

FELVILÁGOSODÁS • MAGYAR SZÁZADFORDULÓ

FELVILÁGOSODÁS

MAGYAR SZÁZADFORDULÓ

A VII. Hungarológiai Kongresszus
Filozófia Szekcióinak előadásai

Szerkesztette
Egyed Péter



Kolozsvár 2012

A kötet megjelenését támogatták:



Kiadja az Erdélyi Múzeum-Egyesület
Felelős kiadó: Biró Annamária
Korrektúra: András Zselyke, Szabó Beáta
Műszaki szerkesztő: Virág Péter
Borító: Bodó Zalán

Nyomdai munkálatok: Gloria, Kolozsvár
Felelős vezető: Nagy Péter

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

HUNGAROLÓGIAI KONGRESSZUS (2011 ; Cluj-Napoca)

Felvilágosodás : magyar századforduló : kongresszus, Cluj-Napoca, 2011 / ed.: Egyed Péter. - Cluj-Napoca : Societatea Muzeului Ardelean, 2012
ISBN 978-606-8178-65-3

14(439) Illuminism

TARTALOM

Kötetünkéről.....	7
FELVILÁGOSODÁS – MAGYAR FILOZÓFIAI PERSPEKTÍVÁK	11
Egyed Péter	
„...mostani világosodott idők...”	13
Gurka Dezső	
A jénai Ásványtani Társaság hatása a magyar Schelling-recepcióra	30
Kiss Endre	
A King with a Hat, a Freemason without Apron... ..	45
Mester Béla	
Kant-kritika a magyar filozófiában 1795 előtt és után	60
Mészáros András	
Felvilágosodás volt-e az ún. piarista felvilágosodás?	73
Rathmann János	
Az első magyar filozófiai antropológia. Wagner Mihály 1796. évi vállalkozása.....	86
Soós Amália-Mária	
Csorja Ferenc és a Köteles utáni erdélyi iskolafilozófia irányvonalai	95
 MAGYAR SZÁZADFORDULÓ.....	109
Egyed Péter	
A valóság kérdése Böhm Károly dialektikus alapfilozófiájában.....	111
Gál László	
Böhm Károly intenzionális logikája	130
Karikó Sándor	
Somogyi József, az elfelejtett és kirekesztett filozófus.....	146
Kiss Endre	
A magyar modernizáció és a diszciplínává váló filozófia. Alexander Bernát filozófiájáról	163
Kissné Novák Éva	
Böhm és a teológia	182
Mariska Zoltán	
Kolozsvári végjáték – szegedi kezdés	191
Máté Zsuzsanna	
Az ember tragédiája filozófiai diskurzusai.....	220

Mester Béla

A folyóirat mint filozófiai program. Böhm Károly és a *Magyar
Philosophiai Szemle*249

Mészáros András

Böhm Károly és a vallásfilozófia – Szelényi interpretációjában.....261

Percz László

Az antipozitivizmus áramában. A Böhm-iskola és a Lukács-kör
a századelőn.....271

Szabó Tibor

A (magyar) filozófia státusáról (Böhm, Kornis és Halasy-Nagy
perspektívája)286

Ungvári Zrínyi Imre

Rendszerbe foglalt kulturális önazonosság. Recepció és filozófiai
szintézis Böhm Károly rendszerében.....299

Veres Ildikó

„Az igazság ma már pusztán a hazugság egy momentuma” – avagy
hogyan gondolkodtak a hiányról és igazságról magyar filozófusok? ...321

FÜGGELÉK.....357

Egyed Péter

Böhm Károly és helye a magyar filozófiai kultúrában359

KÖTETÜNKRŐL

A VII. Hungarológiai Kongresszus filozófiai szekciói tematikájának meghatározásakor abból indultunk ki, hogy a magyar/magyar nyelvű filozófia a nemzeti művelődés bizonyos korszakaiban jelentős szerepet játszott magának a nemzeti művelődésnek, a nemzeti nyelvnek, a tudományos eszményeknek, iskolakultúrának, intézményeknek és természetesen iskolakultúrának az alakulásában.

