalmakat lebegtetve mond el korábban, azt fogalmi szintre hozza, mihelyt megtalálja a nyelvet, mint a filozófiai kritika univerzális tárgyát. Innentől sem oldódnak meg a problémák, csupán racionalizálódnak: a nem-

---

14 Apollón, nimfa, szerelem, idézett kiadás, 77–78. o.

15 Valamikor Silenus őrizte a forrásokat, idézett kiadás, 87. o.

zedéki konfliktus nyelvhasználatok kettősségeként jelenik meg, az eddig is inkább jelképes vagy potenciális cselekvés – beszélésként nyilvánul meg, sőt néha a kultúra létező beszédmódjaiban, illetve az értelmiség valódi nemzedékeiben konkretizálódik. Az egyszer megjelenő tematika tehát – melynek kialakulásában szerepe volt a műfajnak is – túléli az eredeti formát, és képes különböző filozofálási módok tárgyául szolgálni – akár *egy (tragikusan rövid) életművön belül is*.

A nyelvfilozófia felé való forduláskor valójában nem tárgya és nem tézisei változtak meg tehát, hanem érvelésének módja. Ehhez a fundamentumot *A nyelv és az erkölcs* adja.<sup>16</sup> A parabolák témája az emberi cselekvés problémája volt. Ennek lét és lehetőség közötti meghatározatlansága a szöveg olvasójában olyan érzést kelthet, mintha a téma minduntalan kicsúszna a megfogalmazhatóság hatóköréből. A racionális végiggondolás helyett mintha valamilyen végig kellene „élni” ezeket az írásokat a megértéshez. Most azonban az eddigi morálfilozófia tárgya – azáltal, hogy Bretter föltárja a kellés nyelvi és csak a nyelv által való mivoltát, mely az egyszerű kijelentésekben is meg nyilvánul –, egyszerre *tárgyszerűvé*, a megismerés számára hozzáférhetővé válik az az emberi egzisztencia – a nyelven keresztül –, amelynek mibenlétét eddig mítosz-mondással, költői eszközöket is felhasználva sikerült csak érzékeltetni. Ugyanakkor nem marad kérdéses, hogy a szerző számára nem az a lényeges, hogy mi nyilvánul meg a nyelvben, hanem az, hogy az erkölcs hogyan nyilvánul meg valami más, az elemzés számára hozzáférhetőbb dologban, *tehát* a nyelvben. A cél: nyelvkritika az erkölcs mibenlétének

---

16 Bretter idézett kötete, 165–174. o.

megismerése, később az antropológia megalapozása kedvéért. Az egész szöveget végigkíséri a probléma nyelvkritikán kívüli eredete: A példaként hozott egyszerű mondat, – „Én vagyok” – magában hordja a megkülönböztetést – a Te létrejöttét – és a kettő közötti viszony a Harmadikat, a nyelvet:

A Harmadik egyesíti magában a létezés tényét és az emberi létezés tényét mint erkölcsi tény<sup>17</sup>

Miután megvannak az alapkategóriák, rögtön az autonóm és heteronóm erkölcs nyelvi megjelenésére tér rá a szerző, és csak ezek után mondja:

Az erkölcsi konfliktus mint fogalmi konfliktus jelentkezik. A fogalmi konfliktus mindig megfogalmazott fogalmak konfliktusa<sup>18</sup>

Ezek után foglalkozik a kijelentő mondathoz kimondásakor tapadó hit szerepével, az erkölcsnek a nyelv által való továbbhagyományozásával, majd egy konkrét mondaton mutatja be annak fogalmi mondanivalón túli erkölcsi tartalmát. A kijelentés eleve minősít, a kifejezés erejénél fogva rögtön elítélendőnek tünteti föl tárgyát.

A nyelv által meghatározott heteronómia és a mégis létező szabadság által lehetséges autonómia ellentéte, nyelvi formába öntve – „A nemet én mondom ki, az igent ki *kell* mondanom” – olyan probléma, amelyet, némileg más alapon, részletesebben az *Adalék egy hely- és egy időhatározó sajátosságaihoz* című írásában fejt ki, mely szintén párhuzamba állítható a korábbi korszak kérdésfeltevésével. Ami az *Ikarosz legendájában* a labirintus metaforájában je-

---

17 A nyelv és az erkölcs, idézett kiadás, 167. o.

18 Uo., 169–170. o.

lenik meg, az itt a mindennapi nyelvhasználat tautológiát magában hordozó konzervatív jellege. Az előbbi szép képe a megfogalmazandónak, az utóbbi, bár jóval szárazabban hangzik, elemezhetővé teszi az építmény szerkezetének logikáját. Ebben az írásban a szöveg fegyelmezettségén, a tárgy szerkezetéből adódó eredményesebb analízisen túl az is újdonság, hogy a beszélő ontológiai státusára, erkölcsi minőségére való *közvetlen* rákérdezés hiányzik – ez, úgy tűnik, a konkrétabb, például irodalomkritikai írásokra marad – és a tárgy ezúttal a vizsgált nyelvi kifejezés önmagában vett szerkezete lesz. A vizsgálat középpontjába itt is az Én kerül, a mindenkori megismerendő tárgyat példázó hagyma csak annyiban, hogy miként tűnik fel az Én megismerése számára. Továbbfolytatván az előző írásban megjelenő gondolatot az igaznak gondolt kijelentéseinkhez kapcsolódó hitről, összekapcsolja azt a megismerő és a megismert köznapi nyelvhasználatbeli egybeesésének tételével, így tárul föl az állítás időbeli elcsúszása. A deklaráltan a jelenre vonatkozó, szerkezetéből következően viszont örök érvényre igényt tartó kijelentés valójában a múltra vonatkozik. Minthogy így a rámutatás szubjektív gesztusa helyettesíti a jelenségek leírását, a köznapi nyelv egyszerre veszíti el az empíriát és áldozza föl az elvontságot. *Ennek a nyelvnek* lesz jellemzője – az előző munkában leírt módon – a benne rejlő kellés révén az immanens erkölcsi tartalom, e nyelvhez képest jelennek meg a heteronóm és autonóm erkölcsnek az előző írásban felállított kettőisével analóg beszédmódok. A végén ismét visszajutunk a parabolák ellentétéhez: a labirintus és az abból kitörni kívánó *őstett* kettőiségéhez. A megfogalmazás természetesen messze van a mítoszokétól: a nyelv elemzésével racionalizálódott a mítoszbeli probléma megfogalmazási módja. Az írás hátralévő részében mondja ki Bretter az „*itt és mást*” elvét, elkötelezvé

magát a cselekvés erkölcsse és a fennálló kritikája – ha tesszik, a mítoszok nyelvén: az ikaroszi tett – mellett.

A legteljesebben itt kifejtett gondolatok Bretter más írásaiban is megjelennek. A mindennapi nyelv tautológiáit ugyanekkor karikírozza három, összetartozó párbeszédében.<sup>19</sup> Annak a racionális megfogalmazása hiányzik még, hogy kik azok, akik ilyen vagy olyan módon beszélnek, cselekednek. Az *Ikarosz legendája* világos jelképben utal a vizsgálódás irányára (Daidalosz és Ikarosz: apa és fia), az eddig tárgyalt két, nyelvről szóló írás azonban csak továbbgondolandó utalásokat tartalmaz: *A nyelv és az erkölcs* című írásban szerepel, hogy a nyelvi *nevelés* egyben erkölcsi *nevelés*, az *Adalékok* ... az így hagyományozott nyelvről mondja, hogy vannak, akik nemet mondanak tautológiáira.

A generációs problémával elértünk a *Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről* című íráshoz, amely az utolsó befejezett nyelvfilozófiai szöveg. Bretter itt igyekszik empirikus következtetéseket levonni az eddigiekből. Azokból a megjegyzéseiből, hogy az intézményes-társadalmi és a partikuláris–magán–kisközösségi nyelvhasználat kettősségét kívánja elemezni, és ez a *nemzetiségnél két természetes nyelv konfliktusát is jelenti*, valamint abból, hogy a nemzedékek definíciójában benne van egymás nyelvhasználatának reflektált vizsgálata, érthetővé válik, hogy az írás az erdélyi magyar értelmiség nemzedékeinek egymás közötti vitáira, e kultúra teoretikus nyelvének ekkor zajló paradigmaváltására emlékeztette a korabeli olvasót – nem is alaptalanul.

---

19 *Adalékok a konvenciók lélektanához* (1970), *Újabb adalékok a konvenciók lélektanához*, (1971), *Legújabb adalékok a konvenciók lélektanához* (1971), Bretter idézett kötete, 207–233. o.



A Mannheim Károlytól átvett koncepció érdekesen módosul gondolkodónk szövegében. A fennálló nem mint a régi nemzedékek által létrehozott pusztá intézményrendszer jelenik meg. A hivatalosság és annak nyelve nem az idősebb nemzedéké, hanem valami statikus, harmadik létező, a két nemzedék közötti különbség pusztán az ehhez való *viszonyban* jelenik meg. A hivatalossághoz lehet alkalmazkodni vagy fellázadni ellene, de megváltoztatni nem. Ebben az eltérésben – valamint abban, hogy a két nemzedék ellentétének oldásáról, a „közbeeső nemzedékeknek” a Mannheim szövegében még meglévő szerepéről szó sincs már –, része lehet a kisebbségi kultúra sajátos helyzetének éppúgy, mint a kelet-európai társadalmi praxis általános tapasztalatainak. A kultúra folyamatos önreprodukcióját és önkorrekcióját leíró mannheimi elméletből így az egymás számára lefordíthatatlan nyelvet beszélő csoportok dichotómiájának a felismerése lesz, amely csoportok nyelvhasználatukban mindenki számára kötelező erkölcsi tartalmat látnak.

Befejezetlen nyelvfilozófiai írását is tekintetbe véve, először úgy tűnik, hogy Bretter csupán egy rámutatáson alapuló jelentéseméletet dolgoz össze egy cselekvésemélettel, és ennek premisszáit mutatja föl – egyelőre – magán a nyelven belül. A probléma azonban több ennél: az alany egzisztenciájának realitása, sőt, szellemi vagy anyagi minősége nem dől el sem a nyelven belül, sem a cselekvésben.<sup>20</sup> Nyelv és cselekvés tehát inkább párhuzamos struktúrákat

---

20 A több szövegváltozatban, eltérő címekkel megjelent írás legújabb kiadása: Bretter György: *A „sellő” mint alany*, in: Bretter idézett kötete, 261–283. o.

képeznek az egymásra való vonatkozás állandó jelzésével, de *nem értelmezik* egymást.

A cél Bretter számára: kitörni az ideologikus mondatból. A szöveg e végkicsengése alkalmat ad arra, hogy rámutassunk a Bretter filozófiájában a szerző által használt legkülönbözőbb beszédmodok ellenére is látható azonosásra. Első jelentős írásában Ikarosz a Tettet megteremtve röpül ki a Labürinthoszból, elutasítván a világ többi labirintusát is; később a nyelvi tett által kíván kilépni a nyelv etikai következményekkel terhes tautológiáiból – „itt és mást” –, hogy azután haláláig a nyelvben keresse a parabolákban csak az Ikarosz-mítosz szimbólumaival érzékeltethető antropológiai nézetrendszer biztos alapjait, régi gondolatainak más beszédmódban való szabatosabb kifejtése érdekében.

Bretter szövegeinek értelmezését számos akadály nehezíti. Bretter György köre szellemi műhely volt ugyan, de az elveknek, érvelésmódoknak, problémáknak a közössége szinte egy pillanatig sem jellemezte. Bretter inkább stílusával, kritikai hajlamával, ízlésével hatott, mint elméletének konstrukciójával. Ez a helyzet nehezzé teszi hatásának elemzését, megítélését, ugyanakkor érthetővé teszi azt is, hogy miért nincsenek – talán Molnár Gusztáv korai írásain kívül – a tanítvány, az azonos problematikában gondolkodó fiatalabb szerző szempontjából megírt Bretter-elemzések.

Erdélyben Bretter tevékenységéből a saját, nemzetiségi kultúra kritikája kapta a legnagyobb figyelmet, akkor, amikor e kultúra intézményrendszere éppen összezsugorodott. Ez a helyzet természetes módon váltott ki védekező reakciókat, és nem kedvezett a teoretikus önreflexiónak. Így a kritikai tevékenység higgadt megítélése is megnehezült. Másrészt éppen Bretter 1977-ben bekövetkezett halá-

la körül áll be változás a magyarországi értelmiségi közbeszédben: a filozófia fokozatosan elveszíti az értelmiségi kommunikációt szervező, reguláló szerepét, hogy átadja azt előbb a szociológiai, majd a közgazdaságtani beszédmódnak. Az a fajta filozófia, amely nem szakfilozófiaként vagy filozófiatörténetként jelenik meg, igen hosszú időre háttérbe szorul. A nyolcvanas években – egészen a kilencvenes évek fordulójáig – már és még nincs olyan jelentős értelmiségi közönség Magyarországon, amely elsősorban a filozófiai esszé nyelvét választaná a kommunikációra. Azt a nyelvet, amely Bretter esetében maga is egy sajátos „nyelvínség” szülötte, ezért önmagában is nehezen értelmezhető. Jómagamnak is, mint az évtized gyermekének – 1980-ban érettségiztem – mielőtt kezembe kerültek volna Bretter írásai a nyolcvanas évek elején, mint kortársaim túlnyomó többségének akkor Magyarországon, az volt a homályos képzetem a filozófiáról, hogy az olyan, érdekes és fennkölt írások gyűjteménye, amelyet régi szerzők írtak, a szó minden elképzelhető értelmében *idegen* nyelveken. Az akkor már csak romjaiban létező erdélyi magyar nyelvű kulturális diskurzusban *a teória használatának a természetessége* ragadott meg. Nem túlzás talán kimondani: azt, hogy a bölcelet nem pusztán filológia, hanem lehet valami köze ahhoz az élethez, amely a filozófiai szeminárium szobáján kívül zajlik, Brettertől és a – jogosan vagy jogtalanul – tanítványaiként emlegetett kolozsvári filozófusoktól tanultam.

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy mindeközben Erdélyben *mindenfajta* közbeszéd fokozatos elszegényedése ment végbe, ami elsőként a teória nyelvét sújtotta. Mivel ma csupán a hetvenes években keletkezett szövegek legjavát olvassuk (ha egyáltalán olvasunk ilyesmit), könnyen elfelejtjük a Bretter szövegeit körülvevő nyelvi közeget. Jómagam csak mostanában, Bretterrel kapcsolatos vizsgáló-

dásaim filológiai utómunkálatai során figyeltem föl arra, miközben az Országos Széchényi Könyvtár karcos mikrofilmjein pörögtek a szemem előtt az *Előre* évfolyamai, hogy Bretter Szemináriumának gyakorta kérdőjeles címei miként csúfolkodnak a címoldalak egyre nagyszerűbb „megvalósításokat” dicsőítő kiabálásával.<sup>21</sup>

A felsorolt értelmezési problémák következtében Bretter a kilencvenes évekre jórészt ismeretlenné vált az új nemzedékek előtt mind Erdélyben, mind Magyarországon, így – a magyar filozófia történetében szinte megszokott módon – szövegeinek értelmezéséhez egy megszakadt hagyomány újbóli adaptációján, egy ma már szinte nem létező beszédmód rekonstrukcióján keresztül vezet az út. E rekonstrukciónak két eleme kell legyen: pozitív tudás felhalmozódása a kor kultúrtörténetéről, filozófiatörténetéről, és a filozófiai esszé olvasását lehetővé tevő érzékenység. Úgy tűnik, az első kíváncsi, a kontextus megértése ügyében az utóbbi években már megmozdult valami.<sup>22</sup> A magyar nyelvű folyóiratokat szemlélve a filozófiai esszé iránti érzékenység hiányától sem kell már talán tartanunk.

Így pedig annak is van esélye, hogy ennek az írásnak is támad olvasója.

---

21 A hatalommal telített szövegkörnyezet fontosságára egyetemi doktori dolgozatom egyik opponense, Tamás Gáspár Miklós hívta föl először a figyelmemet Bretter kapcsán. Szükségem is volt erre a jóindulatú figyelmeztetésre akkoriban: a „szövegközpontú” elemzés tudományosságát és filozofikusságát magamtól ódzkodtam volna föladni valamilyen gyanúsnak tetsző politikatörténeti kontextualizálás kedvéért.

22 Elég itt szempontunkból a *Kellék* című filozófiai szakfolyóirat 2003-ban megjelent 23-as számára utalni, amelynek legnagyobb részét „Szövegek és körülmények” címmel a Bretterről szóló tematikus összeállítás tölti meg.

### *A parabolák után*

*Ennek az írásnak korábbi változata a benne idézett poszthumusz Bretter-kötethez készült bevezető tanulmány volt, és a Bretter György filozófiájáról írott, az ELTE Bölcsészettudományi Karán 1996-ban megvédett egyetemi doktori értekezésem főbb tézisein alapul. (MB)*



# FILOZOFIKUM A MAGYAR IRODALOMBAN

SZÉKELY JÁNOS PESSZIMISTA  
TÖRTÉNETFILOZÓFIÁJA

Az erdélyi magyar kultúrában – mint másutt is Európában – a hatvanas évek második felétől újra megjelenik a teória igénye a szépirodalomban. A különféle egzisztenciafilozófiák szemléletmódjával rokon novellavilágok, később a történelmet egyre inkább csupán etikai tételek bemutatására szolgáló terepnek tekintő drámairodalom megjelenésével egyre inkább úgy látszik, hogy a teoretikus hajlamú próza egyre szűkebbnek érzi a hagyományos valóságábrázolás eszközeit és több irányban kísérel meg fellazítani annak paradigmáit. Először az Én értékelődik át. Az egyén cselekvésstruktúrája, motivációrendszere egyszerre válik lecsúsztatott alternatívák közötti döntések játszmájává és egy beláthatatlan, abszurd világban való bolyongássá. (Gondolhatunk Páskándi Géza vagy Bodor Ádám hatvanas évek végi, hetvenes évekbeli elbeszéléseire, de Szilágyi István jóval későbbi *Agancsbozótjának* világa is megelőlegeződik már ekkor néhány korai novellájában a *Jámbor vadak* című kötetből.) Átrendeződik a tér is. Egyre gyakrabban játszódik a történet „messze” – Hebron völgyében, Genfben, Jeruzsálemben – vagy „bárhol”, egy megnevezetlen és lényegtelen helyszínen. Eltűnik az idő linearitása is. Először csak összecsúszik a szereplők „belső ideje”, ahogyan azt Bí-

ró Béla elemezte a hetvenes évek drámairodalma kapcsán,<sup>1</sup> és ahogyan sokan kiemelték Szilágyi István regényeiről írván; majd eljutunk a mítosz vagy az abszurd időtlen helyéig is.

Úgy tetszik, valamely oknál fogva a világról való tapasztalatunk szerkezete maga kérdőjeleződik meg egyre inkább. Ahogyan Láng Zsolt írja: „Elmesélhetőnek látjuk a világot, így aztán két világ lesz, de ezt hovatovább aligha érzékeljük, mert történetünk törvényszerűen befedi, maga alá temeti, eltünteti azt, amiről szól. Talán az idővel van a baj!”<sup>2</sup> Az ember és a megismerés két alapvető problémájánál vagyunk. Mit mondhatunk egyáltalán a világról? Kifejezhető-e, hozzáférhető-e a nyelv által a valóság? Mit is tartunk az időről, a bennünk meglévő időképzet és a világ valóságos idejének a viszonyáról? (A két kérdés közül az első, a nyelvre vonatkozó az alapvető, ebből dedukálhatjuk az időre vonatkozót, legalábbis szubjektív időérzetünket, időfogalmunkat tekintve.)

Az eddig említettek az erdélyi irodalomnak csupán egyik, nem is a legszorgalmasabb olvasójának pusztá benyomásai. Sem statisztikát nem készítettem, sem közvélemény-kutatást nem végeztem a témában, csupán egy jelenségre kívánom felhívni a figyelmet; lehet, hogy nem is ez a legérdekesebb a mai erdélyi magyar irodalomban, de engem legalábbis foglalkoztat.

A fönti, a nyelv határait és időképzetünk torzulásaira vonatkozó legkifejtettebb nézetei az erdélyi szépirodalomban talán Székely Jánosnak vannak. (*Vannak*, hiszen

---

1 Bíró Béla: *A tragikum tragédiája*, Kriterion, Bukarest, 1984.

2 Láng Zsolt: Olvasónapló. Az Agancsbozót, in: *Látó*, Marosvásárhely, 1. évf. 1990/11, 1374. o.

a *nézetei* ma is léteznek, azért beszélek például róluk itt és most.) A következőkben azt kívánom taglalni, hogy milyen választ talált Székely János a kifejezhetőség kérdésre – másképpen, szerénytelenül fogalmazva: mit gondolt ember és világ viszonyáról. Nagyobb lélegzetű munkái közül az egyik legutolsónak, a *Móroknak* nem is a címe, nem is az erdélyi és ibériai viszonyokat, az inkvizíciót és a román államhatalmi szerveket párhuzamba állító, azonosító időszerkezete tűnik föl első olvasatban, hanem az elé írott *Mentség*.<sup>3</sup> A mentegetőzés szükséglete, olyanféle hangütéssel mégpedig, mintha válaszolna valami ki nem mondott vádakra. Van a stílusban valami, a mű elé írott magyarázó-ajánló sorokhoz nem illő provokatív hang. Így fogalmaz:

De akkor miért versben? Azért, mert a vers: fegyelem. Manapság, a tudatos újítás évszázadában, tudatosan demonstrálni a konzervativizmust – van ebben valami botrányos, lehet tehát valami korszerű is<sup>4</sup>

Már ebben, a saját alkotói nyelvre való szokatlanul erős reflexióban is érezzük: valami baj van éppen ezzel a nyelvvel. És később is a nyelv, annak racionalitása válik problémává, amikor így kérdez:

De miért ilyen szokványosan? Azért, mert be kellett látnom, hogy hajdani módszerem (amikor is a drámai cselekményt jóhiszemű emberek jóhiszemű vitája mozgatta) merő ábránd és illúzió, semmilyen tapasztalat sem igazolja, sőt ellentmond minden tapasztalatnak. A való világban soha egyetlen vita sem vezet sehová; mindenki csak a magáét mondja; maga a vita nem a megértés, hanem a versengés (legfeljebb a kompromisszum) szférája,

---

3 Székely János: *Mórok*, in: *Látó*, Marosvásárhely, 1. évf. 1990/6, 617–697. o., a *Mentség* című bevezetővel együtt, amelyet 1989. június dátummal ír alá.

4 Uo., 618. o.



minden fennkölt humanitással szemben igenis az [„illusztratív történelmi drámát” gyártó M.B.] kézműveseknek van igazuk. Il-luzórikus módszerekkel valóságos probléma nem oldható meg<sup>5</sup>

A *jóhiszemű emberek jóhiszemű vitáján*, másképpen szól-va: az emberi gondolkodás racionalitásán Székely azt a faj- ta, régebbi műveiben megjelenő beszédmodot érti, mint amit a *Caligula helytartójában* Petronius és Barakiás párbe- szédeiben olvashatunk, hallhatunk.<sup>6</sup> A *Mórok* című drámá- ban már az idő és a nyelv problémája csak implicite jelenik meg: a hatalommal való vita teljes értelmetlensége a nyelv, a helyzetek változatlan ismétlődése az időben a történe- lem értelmetlenségét (is) kifejezi, ahhoz azonban, hogy er- re ráirányuljon figyelmünk, kellenek a *Mentség* pesszimista hangütésű mondatai.

Kifejezetten nyelvünk idolumairól szól a *Szemponatok az illúziótlan gondolkodáshoz* című esszé, melynek gondolata- it az említett beszélgetésben is előhossa Székely János, mint olyanokat, amelyek megvilágíthatják legalább idősebb kori műveinek gondolatmenetét.<sup>7</sup>

---

5 Uo.

6 A szerző maga hozza föl ezt a példát. Lásd: Visky András: A vi- lág lelkiismerete. Marosvásárhelyi beszélgetés Székely Jánossal, in: *Látó*, Marosvásárhely, 1. évf. 1990/6, 698–709. o., a továbbiak- ban: *A világ*. A beszélgetés a *Mórok* című dráma után következik a folyóiratban, mintegy annak a kapcsán került rá sor.

7 Szerzőnk teoretikus szintézisét *A valódi világ* című, még általa szerkesztett, de már poszthumusz kötete jelenti. Lásd: Székely János: *A valódi világ*, Osiris–Századvég, 1995. Tanulmányom kéz- iratának első szövegváltozata azonban még e kötet megjelenése előtt készült, abban mindent lehetőség szerint az első előfordu- lási helyről idézek, és eltekintek a későbbi szövegváltozatoktól. Ugyanezért nem tudtam reflektálni Szász László időközben elké-

a világ,  
Nem előre halad,  
Hanem hátulról épül

– idézi fiatalkori versét,<sup>8</sup> és erre az alapra föl is épít egy először ártatlan-konvencionálisnak látszó ismeretelméletet, hogy azután antropológiát építsen rá. A nyelv visz értelmet a világba, innen származik többek között a jövő fogalma is: gondolkodásunk

[o]lyan eszméket ültet el bennünk (egészen szükségszerűen), mint világcél, világsszellem, abszolútum, isten, teremtés, gondviselés, sőt társadalmi haladás – megannyi fikció, ami csak a fejünkben van, a valóságban nincsen<sup>9</sup>

Mivel a jövőre, és így bármiféle célra való fogalmaink a nyelvből és nem a valóságból származnak, valóságra vonatkoztatásuk hamis:

Célja csak annak lehet, aminek tudata van.<sup>10</sup>

Hogy ezt a hamisságot elkerüljük, dezantropomorfizálni kell a világot:

Az észnek kell világszerűnek lenni, és nem a világnak ésszerűnek<sup>11</sup>

Valahogyan el kell választani a nyelvben azt, aminek van jelentése a valóságban, attól, aminek nincs. Így

---

szült alapvető monográfiájára sem. Lásd: Szász László: *Egy szerencsés kelet-európai. Székely János, Új Mandátum, Budapest, 2000.*

8 *A folyó*, 1956.

9 Székely János: Szempontok az illúziótlan gondolkodáshoz, in: *Látó*, 1. évf. 1990/12, 1386. o., a továbbiakban: *Szempontok*.

10 Uo., 1393. o.

11 *A világ*, 709 o.

tesz szerzőnk distinkciót *fejlődés* és *haladás* között. Ebből az előbbi tényleges, természeti tartalma az információhalmozódás, a másik értelmetlen. Ennek gyakorlati következménye:

Az emberi társadalomban bármi látványosan fejlődhetik, kivéve a tényleges *hatalmi viszonyokat*<sup>12</sup>

Ehhez a szükségképpen egyforma hatalomhoz való viszonyát másutt így fogalmazza meg:

A hatalmat, a társadalmi gúlat nem tudom elismerni erkölcsileg. Nem vagyok én naiv, ez egy szükségszerű történelmi alakzat. Nem állítom, hogy az lenne a legjobb, ha nem volna, mert nem lehet olyan, hogy ne legyen. Csak nincs közöm hozzá.<sup>13</sup>

Már csak az a kérdés, milyen természetű maga az ember, akinek köze van vagy nincs köze a hatalomhoz? Az ember egyrészt létezik, másrészt hordozója annak a tudatnak, amelynek hamisságáról eddig szó volt. Egyik lényege a tudat, így nem tud tiszta lét (azaz tiszta cselekvés) lenni, de lényege a lét is, így nem tud tiszta gondolat lenni. Így lényege a meg hasonlottság, a bűn, ennek következtében pedig az erkölcs. Így alapozza meg a marosvásárhelyi gondolkodó azt a tragikus antropológiát, mely szerint „az ember a természet meg hasonlása”<sup>14</sup> és mihelyt ember, máris ki van szolgáltatva a mindig alapjában egyforma hatalom manipulációjának. Mint majd a továbbiakban látni fogjuk, ezt az egész gondolati építményt végül is azért kellett megalkotnia szerzőjének, hogy utána ebben a keretben vizsgálhassa a lényege szerint bűnös és még a hatalmi ma-

---

12 *Szemponatok*, 1397. o.

13 *A világ*, 701. o.

14 *Szemponatok*, 1407. o.

nipulációnak is kitett ember erkölcsének lehetőségét, lehetetlenségét.