A filozófia tudományterület tematikájának a meghatározásában tehát szervesen kapcsolódtunk a kongresszus általános tematikájához. Ez diszciplínánkat tekintve *A felvilágosodás és utóélete a magyar filozófia történetében*. A felvilágosodás a modernitás általános európai filozófiai öntudataként több irányban bontakozott ki, és a magyar nyelvterületet elsősorban a német, de – ha nem is ilyen mértékben – a francia felvilágosodás is befolyásolta. Recepciójának és alkalmazásának az egyes régiókat tekintve hasonló és különböző strukturális és tipológiai jegyei vannak, mint ahogy az egyes régiókban más-ként értelmezték és fordították le a felvilágosodás programjait és kapcsolták össze a nemzeti és oktatási-művelődési feladatokkal. Az egyes kutatási irányokat és altematikákat a következőképpen jelölhetjük meg:

- a felvilágosító programok, értelmezésük és hatásuk;
- ismert szerzők, lefordított művek;
- a racionalizmus, transzcendentalizmus és kritikai filozófia, az öntudat és szabadság programjai a helyi viszonyokban;
- a filozófiaoktatás reformja, felvilágosodáspedagógia;
- az egyetemjárás apportja az eszmék terjedésében;
- a nyelvviség kérdése: latin, német, magyar. A modern magyar filozófiai nyelv megteremtésének a kérdése és annak hatása a nemzeti oktatási nyelv-re;
- intézményteremtés: hagyományos és modern intézmények;
- a felvilágosodás eszméinek a befogadottsága: a nyilvánosság kérdése;
- a cenzúraviszonyok hatása a felvilágosodás eszméinek terjedésére, befogadására;
- a felvilágosodás belső kommunikációja a magyar nyelvterületen;
- a felvilágosodás értelmisége;
- irodalom és filozófia, író-filozófusok és filozófus-írók.

Erdélyben vagyunk: sajátos feladataink adódnak a szász és az erősen kontroverzált román felvilágosodás kutatásának területén. Ugyanide tartozik a filozófiai kultúra és a vallási viszonyok kapcsolatának a kérdése, bizonyos teológiai elvek és az illuminizmus konceptjeinek az összekapcsolása (főleg az etikában, de részben az ontológiában is). Sajátos feladunk az „erdélyi triász” – Sipos Pál, Köteles Sámuel, Körmöczy János – munkásságának, hatásának kutatása, kézírataiknak a kritikai kiadása. A protestáns gimnáziumok és helyszínek, az ikonológia feltárása érdekes színfoltja az erdélyi felvilágosodás kutatásának.

A felvilágosodás kutatástörténetének van egy hagyományos diszciplináris iránya, amely a filozófiai racionalizmust, technicizált észt (Cassirer, Adorno–Horkheimer) helyezi a kutatás középpontjába. Az utóbbi időben azonban előtérbe kerültek azok a kutatási irányok (Roy Porter, Thomas Munck, Gertrude Himmelfarb), amelyek a felvilágosodást főleg európai társadalomtörténeti, kulturális és életviteli kérdésnek tekintik, amelynek a hatása napjainkig tart. A kutatástörténet a magyarországi és erdélyi összefüggéseket tekintve is azt bizonyítja, hogy a felvilágosodás filozófusai adták meg a magyar filozófia formáját. Ezért ennek kutatása következményeiben is (magyar kantianizmus, Schelling-, Fichte-recepció) fontos, folyamatos feladatunk.

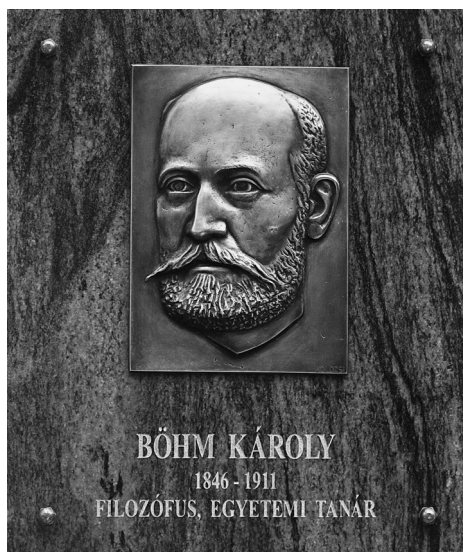
Az erdélyi felvilágosodás olyan szisztematikusan építette be a kantianus szemléletmódot a filozófiai hagyományba, hogy ez szervesült a filozófiai gondolkodásban, amolyan morfológiája lett. A kérdésnek az ad különös aktualitást, hogy *száz éve, 1911. május 19-én hunyt el Böhm Károly*, a magyar rendszerfilozófia megalkotója, a kolozsvári filozófiai iskola megalapítója, a Magyar Királyi Ferenc József Tudományegyetem tanára. Böhm véleménye szerint minden érvényes filozófiának kritikainak kell lennie, ugyanakkor túl kell lépnie Kant noumenon–fenomenon dualizmusán, amely a régi vágású metafizikai örökséget képviselte a kanti életműben. (Ismeretes, hogy Böhm saját rendszerét a kanti filozófia megoldatlan kérdései szisztematikus meghaladásának tekintette.) Ezt a kerek évfordulót külön is emlékezetessé kívánjuk tenni azzal, hogy meghívjuk kutatóinkat a böhmi életművel, a kanti filozófiának, valamint Böhm Károly kantianizmusának a komparatistikai vizsgálatával kapcsolatos újabb eredményeik bemutatására. Málnási Bartók György, a jeles tanítvány, a kolozsvári iskola képviselője, Böhm életművének kiadója (aki maga is írt egy Böhm-monográfiát) is Kant követője volt, nem egy vonatkozásban. Két művet is szentelt neki: *Kant* (Torda, 1925), valamint *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselet* (Budapest, 1930) című munkáit. Értékeszmével kapcsolatos kutatásainak módszertana is sokat köszönhet a kanti etikai rendszernek – ezeket a kérdéseket is meg kívánjuk jeleníteni a