A vizsgálat a mítosz kommentálása, később abszurd-ba hajló alakítása révén megy végbe. Enkidu történetéről van szó a Gilgames-eposzról. Székely János jellemző módon saját kamaszkori Nietzsche-élményének felidézésével kezdi a mítosz-interpretációt, és azzal is zárja, jelezvén, neki tulajdonképpen azért kell a vizsgálat, hogy eldönthesse: igaza van-e Nietzschének az erkölcs természetellenes voltára vonatkozó tanításában, illetve tágabb értelemben: helyes útja-e a szabadságnak az erkölcsi emancipációnak a felvilágosodás kezdete óta ajánlott receptje. A válasz egyértelmű *nem*:

Az erkölcsi felszabadulás mintegy kiürítette az embert immanens erkölcsétől, hogy helyet csináljon a beáramló hatalmi befolyásoknak [...] Nem az erkölcs a manipuláció igazi eszköze, hanem éppen az erkölcs hiánya.<sup>15</sup>

Lássuk Enkidu történetét az eddig elhangzottak alapján, Székely János szemüvegén keresztül. Megjelenik Enkidu, aki tulajdonképpen az ember mitikus képe az ember előtti emberről, arról a korszakról,

amikor nem voltunk még emberileg meg hasonlottak, s így igazán otthon érezhettük magunkat a földön<sup>16</sup>

Őt avatja emberré a szerelem által az a bizonyos templomi szajha. Tulajdonképpen ez az a „tudás”, amelyet Mó-

---

15 Székely János: Enkidu mítosza. Vallomás a tisztaságról, in: Uő: *A mítosz értelme*, Kriterion, Bukarest, 1985, 95. o., 97. o., a továbbiakban: *Enkidu*. (szövege némileg átdolgozva megjelent Székely János *A valódi világ* című poszthumusz kötetének *Függelékében*, *Az erkölcs felszámolása* alcímmel; 260–280)

16 Uo., 81. o.

zes első könyve is emleget. Enkidu a nemiség által elveszíti a világban való otthonosságát, a vadállatok menekülnek előle, megsejti halandó voltát is. Innen kezdve nincs más választása, mint embernek lenni, ilyenként azonban egyszerre a hatalmi manipulációk kellős közepén találja magát, hiszen a templomi szajhát is *küldték* a városból, nem véletlenül talált rá. A mítosz logikája Székely interpretálója szerint a következő:

Aki elveszti ártatlanságát, az hontalanná lesz a természetben (a haláltudat szférájába kerül). Aki hontalan a természetben, az emberileg már függő. Aki függő, az csábítható. Aki csábítható, az manipulálható, természetesen<sup>17</sup>

A büntetés a „tudásért” nem csupán a halál, hanem az uralom alá jutás és a szolgálat, a munka is. „Enkidu feladta ártatlanságát – Enkiduból alattvaló lett.”<sup>18</sup> Ami hő-sünkkel emberré avatása után történik, az tágabb értelemben természetesen mind hatalmi manipuláció, az igazi politikai manipuláció azonban a dominancia-vágy és az új nemi erkölcs által valósul meg. Enkidut királysággal kecsegtetik, a rivális jelöltet, Gilgamest pedig a *ius primae noctis* gyakorlójaként lefestve igyekeznek meggyűlöltetni vele. A mítoszban Enkidu végül megtalálja helyét emberként. Király ugyan nem lesz belőle, de amikor haldoklik, csak egyszer átkozza meg a szajhát, aki a halált hozta rá a „tudással” együtt, másodszor viszont már megáldja. Eseménydús élet után a halál, emlékműként pedig Uruk megépült falai. Ennél több Gilgamesnek sem jutott.

---

17 Uo., 88 o.

18 Uo., 95. o.

Érdekesebbek a variációk akkor, ha – mint itt Székely János még csak értelmezési lehetőségként megjegyzi<sup>19</sup> – Enkidu egy egész nép. Mi lesz vele az emberi tevékenység szimbólumaként felfogható falak felépítése után? Mint ma már tudjuk, ekkor már készen volt *A másik torony* című esszéje, vagy inkább regényvázlata.<sup>20</sup> Ez az írás joggal tekinthető a mítoszmagyarázat folytatásának, a történet kifejlésének egy pontjától kezdve megjelennek, majd rendszeressé válnak ugyanis a mítoszra való visszautalások, az analógia a két történet között részletesen kidolgozva kezd működni. Adva van egy nagybacska sziget, tengerparti síkságán kikötőkkel, városokkal, iparral, egyszóval: civilizációval; a sziget közepét elfoglaló fennsíkon pedig kaszálókkal, legelőkkel, állattenyésztéssel. A fennsíkon messziről is látható hegy magasodik. A parti nép és a fennsík lakói nemcsak foglalkozásukban, de nyelvükben is mások. A hatalom elhatározza, hogy utat épít a fennsíkon keresztül a hegyre. Az analógia szerint: Gilgames szövetséget köt Enkiduval, hogy legyőzzék Humbabát, az erdei szörnyet, – azaz a parti hatalom a hegylakókat felfogadja erdőirtásra. Hamarosan kiderül: a hegytetőn épül valami, ehhez kellett az út is. Beindul a hatalmi gépezet a hegylakók világának szétrombolására: először jólfizetett munkásai az építkezésnek, azután erőszakkal toborozzák őket, ezzel megfosztva a mezőgazdaságot a munkaerőtől, ami élelmiszerhiányt okoz, az élelmiszerhiány pedig beszolgálta-

---

19 Lásd ugyanebben a kötetben *Még egyszer Enkiduról* című írását, 98–108. o. (szövege némileg átdolgozva megjelent Székely János *A valódi világ* című poszthumusz kötetének *Függelékében*; 281–290)

20 Lásd: *Látó*, Marosvásárhely, 1. évf. 1990/4, 357–420. o. (A kézirat 1983-ban keletkezett.)

tásokra és fogyasztási korlátozásokra készíti a hatalmat. Még nem is látszik, hogy mi épül a hegyen, de a hegylakók már mások, mint azelőtt:

Most már nem tudták, mi a jó, mi a rossz; semmi sem volt többé tilos, [...] bekövetkezett közöttük is az, amit mi olykor eufemisztikusan modern erkölcsi emancipációnak nevezünk, de igazi nevén csak erkölcsi csőd<sup>21</sup>

Enkidu tehát mintegy másodszor is elveszíti ártatlanságát: a civilizációba való belépés – az emberré válás – után belép a modernitásba. Először a fölismert bűn – az emberlét botránya teremtette erkölcs – az, amit kap az elveszett ártatlanság helyett, másodjára az odavesztett erkölcs helyett a racionalitást és a szabadságot kapja – elvileg; a gyakorlatban a munkahely egyre inkább rabtáborra emlékeztet, a munka értelmére, rációjára pedig még csak rá sem kérdez senki. Az erkölcsi autonómia teljes leépülése, a hatalomnak való teljes kiszolgáltatottság és minden látható racionalitás teljes hiánya az az állapot, ahová Enkidu valójában belép. Az építkezés folyik, mígnem a hegy tövéből nézve kivehetővé válik: torony az, ami épül. Az építők föllelkesülnek, az értelem fölvillogó szikrája meghozza a munkakedvet. A sziget ezentúl legalább meg tudja nevezni: mi az, ami egyre inkább tönkretesz minden szigetlakót. Belekapaszkodnak az értelem pusztá lehetőségébe – senki sem tudja, hogy mi célból épül a torony, de legalább már meg tudják nevezni, amit építenek – és amióta látszik, hogy mi épül, szemlátomást gyorsabban is haladnak.

---

21 Uo., 389. o.

## Alulról nézve a torony

[o]lyan benyomást keltett, hogy az emberkéz nagy alkotásának szánták, az alkotóerő örökre szóló tanúságának, az emberfaj beteljesült álmának s mintegy emlékművének, amelyben célba ér végre a történelem. [...] Azt hitte volna az ember, hogy egy ilyen nagy mű tulajdonképpen nem is fejezhető be, már fogalmilag sem, hiszen amíg ember lesz, mindig lesz történelem is – annak végső eredményét nem lehet megelőlegezni. Szóval, hogy míg csak emberek élnek a földön, a toronynak is örökké nőnie kell, csakis akkor készülhet el végképp, amikor a történelem is abba-marad<sup>22</sup>

Mire a szigetlakók megszokták a tornyukat, mint befejezetlen, befejezhetetlen projektumot, rögtön elkezdett keskenyedni. Hátha mégis befejezhető a torony, befejezhető a történelem? A torony mindenesetre befejezhetőnek bizonyul. Persze akkor már erős hatalomkoncentráció, teljes államosítás és teljes nyomor van a szigeten, építői bent vertek tanyát a toronyban, és már nem is nagyon van hová hazaköltözniök.

beteljesült a szükségszerűség; tetőpontjára ért, értelmet nyert a történelem – mit mondok? –, le is zárult a történelem, mert ezután már igazán semmi lényeges nem következhetett be az emberfaj becsvágyó karrierjében (amelyet haladásnak is hívnak), egyáltalán semmi sem volt várható többé – talán csak a normális élet<sup>23</sup>

A történelem valóban most nyert értelmet, hiszen abból a perspektívából, amelyből Székely János ábrázolja, valóban mindig csak utólag dől el, hogy mit is csináltunk, miről szólt valójában a történet eddig – mint a valóságban.

---

22 Uo., 403. o.

23 Uo., 413. o., a fejezet címe: *(A célba ért történelem)*



A racionalitás, a célképzet utólagos igazolása azonban látszólagosnak bizonyul: a torony

[o]tt van, felépült, tönkretette a földet, értéktelenné, értelmetlenné, utálttá a létet [...] és nincsen, nem is volt soha értelme. Vagy ha tán volt is, rég feledésbe merült<sup>24</sup>

A torony, az emberi tevékenység szimbóluma, a modern ráció jelképe teszi értelmetlenné a létet. A célképzetek értelmetlenségét a szerző még meg is pótolja, megmagyarázván egyúttal a címet: *A másik torony*.

Nem tudjuk, mért építették fel a tornyot, nem tudom, miért írtam le a történetet – úgy értem: mi célból, milyen reménnyel<sup>25</sup>

Értelmezhetetlen dolgoknak tehát az értelmezése is szükségképpen értelmezhetetlen kell legyen, a betűből épített torony sem értelmesebb, mint a kőből való. Miről szól igazából Székely János mítoszértelmezése? Van természetesen konkrét tartalma is. A hegylakókban nem nehéz székeket látni, különösen mivel maga a szerző beszél róla, hogy leírásukban a Hargita alatti székelység élete ihlette. A kollektivizálás, szisztematizálás és iparosítás leírásához azonban még nem kellene történetfilozófiai alap, mítoszértelmezés, valamint a bizonytalan műfajú vázlat helyett meg lehetne róla írni azt a bizonyos regényt, amely csak készül, íródik, de sehogy sem akar megszületni, és már le is mond róla kigondolója. A történet végül is éppen a történetek elmondhatatlanságáról, a történelem érthetlenségéről, értelmetlenségéről szól. Ha tetszik, előtanulmány, ha tetszik, illusztráció a *Szemponatok az illúziótlan gondolkodáshoz* című esszé egyik konklúziójához: a csak nyelvünkben meglévő

---

24 Uo., 418. o.

25 Uo., 419. o.

jövőképzet valóságba projektálása, az utópizmus politikája katasztrófába torkollik.

Végezetül engedjenek meg egy talán első pillanatra távolinak tűnő párhuzamot: Az építés, a nagy emlékmű létrehozása, úgy tetszik, napjaink egyre ismertebbé váló albán irodalmának is egyik fő témája. Bashkim Shehu *Az élő szobor* című novellájának<sup>26</sup> vagy Ismail Kadare *A piramis* című regényének<sup>27</sup> véres mítoszteremtéseire gondolok itt elsősorban. Az utóbbiban az építkezés értelmetlensége racionalizált-didaktikus módon jelentkezik. Az ifjú Kheopsznak magyarázzák el a papok: A piramis nem azért van, hogy síremlékként tegye örökké a fáraó nevét. A piramis célja: Legyen valami, ami az emberek vagyonát, munkaerejét és gondolatait elfogyasztja, hogy lehetetlen legyen magukkal foglalkozniok.<sup>28</sup> Itt is megvan a történetek végtelesen ismételhetsőségének a motívuma: a piramis a fáraó helyett magát örökíti meg a mongol koponyahegyektől kezdve Enver Hoxha bunkereiig.<sup>29</sup>

A meghökkentőnek tűnő Marosvásárhely–Tirana analógiának van egy megfontolásra érdemes esztétikai-műfaj-

---

26 Lásd: Bashkim Shehu–Krasztev Péter (szerk.): *Az öskönyv, mai albán elbeszélések*, Orpheus–2000–Kalligram, Budapest–Pozsony, 1994, 187–206. o. Fordította Dorogi Katalin.

27 Magyarul: Ismail Kadaré [sic!]: *A piramis*, Holnap Kiadó, Budapest, 1994. Fordította Csaba Emese.

28 „Amikor egy késő őszi reggelen Kheopsz, az új fáraó [...] azt a kijelentést tette, talán nem is építtet magának piramist, mindazok, akik hallgatták [...] úgy elkomorodtak, mintha egy leendő katasztrófa jóslatát hallották volna.” i. m. 5. o.

29 Kézenfekvő lenne az emberfejből rakott piramis ábrázolásának, az irodalmi műalkotásban betöltött funkciójának a vizsgálata Szilágyi István *Hollóidő* című regényében is, ez azonban írásom első változatának születésekor még messze állt a megjelenéstől.

elméleti hozadéka is, éppen ezért tartottam érdemesnek felhozni: Kadare<sup>30</sup> ahhoz, hogy regényt írjon a problémából, kénytelen racionalizálni, ezzel antropomorfizálni a jelenséget, ami nemigen tesz jót műve esztétikai minőségének. A végére illesztett eszmefuttatás a piramisok továbbszaporodásáról és családfájáról egészen a Hoxha-féle bunkerekig enyhén szólva is didaktikus, nem elegáns megoldás, egyszerűen nem regénybe való. Shehu esete más. Ő kitűnő kisprózát írt a szoborba fagyott ember létének borzalmáról, de – mivel a szoborból láttatja a történeteket – műve nem válhat általában minden történelem értelmetlenségének felmutatásává. (Ennek a szobornak az értelmetlensége éppen azért nem lehet a szoborállító közösség történelmének *értelmetlen* projekciójává, amiért Shehunak sikerült olyan érzékenyen megfogalmaznia a zsarnok elembertelenedését. A zsarnoknak a történelem szimbolikus, bár negatív középpontjává tétele mégiscsak szükségképpen antropomorfizálja a történelmet, valami emberi, jóllehet tragikus értelmezést ad neki.) Úgy gondolom, a történelem dezantropomorf világban való értelmetlen lebegésének a kifejezéséhez hozzátartozik

---

30 Kitartok a Párizsban élő, ma már leginkább francia nyelvű kiadások révén ismert szerző nevének eredeti albán írásmódja mellett, mint ahogyan a főntebb említett albán nevek írásmódja is az albán helyesírás szabályait követi, ellentétben a manapság eluralkodott, fonetikusnak szánt, ám inkább kaotikus átírással. A név eredeti írásmódjával arra is emlékeztetni szeretnék, hogy a szerzőnek az emigrációban mindezidáig nem sikerült otthon írott remekműveihez, főként *A halott hadsereg tábornokához* fogható alkotnia. (Lásd: Ismail Kadare: *A halott hadsereg tábornoka*, Kriterion, Bukarest, 1975, fordította Schütz István.) Az albános írásmóddal egyébként *Az öskönyv* című, főntebb idézett antológia eljárását követem, szemben a Kadare újabb regényeinek magyar fordítását gondozó kiadókéval – már csak azért is, mert ezt az antológiát magyar balkanista szakember és albán anyanyelvű író szerkesztette.

a műfaj Székely János-féle szándékos lebegtetése, tisztázatlansága. Amit szerzőnk ki akart fejezni, azt valóban csak a széppróza és a filozófiai esszé határán lehet megalkotni – az alkotói pálya egy bizonyos pillanatában és soha többé. A létrejött szöveg történetfilozófiának regény, regénynek pedig történetfilozófia. Kizárólag efféle szövegekből nem lenne fölépíthető egy életmű, a meglévő életmű végén viszont, mint emberként és művészként megszenvedett, mégis lezáratlan dilemma, hiteles. Székely Jánosnak elhisszük egy pillanatra, hogy a civilizáció az emberi gondolkodás értelmének értelmetlen projekciója.

*Székely Jánosról két konferencia-előadást tartottam a kilencvenes években, Nyíregyházán és Miskolcon. Ezeken alapult mostani írásom első változata, amely a következő kötetben jelent meg: Fehér M. István–Veres Ildikó (szerk.): Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében, Felsőmagyarországi Kiadó, Miskolc: 1999, 230–240. o. (MB)*



## SZAKIRODALOM

[s. n.]

1876 Asbóth János: Irodalmi és politikai arczképek. *Buda-pesti Szemle* 3. folyam, 11. kötet, 2., 197–200., Budapest (a név nélkül megjelent recenzió szerzője mindeddig azonosítatlan)

Alexander Bernát

1903 Az újkori philosophia története. II. rész. Budapest, Kun S. könyvkereskedő (könyomatos egyetemi jegyzet; az előadások után jegyzi Steiner Izidor bölcsész-hallgató)

Arany László

1873 A föld-osztó párt Angliában. *Buda-pesti Szemle* 3. folyam, 1. kötet, 1, 152–166., Budapest

1875 Asbóth János: Magyar konzervatív politika. *Buda-pesti Szemle* 3. folyam, 7. kötet, 13, 208–215., Budapest (név nélkül; a későbbi kiadásokban névvel)

1999 *A délibábok hőse*. Budapest, Osiris (első megjelenése 1873-ban)

Asbóth János

1866 *Egy bolyongó tárcájából*. 1–2. kötet, Pest, a szerző sajátja

1868 *Baloldal és szabadelvűség*. Pest, Emich Gusztáv (X. Y. szerzői névvel; később a szerző saját műveként említi)

1872 *A szabadság*. Pest, Ráth Mór

1875 *Magyar Conservatív Politika*. Budapest, Légrády Testvérek

1873 *Három nemzedék. Széchenyi és Vörösmarty. Kossuth és Petőfi. Deák és Arany.* Budapest, Franklin-Társulat Magy. Irod. Intézet és Könyvnyomda, (név nélkül; a későbbi kiadásokban névvel; új kiadások: In: Uő: *Irodalmi és politikai arcképek.* Budapest, Légrády testvérek, 1876, 7–50; In: *Asbóth János válogatott művei.* Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2002, 29–49 (a szöveget válogatta, sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Kiczenko Judit; Kötelező ritkaságok, 3)

1887 *Bosznia és a Hercegovina. Uti rajzok és tanulmányok.* 1–2. kötet. Budapest, Pallas (Modern kiadása: Budapest, Tertia Kiadó, 2000)

1890 *Asbóth János országgyűlési képviselő beszédei és nyilatkozatai a munkáskérdéshez. Nők és gyermekek védelme. Balesetek kártalanítása. Munkaképtelenek ellátása. Választói jog. Jog a munkára. Jog a pihenésre. Hat napi munka. Egy napi pihenés. Hat napi munka. Hét napi kereset.* Budapest, Pallas Részvénytársaság Nyomdája

1896 *Korunk uralkodó eszméi. Értekezések a társadalmi tudományok köréből* MTA, XI. kötet, 499–520., Budapest

Ballagi Mór

1855 *Szontagh: A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei.* Pest. 1855. *Budapesti Hirlap* 3. évf., September 24-n, 2616., 2617., Pest (a *Tárcza* rovatban, *Könyvismertetés* felcímmel)

Bíró Béla

1984 *A tragikum tragédiája.* Bukarest, Kriterion

Boiklieff, Dimo

1933 *Az igaz, a jó és a szép fogalma és összefüggésük* Böhm Károly szerint. *A transcendentalis philosophia alapján írt szakértekezés.* Debrecen, Magy. Nemzeti Könyv- és Lapkiadó

Böhm Károly

- 1906 *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiológia vagy értéktan.* Kolozsvár, Stein János m. kir. Egyet. Könyvkereskedése
- 1941 *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. I. rész: Dialektika vagy alapphilosophia.* 2. kiad. Budapest, Országos Evangélikus Tanáregyesület (első kiadás: Budapest, Weiszmann testvérek könyvnyomdája, 1883)

Bretter György

- 1970 *Vágyak, emberek, istenek. Tanulmányok, esszék.* Bukarest, Kriterion
- 1973 *Párbeszéd a jelennel. Esszék, tanulmányok.* Bukarest, Kriterion
- 1979 *Itt és mást. Válogatott írások.* Bukarest, Kriterion
- 1979 *Párbeszéd a vágyakkal. Esszék.* Budapest, Magvető
- 1979 *Crez și istorie.* București, Editura Kriterion (fordította Francisc Grünberg)
- 1984 *A kortudat kritikája.* Bukarest, Kriterion
- 1998 *A felőrlődés logikája (Esszék, értelmezések, jegyzetek).* Budapest, Enciklopédia Kiadó–Ister Kiadó (válogatta, szerkesztette és az utószót írta Tóth László; a bevezető tanulmányt írta és a bibliográfiát készítette Mester Béla)

Constant, Benjamin

- 1997 *Politikai alapelvek.* In: Uő: *A régiek és a modernnek szabadsága.* Budapest, Atlantisz, 197–208., (Jancsó Júlia fordítása)

Császár Ferenc

- 1845 *Magyarkák. 1845-ből.* Lipcsén, Teubner B. G. betűivel (társszerző Kovacsóczy Mihály; a hely és a kiadó megjelölése a címlapon fiktív)

Csorba László

- 1998 A középutas liberalizmus és az ellenzéki alternatíva. in: Molnár András (szerk.): *Az Ellenzéki nyilatkozat és a kortársak. Tudományos emlékülés. Zalaegerszeg, 1997. június 7.* Zalaegerszeg, Zalaegerszegi Szabadelvű Kör, 35–48.

Darai Lajos Mihály

- 1999 A kanti gondolatok befogadási folyamata a magyar gondolkodásban. in: Fehér M. István–Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében.* Miskolc, Felsőmagyarország Kiadó, 75–85.

Dávidházi Péter

- 2004 *Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet.* Budapest, Akadémiai Kiadó–Universitas Kiadó

Dénes Iván Zoltán (szerk.)

- 2004 *A bűnbaktól a realista lényeglátóig. A magyar politikai és tudományos diskurzusok Kossuth-képei 1849–2002.* Budapest, Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely

Egyed Péter

- 1979 A demokratikus mondat szerelmese. in: Bretter György: *Itt és mást. Válogatott írások.* Bukarest, Kriterion, 5–38.

Eötvös József

- 1981 *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra.* 1–2. kötet, Budapest, Magyar Helikon (az előszót írta Sőtér István; az utószót írta, a szöveggondozást végezte és a jegyzeteket összeállította Oltványi Ambrus)

Erdélyi János

- 1981 A hazai bölcsészet jelene. In: *Uő: Filozófiai és esztétikai írások.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 25–102. (sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona, a jegyzeteket írta T. Erdélyi



lyi Ilona és Horkay László; az első nyolc fejezet először a *Pesti Napló*ban jelent meg részletekben 1856 márciusától májusáig, majd a további fejezetekkel együtt a *Sárospataki füzetek*ben önállóan 1857-ben)

1981 Verulami Baco. In: Uő: *Filozófiai és esztétikai írások*. Uo., 303–379.

Fehér Katalin

2000 Pest–Buda sajtója a leányok neveléséről, a XIX. század elején. *Honismeret* 28. évf. 1, 43–50., Budapest

Fehér M. István

2003 A filozófia tanítása. Iskolai filozófia és a filozófia iskolai fogalma. In: Mészáros András (szerk.): *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században / Školská filozofia v Uhorsku v XVI.–XIX. storočí*. Pozsony, Kalligram, 9–27.

Fejér György

1839 Könyv-ismertetés. *Tudományos Gyűjtemény* 23. évf., 1, 83–94., Pest

Freisinger Lajos

1873 A régi zsidó világ és az egyéni szabadság eszméje. *Budapesti Szemle* 3. folyam, 3. kötet, 6, 414–421., Budapest

Gál István

1969 John Stuart Mill magyar kapcsolatai *Filológiai Közlemény* 15. évf., 1–4, 211–220., Budapest

Gángó Gábor

1995 Asbóth János és Eötvös József. *Világosság* 26. évf., 8–9, 93–109., Budapest

1999 Eötvös József az emigrációban. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó

Grendel Lajos

- 1991 „... a semmi szakadéka fölé fölépíthető a híd”? In:  
Úő: *Elszigeteltség vagy egyetemesség. Esszék, cikkek, inter-  
júk*. Budapest, Széphalom Könyvműhely, 63–76.

György Endre

- 1874 *Angol államférfiak és szónokok a jelenkorból élet-  
és jellemrajzokban. Szónoklati mutatóanyagokkal*. Budapest,  
Franklin-Társulat

Hanák Tibor

- 1981 *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolko-  
dás századunk első felében*. Bern, Európai Protestáns Ma-  
gyar Szabadegyetem (új kiadása: Göncöl Kiadó, Buda-  
pest, 1993)

Hell Judit–Lendvai L. Ferenc–Percz László

- 2000–2001 *Magyar filozófia a XX. században. 1–2. kötet*. Bu-  
dapest, Áron Kiadó

Heller Ágnes

- 1952 Erdélyi János. *Filozófiai Évkönyv* 1. évf., 403–476., Bu-  
dapest

Hetényi János

- 1850–1851 Széchenyi István mint nemzeti nagy nevű böl-  
cselőnk' jellemzése. *Új Magyar Muzeum* 1. évf., 2 kötet,  
CXLIII–CLII., Pest (akadémiai felolvasás; az *Académiai  
Értesítő* ezekben az években az *Új Magyar Muzeummal*  
egyesítve jelent meg; ezért látott itt napvilágot)

Kadare, Ismail

- 1975 *A halott hadsereg tábornoka*. Bukarest, Kriterion (for-  
dította Schütz István)  
1994 *A piramis*. Budapest, Holnap Kiadó (fordította Csa-  
ba Emese; Kadaré szerzői névváltozattal)

Kállay Béni

- még Mill, John Stuart 1867a; fordító

- 1877 *A szerbek története. 1780–1815.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia
- 1881 *Olcsó vidéki vasutak Magyarországon.* Budapest, Athenaeum
- 1883 *Magyarország a Kelet és a Nyugot határán.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia
- 1993 „*A szabadságról*”. Előszó J. St. Mill művéhez. Budapest, Holnap Kiadó (bevezető John Stuart Mill: *A szabadságról* című művének általa készített fordításához)
- Kant, Immanuel
- 1996 *A tiszta ész kritikája.* Szeged, Ictus (fordította Kis János)
- 1974 Pölitiz-féle metafizikai előadások (1788–89). In: Uő: *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások. Bevezetés –I. a filozófiáról egyáltalán.* Budapest, Gondolat Kiadó, 128–133. (fordította Vidrányi Katalin)
- 1974 Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In: Uő: *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások,* Budapest, Gondolat Kiadó, 80–89., (fordította Vidrányi Katalin)
- Karácson Tivador  
→ Szontagh Gusztáv 1837
- Karácsony Sándor
- 1985 *A magyar észjárás.* Budapest, Magvető Könyvkiadó
- Kautz Gyula
- 1867 A képviselői állam az újabb politikai elméletek szerint. *Budapesti Szemle* új folyam, 7. kötet, 3–4, 382–401., Budapest
- Kedourie, Elie
- 2001 Nacionalizmus. Utószó. *Kellék* 8. évf. 17, 21–26., Kolozsvár–Szeged (Tamás Emőke fordítása, az eredetit lásd in: Elie Kedourie: *Nationalism.* Oxford, Blackwell, 1996)

Kiss Endre

1984 A magyar filozófia fő irányai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig. *Magyar filozófiai szemle* 28. évf., 1–2, 26–69., Budapest

Kornis Gyula

1930 A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia. In: *Uő: Magyar filozófusok*. Budapest, Franklin-Társulat (2., bőv. kiadása: 1944)

Kovacsóczy Mihály

→ Császár Ferenc; társszerző

Kőrösy György

1886 *Önállóságra törekvés a magyar philosophiában. 1837–1857. Hetényi és Szontagh. Irodalomtörténeti tanulmány*. Kolozsvár, Gámán János örökösei

Köteles Sámuel

1839 Philosophiai anthropologia, Buda, Magyar Tudós Társaság, a' Magyar Kir. Egyetem' betűivel

Krug, Wilhelm Traugott

1820 *Guglielmi Krug Systema philosophiae criticae. In compendium redigit, latine interpretatus est; ac edidit Stephanus Márton. Tomus I. Philosophiam fundamentalem, logicam, metaphysicam et aestheticam in se complectens*. Vienne, Typ. Ant. Pichler (a több kötetesre tervezett munkának csak az első kötete készül el)

Láng Zsolt

1990 Olvasónapló. Az Agancsbozót. *Látó* 1. évf., 11, 1374–1376., Marosvásárhely

Lendvai L. Ferenc

→ Hell Judit; társszerző

Litkei Tóth Péter

1844 Tudósítások felső-szabolcsi egyházi eseményekről. *Protestans Egyházi és Iskolai Lap* 3. évf., 329–331; 656–659., Pest (Tót Péter néven)

1847–1848 Buji levelek. Tompa Mihályhoz. *Protestans Egyházi és Iskolai Lap* 6. évf., 39, 1013–1017.; 45, 1205–1211.; 48, 1302–1307.; 7. évf., 16, 494–501., Pest (Tót Péter néven)

1860 *Mivel érdemlette meg Gróf Széchenyi István „a legnagyobb magyar” címet?* Sárospatak, Jáger Károly a Ref. Főiskola betűivel, Buj községe költségén (Tót Péter néven)

1871 *Az emberiség szellemének legmagasb fejlettségi foka s közelebbi legfőbb teendője.* Nyíregyháza, Dobay Sándor (Litkei Péter néven)

1872 *A hívők megtartásának s a nemhívők megnyerésének egyetlen módja.* Pest, Kocsi Sándor (Litkei Péter néven)

1884 *Napló (1836–1842).* Budapest, Magvető Könyvkiadó (Tóth Péter néven)

Ludassy Mária

1994 *Emberi jogi fundamentalizmus versus utilitarizmus.* Benjamin Constant Bentham-bírálat, avagy kísérlet a liberalizmus nem haszonelvű megalapozására. *Holmi* 6. évf., 11, 1621–1625., Budapest

Lukács Ödön

1879 *Litkei Péter buji református lelkész s egyházkerületi képviselő emlékezete.* Debrecen, Erdélyi István

Madách Imre

2003 *Az ember tragédiája. A civilizátor.* Budapest, Európa

Magda Sándor

1914 *A magyar egyezményes philosophia.* Ungvár, Székely és Illés

Magid, Henry M.

1994 John Stuart Mill. in: Leo Strauss–Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története.* Budapest, Európa Könyvkiadó, 2. kötet., 387–411.

Mester Béla

- 1996 Lehetséges-e „magyar filozófia”? (Hozzászólás-féle egy újra feltámadt 19. századi vitához). *Korunk*, 3. folyam, 7. évf. 12, 71–80., Kolozsvár
- 1997 Lehetséges-e „magyar filozófia”? Hozzászólás-féle egy újra feltámadt XIX. századi vitához. *Kellék* 4. évf. 7, 51–67., Kolozsvár (a hasonló című korábbi írás javított szövegű új kiadása)
- 1999 Egy magyar protestáns gondolkodó a modernitásról. (Litkei) Tót(h) Péter. In: Fehér M. István–Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Miskolc, Felsőmagyarországi Kiadó, 98–113.
- 1999 Irodalmiasság a magyar filozófiai hagyományban. Székely János írásainak pesszimista történetfilozófiája. In: Fehér M. István–Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Miskolc, Felsőmagyarországi Kiadó, 230–240.
- 2000 Lehetséges-e „magyar filozófia”? Hozzászólás-féle egy újra feltámadt XIX. századi vitához. In: Laczkó Sándor–Tonk Márton (szerk.): *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”. A kolozsvári Böhm Károly Nemzetközi Konferencia előadásai*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia, 115–132. (a hasonló című korábbi írás új kiadása további bővítésekkel)
- 2001 Két összefoglalás a magyar(országi) filozófia történetéről – magyarul. *Magyar Tudomány* 108. (új folyam 46.) évf., 3, 378–381., Budapest (Recenzió a következő kötetekről: Mészáros András: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram, 2000; Hell Judit–Lendvai L. Ferenc–Percz László: *Magyar filozófia a XX. században. Első rész*. Budapest, Áron kiadó, 2000)

- 2003 A magyar iskolafilozófia kantiánus hagyománya és John Stuart Mill 19. századi recepciója. In: Mészáros András (szerk.): *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI-XIX. században / Školská filozofia v Uhorsku v XVI.-XIX. storočí*. Pozsony, Kalligram Könyvkiadó–Magyar Köztársaság Kulturális Intézete, 67–80.
- 2004 Iskolai filozófia – in sensu cosmopolitico. *Kalligram* 12. évf., 11, 114–118., Pozsony (Recenzió Mészáros András: *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona* című könyvéről. Pozsony, Kalligram, 2003)
- 2004 John Stuart Mill a kiegyezés utáni évtizedek magyar politikafilozófiai gondolkodásában. In: Frank Tibor (szerk.): *Angliától Nagy-Britanniáig. Magyar kutatók tanulmányai a brit történelemről*. Budapest, Gondolat Kiadó, 203–217.
- 2004a Közelítések a magyar filozófia történetéhez. *Magyarország és a modernitás*. Budapest, Áron Kiadó (szerkesztette Percz Lászlóval közösen)
- 2004 Mill magyarországi recepciója és a 19. század magyar politikai gondolkodása. In: Mester Béla–Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*, Budapest, Áron Kiadó, 351–391.
- 2004 Nemzeti filozófia – in sensu cosmopolitico. *Kellék*, 11. évf., 24, 125–136., Kolozsvár–Szeged
- 2004 Szontagh Gusztáv és a magyar filozófia fogalmai. In: Mester Béla–Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*, Budapest, Áron Kiadó, 19–39.
- 2005 A nemzet mint kommunikációs közösség Szontagh Gusztáv politikafilozófiai kísérletében. *Beszélő*, 3. folyam, 10. évf., 5–6, 140–146., Budapest

2006 Iskolai filozófia, „nyilvánosult filozófia” és politika-filozófia a 19. és a 20. század Magyarországon. in: Veres Ildikó (szerk.): *Megidézett reneszánsz: Hanák Tibor emlékkötet*. Miskolc (Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár, IX.) 119–133.

Mészáros András

1980 *Vandrák András filozófiai rendszere*. Bratislava, Madách

1995 Jakob Friedrich Fries hatása a magyarországi filozófiára. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. évf., 3–4, 481–498. Budapest

2000 *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram

2000 Magda Pál (1770–1841). *Fórum Társadalomtudományi Szemle*, 2. évf., 3, 81–89., Galánta

2003 *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*. Pozsony, Kalligram

2004 Evidencie a kvázi-evidencie v historiografii tzv. národnej filozofie I-II (O pojme národnej filozofie v mad'arskom myslení). *Filozofia* 59. évf., 6, 385–400; 7, 467–481., Bratislava (Ondrej Mészáros szerzői névváltozáttal)

2005 Evidencie a kvázi-evidencie v historiografii tzv. národnej filozofie III (Národná filozofia v slovenskom myslení a pokus o riešenie problému). *Filozofia* 60. évf., 10, 784–795., Bratislava (Ondrej Mészáros szerzői névváltozáttal)

2006 „Magyar filozófia = Magyarországon művelt filozófia” Nyílt kérdések Hanák Tibor kapcsán. In: Veres Ildikó (szerk.): *Megidézett reneszánsz: Hanák Tibor emlékkötet*. Miskolc (Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár, IX.) 109–118.



Mill, John Stuart

1867 *A képviselői kormány.* Pest, Emich Gusztáv (fordította Jánosi Ferenc)

1867a *A szabadságról.* Pest, Ráth Mór (fordította és az előszót írta Kállay Béni; 2. kiadása: Budapest, 1878)

1874–1877 *A deductiv és inductiv logika rendszere, mint a megismerés elvének és a tudományos kutatás módszerének előadása.* 1–3. kötet. 1. kötet, Budapest, Ráth Mór; 2–3. kötet, Budapest, Franklin-Társulat (fordította Szász Béla; 2. kiadás: Budapest, Franklin-Társulat, 1949)

1874–1875 *A nemzetgazdaságtan alapelvei s ezek némelyikének a társadalom-bölcsészetre való alkalmazása.* 1–5. kötet. Budapest, Légrády Testvérek (fordította Dapsy László)

1874 A földbirtoklási állapotokról. In: György Endre: *Angol államférfiak és szónokok a jelenkorból élet- és jellemrajzokban. Szónoklati mutatványokkal.* Budapest, Franklin-Társulat, 120–125. (parlamenti beszéd; fordította és a szerző munkásságát ismertette György Endre)

1874 Stuart Mill önéletrajza. *Budapesti Szemle* 3. folyam, 5. kötet, 9, 90–122., Budapest

1874 *A kormány irlandi földbirtoki törvényjavaslata.* In: György Endre: *Angol államférfiak és szónokok a jelenkorból élet- és jellemrajzokban. Szónoklati mutatványokkal.* Budapest, Franklin-Társulat, 126–134., (parlamenti beszéd; fordította és a szerző munkásságát ismertette György Endre)

1874 *Rectori beköszöntő beszéd.* Budapest, Franklin-Társulat (fordította és előszóval ellátta György Endre; a beszéd elhangzott: Saint Andrews, 1867; új kiadás in: György Endre: *Angol államférfiak és szónokok a jelenkorból élet- és jellemrajzokban. Szónoklati mutatványokkal.* Budapest, Franklin-Társulat, 1874. 81–119., John

Stuart Mill életének és munkásságának ismertetésével  
György Endre tollából)

1876 *A nő alárendeltsége*, Szatmár, Nagy Lajos (fordította  
Egei József)

1899 *Libertatea*. Sibiiu [sic!], editura traducatorului (*A szabadságról* román nyelvű nagyszebeni kiadása, fordította és bevezetéssel ellátta Teodor V. Păcățian)

1943 *A szabadságról*. Budapest, Phönix (fordította Tábori Mihály; a bevezetést írta Tábori Kornél)

1980 *A szabadságról. Haszonelvűség*. Budapest, Magyar Helikon (fordította Pap Mária; az utószót írta és jegyzetekkel ellátta Krokovay Zsolt)

1983 *A szabadságról*. Bukarest, Kriterion (fordította Pap Mária; bevezette és jegyzetekkel ellátta Egyed Péter)

1994 *A szabadságról*. Budapest, Századvég–Readers International (fordította Pap Mária)

Mitrovics Gyula

1912 *A magyar bölcseleti irodalom vázlata*. In: Schwegler Albert: *A bölcselet története*. 2., átdolg. kiad. Budapest, Franklin-Társulat (fordította Mitrovics Gyula; első kiadása 1904-ben jelent meg)

Molnár Gusztáv

1984 Bretter György öröksége. In: Bretter György: *A kor tudat kritikája*. Bukarest, Kriterion, 184–202.

Nyiri [Nyiry] István [Stephanus]

1821 *Prima elementa matheseos intensorum constructa*. Cas-soviae, Otto Wigand (Stephanus Nyiry szerzői névváltozattal)

1822 *A' számvetés tudományának kezdete*. Sárospatak, Ná-daskay András

1824 *Conspectus philosophiae empiricae Lockii, scepticae Humii, criticae Kantii, transcendentalis Fichtii et Schellingi ad suas categorias relati. Accedunt: prima elementa intenso-*

*rum philosophicae proposita Auctore novae matheseos intensorum.* S. Patakini, Nádaskay András (név nélkül)

1829–1831 *A' tudományok' özvesége. 1–3. kötet*, Sárospatak, Nádaskay András

1836 *Az álom' philosophiája. Tudománýtár* 10. évf., 3–54., Buda (Nyiry névváltozattal)

Pándi Pál

1972 *„Kísértetjárás” Magyarországon. Az utópista szocialista és kommunista eszmék jelentkezése a reformkorban. 1–2. kötet.* Budapest, Magvető Könyvkiadó

Pauer Imre

1872 *Vázlatok az újkori philosophia köréből.* Pest, Aigner Lajos

Pekri Pekár Károly

1911 *Az első Magyar sociológus. Magyar Társadalomtudományi Szemle* 4. évf., 10, 751–766., Budapest

Perecz László

→ még Hell Judit; Mester Béla 2004a társszerzők

1992 *A nemzeti filozófia születése (Egy 1847-es akadémiai vitáról).* Gond, 1. évf., 2. 29–35., Debrecen

2002 *Változatok a magyar filozófiára. A nemzeti filozófia toposza a magyar filozófiatörténetben. Magyar Tudomány* 109. (új folyam 97.) évf., 9, 1242–1251., Budapest

Pukánszky Béla (id.)

2000 *Német polgárság magyar földön.* Budapest, Lucidus Kiadó, 48–49. (első kiadása: Budapest, Franklin, 1940)

Pukánszky Béla (ifj.)

2000 *A háromlépcsős etikai fejlődés menete Schneller István morálpedagógiai rendszerében.* In: Czirják József, [et al.] (szerk.): *Az értékek akarása / Der Wille zu den Werten.* Kaposvár, Kaposvári Egyetem, 386–407.

R. Várkonyi Ágnes

→ Várkonyi Ágnes, R.

Révész Imre

1950 Az utópista szocializmus elfelejtett magyar hirdetője: Litkei Tóth Péter buji református lelkipásztor 1814–1878. *Református Egyház* 2. évf., 20, 8–11., Budapest

1951 Az utópista szocialista gondolat magyarországi hatásaihoz. *Századok* 85. évf., 1–2, 120–148., Budapest

Schiller Zsigmond

1873 A kisebbségek képviselője. *Budapesti Szemle* 3. folyam, 3. kötet, 5, 126–157., Budapest

Sebestyén Gábor

1826 Menyből jött kirekesztő Privilegium. *Tudományos Gyűjtemény* 10. évf., 2, 124–126., Pest

Shehu, Bashkim

1994 Az élő szobor. In: Bashkim Shehu–Krasztev Péter (szerk.): *Az őskönyv. Mai albán elbeszélések*. Budapest–Pozsony, Orpheus–2000–Kalligram, 187–206. (fordította Dorogi Katalin)

Smetana, Augustin

1850 *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*. Hamburg, Hoffman und Campe

Somos Róbert

1994 Kis magyar filozófiatörténet. *Jelenkor* 37. évf., 1, 94–96., Pécs

Steindler, Larry

1988 Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung. Freiburg–Breisgau–München, Karl Alber (a mű egy fejezete magyarul is olvasható, lásd: Larry Steindler: A nemzeti filozófiatörténetírás általános feltételei. *Kellék* 4. évf., 1997/7, 93–114., Kolozsvár; fordította Balogh Brigitta)

Szabó Levente, T.

2003 Tudományfogalmak versengése. 19. századi viták.

*Korunk* 3. folyam, 14. évf., 3, 38–45. Kolozsvár

Szász Béla

→ még Mill, John Stuart 1874–1877; fordító

1875 A deductív és inductív logika rendszere, mint a megismerés elveinek és a tudományos kutatás módszerének előadása. *Budapesti Szemle* 3. folyam, 8. kötet, 16, 428–437., Budapest (az Sz. B. monogrammal szignált recenzió szerzőjének azonosítása Szász Bélával az én feltételezésem; MB)

Szász László

2000 *Egy szerencsés kelet-európai. Székely János*. Budapest, Új Mandátum

Szegedy-Maszák Mihály

1984 Hit és kétely összeütközése a XIX. század közepének magyar közgondolkodásában: A naplóíró Tóth Péter. In: Tóth Péter: *Napló (1836–1842)*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 515–572.

2004 Konzervatív ideológia Asbóth János műveiben. *Protestáns szemle* 66 (13. Új) évf., 4, 191–210. Budapest (újraközlése in: Jeney Éva–Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *(Tév)eszmék bűvölete*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004, 195–226.)

Székely János

1985 *A mítosz értelme*. Bukarest, Kriterion

1990 A másik torony. *Látó* 1. évf., 4, 357–420., Marosvásárhely (a kézirat 1983-ban keletkezett)

1990 Mórok. *Látó* 1. évf. 6, 617–697., Marosvásárhely (a személyek felsorolása után tartalmazza a 1989. júniusi keltezésű *Mentség* című bevezető szöveget; 617–619)

1990 Szempontok az illúziótlan gondolkodáshoz. *Látó* 1. évf., 12, 1383–1413., Marosvásárhely (az esszé átdolgozott, kibővített változatát a szerző beledolgozta *A valódi világ* című kötetének szövegébe)

1995 *A valódi világ*. Budapest, Osiris–Századvég

Szilasy János

1847 Lehet-e magyar philosophia? *Magyar Akadémiai értesítő* 7. évf., 6, 152–154., Pest

Szinnyei József

1891–1914 *Magyar írók élete és munkái*. 1–14. kötet. Budapest, Hornyánszky Viktor császári és királyi udvari Könyvnyomda (hasonmás kiadás: Budapest, Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülése, 1980–1981.)

Szivonyáné

1827 Szózat Napnyúgotról. Barátnémhoz írt levelem Nemünk' ügyében. *Tudományos Gyűjtemény* 11. évf., 2, 61–92., Pest (fiktív levél megfajtotlen írói névvel)

Szontagh Gusztáv

1825 Sz ... gh Gusztáv Úrnak 1823ikban Olasz-országi útazása' alkalmával a' Szépmíveket érdeklő tárgyakról tett és feljegyzett Észrevételei. *Felső Magyar Országgi Minerva* 1. évf., 11, 442–449., Kassa (további szerzőség: közli Kiss Károly; modern kiadása kommentárral: Fried István: Szontagh Gusztáv képzőművészeti élményei Itáliában. *Ars Hungarica* 20. évf., 1992/2, 35–46., Budapest; Szontagh írásának teljes szövege Fried István bevezetőjével)

1826 Bajnoki Hartz, Takáts Éva Asszony ügyében az Asszonyi Nem érdemei 's Jussaiért. *Tudományos Gyűjtemény* 10. évf. 8, 72–104. Pest (Szontagh [sic!] Gusztáv, Kiss Károly Gránátos Hadnagyok aláírással)

- 1827 A Literaturai Kritikás folyóirásokról. *Tudományos Gyűjtemény* 11. évf., 7, 91–103., Pest (Tuskó Simplicius írói álnévvel; modern kiadása in: Juhász István [vál., szerk., jegyz., utószó]: *Tudományos Gyűjtemény [1817–1841]* Első kötet, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1985. 275–289)
- 1828 Egy scena Bábelünkéből. *Koszorú. Szép-literatúrai ajándék a' Tudományos Gyűjteményhez.* 8. évf., 65–86., Pest (Tuskó Simplicius álnéven)
- 1837 Wurga János: Vezérkönyv az elemi nevelés és tanításra. 1837. *Figyelmező* 1. évf. 7, 96–103., Pest (Karácson Tivador álnéven)
- 1839 Csatsko Imre: Bevezetés a' természeti jogba és a' tiszta általános természeti jog. Győr. 1839. *Figyelmező* 3. évf., 49, 809–812., Pest
- 1839 Hazai literatura. Szépliteratura. *Figyelmező* 3. évf., 8, 113–119., Pest (a *Budapesti árvízkönyv* recenziójának első része)
- 1839 *Propylaeumok a' magyar philosophiához.* Buda, A' Magyar Kir. Egyetem' betűivel (*A legújabb philosophia' történetének critikai vázlata* című második könyv skót és a német filozófiát tárgyaló első két szakaszának [eredeti kiadás 173–245.] modern kiadását lásd In: *Pro philosophia füzetek. Történet- és kultúrbölcseleti almanach.* 5. évf., 1999, 17–18, 177–209., Veszprém)
- 1839 Taubner Károly: A' lélekeszme bölcészeti-történeti-bírálati szempontból. Különös tekintettel Hegelre. *Figyelmező* 3. évf., 661–668., Pest
- 1840 Köteles Sámuel: Philosophiai anthropologia. Buda. 1839. *Figyelmező* 4. évf., 12, 177–182., Pest
- 1843 *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira.* Budán, Emich Gusztáv

- 1843 *A' szenvedelmes dinnyész. Körülményes útmutatás jeles dinnyék termesztésére.* Miskolcz, Tóth Lajos betűivel (2., jav., bőv. kiad.: Pest, Heckenast, 1854.)
- 1849–1851 *Emlékezések életemből.* Budapest, MTA Kézirat-tára, Történi 2-r. 11. (kézirat)
- 1850–1851 Az alanyi világszemlélet tudományban, bölcsészetben és életben. *Új Magyar Museum* 1. évf, 2. kötet, XIV-XXIII., Pest (akadémiai felolvasás; az *Académiai Értesítő* ezekben az években az *Új Magyar Muzeummal* egyesítve jelent meg; ezért látott itt napvilágot)
- 1850–1851 Az egyoldalú realizmus tudományban és életben. *Új Magyar Museum* 1. évf, 2. kötet, CXL-CXLIII., Pest (akadémiai felolvasás; az *Académiai Értesítő* ezekben az években az *Új Magyar Muzeummal* egyesítve jelent meg; ezért látott itt napvilágot)
- 1850–1851 Smetana s a philosophia közel kimenetele. *Új Magyar Muzeum* 1. évf., 1. kötet, 147–157., Pest (Smetana, Augustin 1850 recenziója)
- 1851 Eszmecsere Toldy Ferencz és Wenzel Gusztáv társaimmal. *Új Magyar Museum* 1. évf., 12 kötet, 663–695., Pest
- 1855 *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei.* Pest, Herz János (modern kiadása In: Várhegyi Miklós [vál. szerk.]; Kőszegi Lajos [társszerk.]: *Elmész. Szemelvények a régi magyar filozófiából.* Veszprém, Comitatus, 101–131.)
- 1857 Magyar Philosophia. Viszonzás Erdélyi János munkájára: „A hazai bölcsészet jelene”. *Új Magyar Muzeum* 7. évf., 1. kötet, 215–240., Pest
- 1929 Szontagh Gusztáv irodalmi bírálatai. Budapest, Sárkány Ny. (bevezetővel ellátta és kiadta Dékány Andor)
- 1981 Blair Hugo retorikai és esztétikai leckéi. In: Szalai Anna (szerk.): *Tollharcok. Irodalmi és színházi viták 1830–*



1847. Budapest, Szépirodalmi Kiadó (Szontágh névváltozattal)

T. Szabó Levente

→ Szabó Levente, T.

Takáts Éva

1822 Sebestyén Gábor' eredeti víg, és érzékeny Játékai I. Aszszonyi praktika. II. Katzki Pál, vagy a' megtalált arany gyűrű, Pesten Petrózai Trattner János Tamás' be-tüivel és költségével. 1822. lap 168. *Tudományos Gyűjtemény* 6. évf., 7, 110–113. Pest

Tamás Gáspár Miklós

1975 Bretter György két könyve. In: Uő: *A teória esélyei*. Bukarest, Kriterion

Terray Károly

1843 *Elmélet és szemlélődés. Propylaeumok' birálatai*ul. Pesten, Geibel Károly' sajátja (Térey névváltozattal)

Tocqueville Elek [Alexis]

1841–1843 *A' democratia Amerikában. 1–4. kötet*. Buda, A Magyar Királyi Egyetemnél (franciából fordította Fábrián Gábor)

Toldy Ferenc

1987 *A magyar nemzeti irodalom története. A legrégibb időktől a jelen korig. Rövid előadásban*. 1864–1865. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó

Tompa Mihály

1964 *Tompa Mihály levelezése*. Budapest, Akadémiai Kiadó, I. kötet: 1839–1862.; II. kötet: 1863–1868. (sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Bisztray Gyula)

Tonk Márton

2002 *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia

Tót Péter

→ Litkei Tóth Péter 1844, 1847–1848, 1860

Tóth Péter

→ Litkei Tóth Péter 1984

Tuskó Simplicius

→ Szontagh Gusztáv 1827, 1828

Ujszigeti Dezső

2005 *A klasszikus német filozófia hatása a 18. és 19. századi szlovák gondolkodásra a rekonstrukció elméletének és módszerének tükrében.* Budapest, ELTE-BTK (doktori disszertáció kézirata)

Ungvári Zrínyi Imre

2002 *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája.* Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia

Vajda György Mihály

1937 *Az egyezményesek. Fejezet a magyar filozófia történetéből.* Budapest (Dolgozatok a Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem philosophiai szemináriumából, 21.)

Várkonyi Ágnes, R.

1973 *A pozitívista történelemszemlélet a magyar történetírásban. 1. kötet. A pozitívista történelemszemlélet Európában és hazai értékelése 1830–1945.* Budapest, Akadémiai Kiadó

Vekerdi László

1996 *„A tudománynak háza vagy on”. Reáliák a Régi Akadémia termeiben és működésében.* Piliscsaba–Budapest, Magyar Tudománytörténeti Intézet–Tájak–Korok–Múzeumok Egyesület

Visky András

1990 *A világ lelkiismerete.* Marosvásárhelyi beszélgetés Székely Jánossal. *Látó* 1. évf., 6, 698–709., Marosvásárhely

# NÉVMUTATÓ

A *kurzívval szedett nevek* fiktív személyeket jelölnek, a *kurzívval szedett oldalszámok* pedig azt jelzik, hogy a név az adott oldal lábjegyzetében fordul elő. A fiktív személyek és történelmi alakok nevét röviden értelmeztem, utóbbiaknak lehetőség szerint megadtam születési és halálozási évét is.

18 – (→ Szontagh Gusztáv írói álneve) 105

## A

*Abafi* – (→ Jósika Miklós regényének címszereplője) 36, 41, 113

Alexander Bernát – filozófiatörténész, budapesti egyetemi tanár (1850–1927) 26, 142, 142, 178

Al-Farabi [al-Farabi, Abu Naszr Muhammad] – arab filozófus (870–950); (e kötetben → Szontagh Gusztáv írói álneve) 105

*Alina* – (→ Asbóth János *Egy bolyongó tárcájából* című művének szereplője) 210

Al-Kendi [al-Kindi, Abu Juszuf Jakub ibn Isak] – arab filozófus (801–873); (e kötetben → Szontagh Gusztáv írói álneve) 105, 106, 105

Andrássy Gyula – magyar miniszterelnök (1823–1890) 222

Apáczai Csere János – karteziánus filozófus, kolozsvári filozófiatanár (1625–1659) 27, 81

*Apollón* – görög mitológiai alak, (e kötetben → Bretter György paraboláinak szereplője) 253, 255, 257, 256, 258

Arany János – író (1817–1882) 172, 216, 217

- Arany László – író, társadalomtudományi szerző, →  
Arany János fia (1844–1898) 164, 164, 171, 183, 184, 183,  
192, 202, 206, 207
- Arisztotelész – görög filozófus (i. e. 384–322) 161
- Asbóth János – író, politikai gondolkodó (1845–1911) 132,  
194, 198, 199, 201, 222, 201, 203, 205, 208, 215, 217, 221

## B

- Bacchus* – görög mitológiai alak, (e kötetben → Bretter  
György paraboláinak szereplője) 255
- Bacon, Francis [Verulami Baco] – angol filozófus (1561–  
1626) 187, 193
- Balogh Brigitta – 72
- Ballagi Mór – nyelvész (1815–1891) 117, 117
- Barakiás* – (e kötetben → Székely János *Caligula helytartója*  
című darabjának szereplője) 271
- Bartók György – filozófus, kolozsvári és szegedi egyetemi  
tanár, → Böhm Károly tanítványa (1882–1970) 239
- Bentham, Jeremy – angol utilitarista filozófus (1748–1832)  
170, 187, 188, 193, 193, 194
- Bergson, Henri – francia filozófus (1859–1941) 250
- Bergyajev, Nyikolaj Alekszandr – orosz vallásfilozófus  
(1874–1948) 33
- Berzsenyi Dániel – költő, esztéta (1776–1836) 75, 77, 79, 80
- Bessenyei György – író, gondolkodó (1747–1811) 41, 190
- Bibó István – jogász, politikai gondolkodó (1911–1979) 242
- Bíró Béla – 251, 268, 269, 269
- Bisztray Gyula – 152
- Blair Hugo [Hugh] – skót esztéta (1718–1800) 112, 112
- Bodor Ádám – 268
- Boiklieff, Dimo – böhmiánus bolgár filozófus 245

- Böhm Károly – iskolateremtő magyar újkantiánus filozófus, kolozsvári egyetemi tanár (1846–1911) 26, 49, 53, 68, 68, 69, 126, 142, 224, 236, 237, 239, 244, 245, 244, 245, 251
- Brandenstein Béla – filozófus (1901–1989) 237
- Bretter György – filozófus, esszéíró (1932–1977) 11, 249, 251, 251, 252, 253, 253, 254, 255, 257, 259, 259, 261, 267, 262, 263, 266
- Budaméry Klári – (→ Szontagh Gusztáv *Egy scena Bábelünk-ből* című darabjának szereplője) 102, 102
- Burke, Edmund – angol politikai gondolkodó (1729–1797) 123, 187

## C

- Caligula* – (e kötetben → Székely János *Caligula helytartója* című darabjának címében) 271
- Canova, Antonio – olasz neoklasszicista szobrász (1757–1822) 92, 93
- Comte, Auguste – francia filozófus (1789–1857) 136, 178
- Constant, Benjamin – francia politikai gondolkodó (1776–1830) 188, 188, 204, 213
- Cropsey, Joseph – 178
- Czirják József – 192

## Cs

- Csaba Emese – 280
- Császár Ferenc – jogtudományi szerző, költő, fordító (1807–1858) 71, 122, 123
- Csatsko Imre – jogbölcselelő, kassai és győri jogtanár (1804–1874) 115, 115

Cselkövi – (→ Kölcsey Ferenc írói álneve) 109, 110, 132  
Csorba László – 123

## D

*Daidalosz* – görög mondai alak, (e kötetben → Bretter György paraboláinak szereplője) 253, 257, 262  
Dapsy László – tanár, szakfordító (1843–1890) 165  
Darai Lajos Mihály – 81  
*Darvady Zoltán* – (→ Asbóth János *Álmok álmodója* című regényének főhőse) 208, 210, 212  
Dávidházi Péter – 90  
Deák Ferenc – jogász, államférfi (1803–1876) 193, 216, 217  
Dékány Andor – 84, 99  
Dénes Iván Zoltán – 132  
Descartes, René – francia filozófus (1596–1650) 27, 140  
Dessewffy Emil – politikus, a konzervatív párt vezére, néhány évig az MTA elnöke (1814–1866) 88  
*Diotima* – mantineiai papnő, Szókratész kortársa; (e kötetben utalás az egykori kolozsvári *Diotima Körre*) 249  
Dorogi Katalin – 280

## E

Egei József – szatmári homeopata orvos, társadalomtudományi szakfordító 166  
Egressy Béni – zeneszerző (1813–1851) 149  
Egyed Péter – 165, 253  
*Enkidu* – a Gilgames-eposz szereplője, (e kötetben → Székely János írásainak tárgya, → Gilgamesselel összefüggésben) 274, 277, 274, 276

- Eötvös József – államférfi, politikai gondolkodó (1813–1871) 18, 96, 171, 174, 172, 177, 195, 195, 201, 202, 203, 203, 204, 217, 241
- Erdélyi Ilona, T. – 193
- Erdélyi János – költő, esztéta, filozófus, sárospataki filozófiatanár (1814–1868) 12, 24, 26, 28, 34, 36, 38, 47, 66, 67, 74, 77, 81, 88, 94, 98, 129, 131, 137, 140, 137, 138, 141, 193
- Eszther [Eszter] – ószövetségi alak, (e kötetben → Asbóth János *A szabadság* című írásának tárgya) 214

## F

- Fábián Gábor – fordító, költő (1795–1877) 124
- Farábi [Farabi] – → Al-Farabi
- Fehér Katalin – 99, 104
- Fehér M. István – 57, 81, 120, 163, 282
- Fejér György – történész, költő, filozófus; az egyetemi könyvtár igazgatója, kanonok (1766–1851) 116, 116, 133, 133
- Fichte, Johann Gottlieb – német filozófus (1762–1814) 31, 61, 69, 71, 116, 146, 146, 147, 149, 243
- Frank Tibor – 223
- Freisinger Lajos – jogász (1850–1907) 203
- Fried István – 92
- Fries, Jakob Friedrich – német filozófus (1773–1843) 74, 76, 74, 124
- Frithiof – (→ Tegnér, Esaias hőskölteményének címszereplője) 112

## G

- Gál István – 171, 172
- Gángó Gábor – 202, 203

- Gilgames* – a Gilgames-eposz címszereplője, (e kötetben → Székely János írásainak tárgya) 275, 276
- Goethe, Johann Wolfgang von – német író (1749–1832) 37, 105, 147
- Goldhammerné, báró* – (→ Szontagh Gusztáv *Egy scena Bábeliünk*ből című darabjának szereplője) 102
- Gondol Dániel [Gedeon] – író, esztéta, fordító, gazdasági író (1815–1891) 146
- Green, Thomas Hill – angol idealista filozófus (1836–1882) 187
- Greguss Mihály – filozófus, esztéta, eperjesi és pozsonyi filozófiatanár (1793–1838) 97
- Grendel Lajos – 236
- Grünberg, Francisc – 253
- Guzmics Izidor – szerzetes, fordító, teológus, → Kazinczy Ferenc munkatársa a nyelvújításban (1786–1839) 110

## Gy

- György Endre – politikus, gazdasági és vasúti szakember (1848–1927) 166, 169, 166, 169, 170

## H

- Habsburg dinasztia – 221
- Hamvas Béla – író, gondolkodó (1897–1968) 18
- Hanák Tibor – kulturális újságíró, filozófiatörténész (1929–1999) 65, 225, 226, 227, 227, 230, 228, 232, 234, 237, 243, 237, 238, 240, 243, 245
- Hare, Thomas – jogász, politikai gondolkodó, választójogi reformer (1806–1891) 179
- Hasszán aga* – (→ a *Hasanaginica* című bosnyák hősnének címszereplője) 37



- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – német filozófus (1770–1831) 12, 36, 63, 71, 114, 116, 114, 131, 139, 140, 146, 147, 150, 151, 155, 187, 195, 204, 232
- Heidegger, Martin – német filozófus (1889–1976) 30, 245, 250
- Hell Judit – 18, 18, 22
- Heller Ágnes – 141
- Hérakleitosz* – görög filozófus, (e kötetben → Bretter György paraboláinak egyik szereplője) 253
- Herder, Johann Gottfried – német filozófus (1744–1803) 36, 59, 139, 147, 148, 149, 150, 232, 243
- Hermodoros* [Hermodórosz] – → *Hérakleitosz* kortársa és polgártársa, (e kötetben → Bretter György paraboláinak egyik szereplője) 253
- Hetényi János – lelkész, történész, filozófus (1786–1853) 73, 74, 76, 78, 76, 80, 84, 83, 86, 89, 122, 177
- Homérosz – görög költő 113
- Horkay László – 193
- Horvát István – történész, a Nemzeti Múzeum Könyvtárának vezetője, pesti egyetemi tanár (1784–1846) 135, 135
- Hoxha [ejtsd: Hodzsa] – Enver, albán kommunista pártvezető (1908–1985) 280
- Humbaba* – a Cédrus-erdőt őrző szörny a → *Gilgames*-eposzban, e kötetben → Székely János írásainak tárgya) 276
- Hume, David – skót filozófus (1711–1776) 146
- Hübele Balázs* – (→ Arany László *A délibábok hőse* című verses regényének főhőse) 164, 202

## I

- Ikarosz* – görög mondai alak, (e kötetben → Bretter György paraboláinak szereplője) 247, 251, 253, 254, 253, 256, 260, 262, 264
- Imre János – filozófus, pesti egyetemi tanár (1790–1832) 75, 77, 80
- Irma* – (→ Asbóth János *Egy bolyongó tárcájából* című művének szereplője); → *Mira* polgári neve 210

## J

- Jancsó Júlia – 188
- Jánosi Ferenc – kémikus, társadalomtudományi szakfordító (1819–1879) 165
- Jeney Éva – 221
- Jókai [Jókay] Mór – író (1825–1904) 145
- Jósika Miklós – író (1796–1865) 113
- Judith* [Judit] – ószövegségi alak, (e kötetben → Asbóth János *A szabadság* című művének tárgya) 214, 215
- Juhász István – 106

## K

- Kadare [Kadaré] – Ismail, albán író 280, 281, 280, 281
- Kállay Béni – politikus, történész (1839–1903) 165, 165, 171, 171, 194, 198, 195, 198, 199, 200, 201, 200, 204, 205, 205, 221, 241
- Kant, Immanuel – német filozófus (1724–1804) 11, 34, 53, 55, 55, 57, 58, 63, 59, 65, 66, 69, 70, 74, 79, 96, 101, 114, 123, 125, 140, 146, 147, 185, 188, 190, 192, 191, 192, 197
- Karacs Ferencné Takáts Éva – → Takáts Éva

- Karacs Teréz – pedagógus, nőnevelési szakíró → Takáts Éva lánya (1808–1892) 99
- Karácson Tivador – (→ Szontagh Gusztáv írói álneve) 105, 106
- Karácsony Sándor – filozófus, pszichológus, pedagógus (1891–1952) 26, 235, 244, 244
- Katzki Pál – → Sebestyén Gábor színdarabjának címszereplője 99
- Kautz Gyula – közgazdasági író, politikus (1829–1909) 179
- Kazinczy Ferenc – író (1759–1831) 110, 111, 190
- Kedourie, Elie – 54, 61, 62, 62
- Kemény Zsigmond – író, gondolkodó (1814–1875) 81, 218
- Kendi – → Al-Kendi
- Kheopsz – egyiptomi fáraó, (e kötetben → Ismail Kadare *A piramis* című regényének szereplője) 280, 280
- Kindi – → Al-Kendi
- Kis János – 57
- Kisfaludy Károly – költő, drámaíró (1788–1830) 111
- Kiss Endre – 81, 82
- Kiss Károly – katona, író, hadtörténész (1793–1866) 91, 92, 92, 94, 94, 97, 98, 98, 100
- Kollár, Ján – szlovák gondolkodó (1793–1852) 135
- Kornis Gyula – filozófus, budapesti egyetemi tanár (1885–1958) 131, 141
- Kossuth [Kossúth] Lajos – államférfi (1802–1894) 126, 129, 130, 132, 193, 216, 217, 217
- Kovacsóczy Mihály – író, szerkesztő, publicista (1801–1846) 71, 122
- Ködöböcz János – → Somosi János
- Kölcsey Ferenc – költő (1790–1838) 109, 110, 109, 110, 132, 193, 193, 216
- Kőrösy György – tanár, filozófiai író (sz. 1863) 79, 79, 86, 87, 87

Kőszegi Lajos – 75

Köteles Sámuel – kantianus filozófus, marosvásárhelyi és nagyenyedi filozófiatanár (1770–1831) 75, 81, 79, 115, 115

Krasztev Péter – 280

Krokovay Zsolt – 165, 170

*Kronosz* – görög mitológiai alak, (e kötetben → Bretter György paraboláinak egyik szereplője) 253, 255, 256, 255

Krug, Wilhelm [Guglielmus] Traugott – német filozófus, → Kant utóda Königsbergben (1770–1842) 74, 76, 74, 80, 91, 124

## L

Laczkó Sándor – 49

Láng Zsolt – 269, 269

*Laokoón* – görög mondai alak, (e kötetben → Bretter György paraboláinak egyik szereplője) 253, 254, 255, 256, 257, 257

Lendvai L. Ferenc – 18, 18, 22

Litkei [Litkey] Péter – → Litkei Tóth Péter

Litkei Tóth Péter – lelkész, filozófiai író (1814–1878) 10, 39, 39, 144, 148, 144, 146, 148, 163, 150, 151, 153, 158

Locke, John – angol filozófus (1632–1704) 146, 147, 187

Lotze, Rudolf Hermann – német filozófus (1817–1881) 69

*Lucretia* – római mondai alak, (e kötetben → Asbóth János *A szabadság* című művének tárgya) 214, 215

Ludassy Mária – 188

Lukács György – filozófus (1885–1971) 226

Lukács Ödön – lelkész, egyházi szónok (1843–1896) 150, 152, 150, 151, 154, 157, 158

Lukiánosz – görög író (kb. 120–180) 38

M

- Madách Imre – író (1823–1864) 197
- Magda Pál – statisztikus, filozófus, sárospataki és szarvasi tanár (1770–1841) 175
- Magda Sándor – 79, 80
- Magid, Henry M. – 178
- Mannheim Károly – a tudásszociológia megteremtője (1893–1947) 263
- Mariska Zoltán – 239
- Marsziusz* – szatír a görög mitológiában, → *Apollón* vetélytársa a fuvolajátékban, (e kötetben a róla készült szobor → Szontagh Gusztáv 1825-ös írásának tárgya) 97, 97
- Martinovics Ignác – filozófus, teológus, politikai gondolkodó (1755–1795) 190
- Márton, István [Stephanus] – kantiánus filozófus, pápai filozófiatanár (1760–1831) 74, 74
- Matolcsy István* – (→ Móricz Zsigmond *A fáklya* című regényének főszereplője) 162
- Mátyás – magyar király (1443–1490) 102
- Meltzl Hugó – az összehasonlító irodalomtudomány egyik megteremtője, kolozsvári professzor (1846–1908) 23, 23
- Mentovich Ferenc – materialista filozófus (1819–1879) 235
- Mester Béla – 143, 223
- Mészáros András [Ondrej] – 18, 19, 18, 19, 22, 57, 65, 74, 74, 76, 105, 120, 175, 191, 192, 194, 223, 227
- Mill, John Stuart – brit filozófus (1806–1873) 10, 132, 164, 179, 165, 166, 169, 172, 178, 181–187, 182, 183, 186, 189, 190, 189, 194, 196, 194-195, 201, 203, 205, 207, 221, 223, 241
- Mira* – (→ Asbóth János *Álmok álmodója* című regénye női főszereplőjének művészneve; még → *Irma*) 210

Mitrovics Gyula – esztéta, filozófiai fordító (1871–1965) 79,  
79

Mizser Lajos – 144

Molnár András – 123

Molnár Gusztáv – 252, 252, 264

Móricz Zsigmond – író (1879–1942) 162, 163

Mózes – ószövetségi alak 274, 275

## N

Nendtvich Károly – kémikus (1811–1892) 135

Nietzsche, Friedrich – német filozófus (1844–1900) 274

## Ny

Nyiri [Nyiry] István [Stephanus] – schellingiánus filozófus, sárospataki filozófiatanár (1776–1838) 146, 146, 148, 150

## O

Ochtinay – (→ Szontagh Gusztáv írói álneve) 105

Oltványi Ambrus – irodalomtörténész (1932–1983) 172

Owen, Robert – angol utópista szocialista (1771–1848) 159

## P

Păcățian, Teodor V. – erdélyi román történész, politikai gondolkodó (1852–1941) 171

Palotai József – → Purgstaller József

Pándi Pál – irodalomtörténész (1926–1987) 158

Pap József – → Sobri Jóska

Pap Mária – 165, 170, 189

- Páskándi Géza – író, költő (1933–1995) 268
- Pauer Imre – pozitivistá filozófus, pszichológus, budapesti egyetemi tanár (1845–1930) 79, 79
- Pekár Károly, Pekri – esztéta, pszichológus (1869–1911) 136
- Pelsőczy Miklós – (→ Szontagh Gusztáv *Egy scena Bábeliükből* című darabjának szereplője) 102, 102
- Perecz László – 18, 18, 22, 22, 65, 142, 143, 223
- Petőfi Sándor – költő (1823–1849) 216, 217
- Petronius – (e kötetben → Székely János *Caligula helytartója* című darabjának szereplője) 271
- Pöhlitz, Karl Heinrich Ludwig – történész, államtudományi professzor (1772–1838) 55
- Price, Richard – brit politikai gondolkodó (1723–1791) 187
- Priestley, Joseph – brit politikai gondolkodó (1733–1804) 187
- Prometheusz* [Prométheusz] – görög mitológiai alak, (e kötetben → Tompa Mihály egyik levelének példája) 152
- Pukánszky Béla (id.) – irodalomtörténész (1895–1950) 89–90
- Pukánszky Béla (ifj.) – 192
- Pulszky Ferenc – történész (1814–1897) 172
- Purgstaller [Palotai] József – a friesianusokhoz közelálló posztkantianus filozófus, pesti egyetemi tanár (1806–1867) 75, 77

## R

- R. Várkonyi Ágnes – → Várkonyi Ágnes, R.
- Raffaello, Santi – olasz festő (1483–1520) 95
- Reguly Antal – nyelvész (1819–1858) 113
- Reid, Thomas – skót filozófus, a *common sence*-iskola alapítója (1710–1796) 76

- Révész Imre – református püspök, egyháztörténész (1889–1967) 158  
*Roturides* – (→ Szontagh Gusztáv *Egy scena Bábeliünkéből* című darabjának szereplője) 102  
 Rozgonyi József – filozófus, → Kant → Thomas Reidre támaszkodó kritikusa, sárospataki filozófiatanár (1756–1823) 224

## S

- Schedel Ferenc – → Toldy Ferenc  
 Schedius Lajos – schellingiánus esztéta, filozófus, pesti egyetemi tanár (1768–1847) 97  
 Schelling, Friedrich Wilhelm – német filozófus (1775–1854) 146, 147, 172, 229  
 Schiller, Friedrich – német költő (1759–1805) 94  
 Schiller Zsigmond – jogász, lapszerkesztő (1847–1920) 179, 180, 179, 182, 241  
 Schneller István – pedagógiai író (1847–1939) 192  
 Schütz István – 281  
 Schweidler, Albert – német filozófiatörténész (1819–1857) 79  
 Sebestyén Gábor – jogász, író (1794–1864) 99-100, 99-100  
 Sennyey Pál – báró, konzervatív politikus (1824–1888) 217  
 Shehu, Bashkim – albán író 280, 281, 280  
 Silenus [Szilénosz] – görög mitológiai alak, (e kötetben → Brettter György paraboláinak szereplője) 253, 253, 255, 255, 258, 258  
 Smetana, Augustin – németül író cseh filozófus, a hegelianus pánszlávizmus képviselője (1814–1851) 128  
 Sobri Jóska [Pap József] – dunántúli betyár (1809–1837) 96  
 Somos Róbert – 226, 240, 241, 240



- Somosi [Ködöböcz] János – teológus, sárospataki tanár  
(1783–1855) 160
- Sőtér István – irodalomtörténész (1913–1988) 172
- Spencer, Herbert – angol pozitivistá filozófus (1820–1903)  
178
- Spinoza, Baruch – hollandiai zsidó filozófus (1632–1677)  
83
- Steindler, Larry – 20, 21, 71, 72, 131
- Steiner Izidor – irodalomesztéta, bölcsészhallgatóként →  
Alexander Bernát előadásainak lejegyzője 178
- Strauss, Leo – német-zsidó származású amerikai politika-  
filozófus (1899–1973) 178
- Štúr, L'udovít – szlovák gondolkodó (1815–1856) 27, 128

## **Sz**

- Szabó Levente, T. – 23, 136
- Szalai Anna – 112
- Szalai István – lelkész, filozófiai író (1816–1878) 74, 82
- Szamosy – (→ Szontagh Gusztáv írói álneve) 105, 106
- Sz. B. – → Szász Béla
- Szász Béla – filozófus, költő, fordító, a kolozsvári egyetem  
első filozófia professzora (1840–1898) 165, 165, 177
- Szász László – 271, 272
- Széchenyi István, gróf – államférfi, közgazdasági és politi-  
kai gondolkodó (1791–1860) 65, 76, 78, 76, 85, 88, 96,  
121, 122, 122, 123, 125, 126, 129, 130, 132, 153, 153, 170,  
193, 216, 217, 217
- Szegedy-Maszák Mihály – 144, 147, 150, 151, 150, 153, 158,  
221
- Székely János – író (1929–1992) 11, 268, 271, 270, 272, 274,  
276, 274, 276, 278, 279, 282
- Szekfű Gyula – történész (1883–1955) 132, 215

- Szemere Pál – költő, lapszerkesztő (1785–1861) 108  
Szilágyi István – író 268, 280  
Szilasy János – filozófus, pesti egyetemi tanár (1795–1859)  
26, 64, 66, 65  
Szinnyei József – bibliográfus (1830–1913) 145, 146, 148,  
152  
Szivonyáné – (→ Takáts Éva ellen írott vitacikk megfejtet-  
len írói álneve); közismert kerítőné a reformkori Pes-  
ten 99  
Szontagh [Szontágh] Gusztáv [Adolf] – filozófus, iroda-  
lomkritikus, gazdasági író (1793–1858) 10, 12, 18, 25,  
26, 25, 34, 41, 53, 65, 67, 66, 67, 71, 84, 71, 75, 79, 83, 84,  
86, 92, 88, 92, 94, 95, 94, 96, 98, 97, 100, 100, 104, 102,  
105, 106, 118, 106, 109, 112, 114, 117, 120, 130, 120, 124,  
126, 128, 131, 132, 140, 132, 139, 141, 142, 143, 142, 167,  
168, 177, 229, 232, 235, 241  
Szontaghok – 89, 105

## T

- T. Erdélyi Ilona – → Erdélyi Ilona, T.  
T. Szabó Levente – → Szabó Levente, T.  
Tábori Kornél – újságíró (1879–1944) 165  
Tábori Mihály – 165  
Takáts Éva – nőnevelési közíró, → Karacs Teréz anyja, Ka-  
racs Ferenc felesége (1779–1845) 98, 99, 99, 103  
Tamás Emőke – 62  
Tamás Gáspár Miklós – 251, 251, 266  
Tankó Béla – filozófus, debreceni egyetemi tanár, → Böhm  
Károly tanítványa (1876–1946) 244, 245  
Tarczy Lajos – hegelianus filozófus, pápai filozófiatanár  
(1807–1881) 146

- Tariménes* – (→ Bessenyei György *Tariménes utazása* című regényének címszereplője) 41
- Taubner Károly – hegelianus filozófus, a pesti evangélikus gimnázium tanára (1809–1860) 114, 114
- Tavaszy Sándor – református püspök, filozófus, → Böhm Károly tanítványa (1888–1951) 239, 251
- Tegnér, Esaiás – svéd költő (1782–1846) 112
- Terray [Térey] Károly – hegelianus filozófus, losonci filozófiatanár (1812–1882) 117, 117
- Tocqueville, Elek [Alexis] – francia politikai gondolkodó (1805–1859) 123, 123
- Toldy [Schedel] Ferenc[z] – író, irodalomtörténész (1805–1875) 23, 23, 78, 79, 78, 86, 90, 111, 113, 134, 134, 136, 140
- Tompá Mihály – költő (1817–1868) 39, 145, 146, 151, 152, 151, 152, 158
- Tonk Márton – 49, 239
- Tordai Zádor – 250
- Tornay – (→ Szonatgh Gusztáv írói álneve) 105, 106
- Tót Péter – → Litkei Tóth Péter
- Tóth László – 253
- Tóth Péter – → Litkei Tóth Péter
- Tuskó Simplicius – (→ Szontagh Gusztáv írói álneve) 67, 84, 106

## U

- Ujszigeti Dezső – 19
- Ungvári Zrínyi Imre – 237

V

- Vajda György Mihály – irodalomtörténész (1914–2001) 80, 80, 120
- Vandrák András – friesiánus filozófus, eperjesi filozófiatanár (1807–1884) 191, 191, 194
- Várhegyi Miklós – 75
- Várkonyi Ágnes, R. – 80, 81
- Vekerdi László – 135, 136
- Vénusz – (e kötetben → Canova szobra) 92
- Veres Ildikó – 65, 81, 163, 245, 282
- Verulami Baco – → Bacon, Francis
- Vidrányi Katalin – vallásfilozófus (1945–1993) 53, 59
- Viola – (betyárrá lett parasztgazda → Eötvös József *A falu jegyzője* című regényében) 96
- Visky András – író 271
- Vizamal Jónás – (→ Szontagh Gusztáv *Egy scena Bábeliünkől* című darabjának szereplője) 102
- Vörösmarty Mihály – költő (1800–1855) 216, 217

W

- Warga János – hegelianus filozófus, nagykőrösi filozófiatanár (1804–1875) 114, 114
- Weber, Max – német szociológus (1864–1920) 162
- Werther – (→ Goethe művének szereplője) 105
- Wenzel Gusztáv – jogász, történész (1812–1891) 134, 135
- Whewell, William – brit filozófus (1794–1866) 189
- Windelband, Wilhelm – német neokantiánus filozófus (1848–1915) 191
- Wolff, Christian – német filozófus (1679–1754) 56

**X**

X. Y. – ( $\rightarrow$  Asbóth János írói álneve) 202

**Z**

Z – ( $\rightarrow$  Szontagh Gusztáv írói álneve) 123

# PRO $\Phi$ PHILOSOPHIA

EDITURA PRO PHILOSOPHIA KIADÓ

## A MAGYAR NYELVŰ FILOZÓFIAI IRODALOM FORRÁSAI SOROZATBAN MEGJELENT KÖTETEK:

- Somló Bódog: Értékfilozófiai írások, 1999
- Tavaszgy Sándor: Válogatott filozófiai írások, 1999
- Böhm Károly és a „kolozsvári iskola” (Tanulmányok), 2000
- Bartók György: Válogatott filozófiai írások, 2001
- Tonk Márton: Idealizmus és egzisztenciafilozófia  
Tavaszgy Sándor gondolkodásában, 2002
- Ungvári Zrínyi Imre: Öntételezés és értéktudat. Böhm  
Károly filozófiája, 2002
- Sipos Pál: A keresztyén vallásnak és világosodásnak  
együtt való terjedéséről, 2002
- Halasy-Nagy József: Az erkölcsi élet, 2002

400009 Cluj/Kolozsvár, Jókai (Napoca) u. 2-4/27.

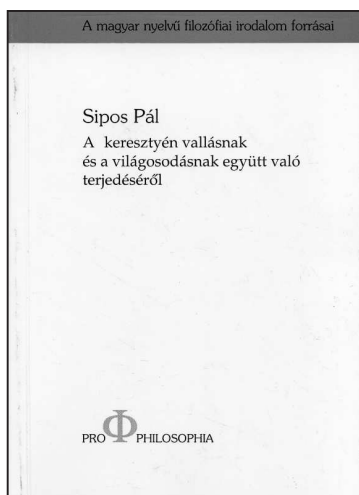
tel.: +40-724-774406, kellekfolyoirat@yahoo.com

**www.prophilosophia.ro**

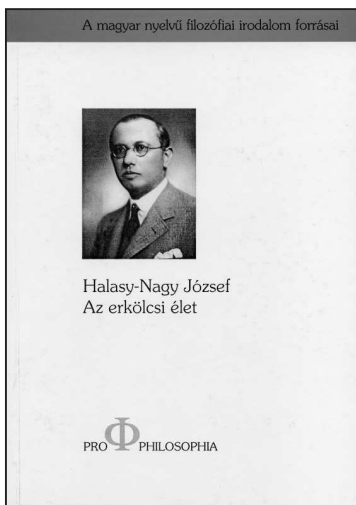
PRO  $\Phi$  PHILOSOPHIA  
ALAPÍTVÁNY ÉS KIADÓ

**kellék**  
FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT  
kellekfolyoirat@yahoo.com

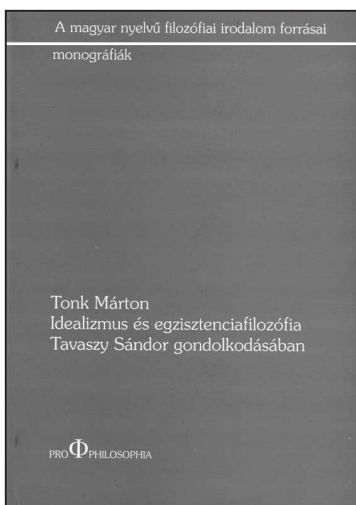
**www.prophilosophia.ro**



Sipos Pál:  
*A keresztyén vallásnak  
és a világosodásnak  
együtt való terjedéséről*  
ISBN 973-86029-0-4

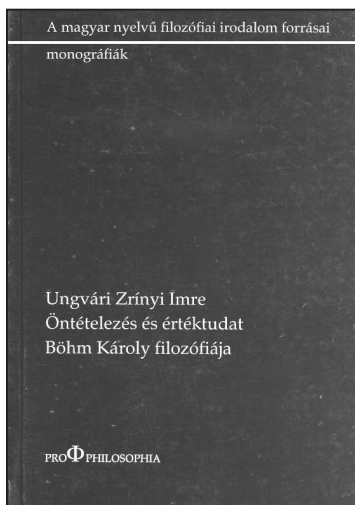


Halasy-Nagy József:  
*Az erkölcsi élet*  
ISBN 973-86029-1-2



Tonk Márton:  
*Idealizmus és  
egzisztenciafilozófia*  
Tavaszy Sándor  
gondolkodásában  
ISBN 973-99185-6-5

Ungvári Zrínyi Imre:  
*Öntételezés  
és értéktudat.*  
Böhm Károly  
filozófiája  
ISBN 973-99185-6-5





# PRO $\Phi$ PHILOSOPHIA

EDITURA PRO PHILOSOPHIA KIADÓ

## A MŰHELY SOROZATBAN MEGJELENT KÖTETEK:

- Orbán Gyöngyi: *Az ígélet kertje*, 1999
- Veress Károly: *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában*, 1999
- Györgyjakab Izabella: *A szavak színeváltozása*, 2000
- Gál László: *Nyelv és logikusság*, 2000
- Szempontok a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához (Tanulmányok), 2002
- Alkalmazott filozófia – a filozófia alkalmazása (Tanulmányok), 2002
- Orbán Gyöngyi: *Ígélet kertje. A dialógus poétikája felé*, 2002
- Szegő Katalin: *Gondolatutak*, 2003
- Veress Károly: *Egy létparadoxon színe és visszája*, 2003
- Angi István: *Értéktől jelentésig*, 2004
- *Pluralitás és kommunikáció*, 2004
- Demeter M. Attila: *Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek*, 2005
- Horváth Gizella: *Maine de Biran. Egy filozófus életútja*, 2005

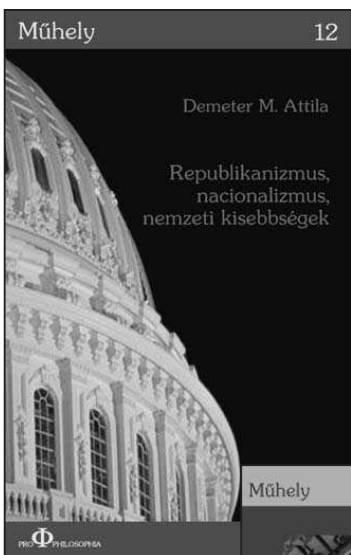
## ELŐKÉSZÜLETBEN

- Molnár Gusztáv: *Alternatívák könyve I–II*

400009 Cluj/Kolozsvár, Jókai (Napoca) u. 2-4/27.

tel.: +40-724-774406, kellekfolyoirat@yahoo.com

**www.prophilosophia.ro**



Demeter M. Attila:  
*Republikanizmus,  
nacionalizmus,  
nemzeti kisebbségek*  
ISBN 86029-8-X

Horváth Gizella:  
*Maine de Biran.*  
*Egy filozófus*  
*életútja*  
ISBN 973-86029-9-8





„A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai” sorozat célja, hogy szövegközlésekkel és elemzésekkel segítse elő a magyar filozófiai kultúra hagyományainak feltárását.

Jelen kötet első két tanulmánya általánosságban tárgyalja a magyar filozófia fogalmát, kánonait. Az írások zöme a XIX. század problémáira, így a „nemzeti filozófia” jelenségére, Szontagh Gusztáv tevékenységére, a magyar Mill-recepcióra és a XX. század kezdetének filozófiai átrendeződésére összpontosít, a két utolsó, Bretter György és Székely János műveiről szóló tanulmány pedig az irodalom és filozófia kapcsolódási pontjait járja körül. A szerző az utóbbi tíz év terméséből válogatott, könyvében kevéssé olvasott szövegek és vitatott életművek között barangol. Nem törekszik új kánon megalkotására, de nincs ellenére, ha elemzései föl találják karcolni a régít.



ISBN 973-87781-0-7



9 789738 778108

Ára: 23 RON  
2000 FT