kongresszus filozófiai kutatási témái között.

Az előadásokat a filozófiai szekcióban szerveztük meg, ezen belül külön szimpóziumba szerveződtek a Közép- és Kelet-Európai Felvilágosodást Kutató Munkacsoport kutatóinak előadásai.

A *Magyar Századforduló* szekció előadásai először felvázolták a XIX/XX. század fordulója jelentős filozófus-egéniségei és a követőik által teremtett eszmei kereteket. Nyitó előadásában Perecz László (Budapest) a Böhm Károly és Lukács György filozófiai elképzeléseinek tipológiailag teljesen más, nem érintkező hagyományáról beszélt, ezt követően Kiss Endre (Budapest) Alexander Bernát a magyar filozófiatörténetben egyedülálló Taine-recepciójáról értekezett. A további előadások súlypontosan a magyar filozófiában rendszer- és iskolateremtő nagy filozófus egyéniség, a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem filozófiaprofesszora munkásságával foglalkoztak (halálának 100. évfordulójára emlékezünk az idén). Mészáros András (Pozsony), valamint Kissné Novák Éva (Budapest) Böhm életművének vallásfilozófiai, illetve teológiai aspektusait tárták fel, a kolozsvári Böhm-kutatók pedig az életmű egyes aspektusainak jelenkori analitikus interpretációjára vállalkoztak. Rendre érintették a böhmi kulturális önazonosság és recepció vitatott kérdéseit (Ungvári Zrínyi Imre), a böhmi intenzionális logika (Gál László), valamint a dialektika/alapfilozófia eredeti összefüggésrendszerét (Egyed Péter). Mester Béla (Budapest) Böhm-ről mint a *Magyar Philosophiai Szemle* programalkotó szerkesztőjéről, Mariska Zoltán (Miskolc) pedig a Szegedre áttelepülő kolozsvári Tudományegyetem további sorsáról beszélt, eredeti tényföltáró kutatásai fényében. Az 1996-os kolozsvári Böhm-konferencia óta ez volt a legjelentősebb Böhmnek szentelt rendezvény, amely századfordulós és európai tudományos, de kolozsvári környezetében is, újabb kutatási eredmények által megalapozva újfent igazolta a böhmi filozófia értékeit.*

Úgy véljük, hogy mind analitikus, mind főleg szintetikus eredményeikben e tanulmányok külön-külön és főleg együttesen megerősítik a magyar felvilágosodásnak, valamint a – konszokrált terminológiával – magyar századfordulónak nevezett kérdéskör összefüggő tárgyalásmódját, és jól meg-



formált képet adnak a vizsgált korszakok eszmei-filozófiai összefüggéseiről, amelyek a magyar modernizáció, valamint a nyelvi és kulturális evolúció kiemelkedő szakaszait jelentették.

A *Magyar felvilágosodás és kantianizmus* szekció nyitó előadásában Mészáros András a felvilágosodásnak a piarista iskolakultúrával és szisztémával kapcsolatos összefüggéseit elemezte, Kiss Endre pedig II. József koncepciójának mint etatista felvilágosodáskonceptciónak a sajátosságaival foglalkozott. Egyed Péter előadásában egy Sipos Pálnak tulajdonított kézirat felvilágosodás-koncepcióját elemezte. Soós Amália Mária a Kötelest a nagyenyedi katedrán követő Csorja Ferenc alap-philosophiájának a sajátosságairól értekezett. Mester Béla a magyar Kant-vita szereplőinek eredeti tudományos habitusát bontakoztatta ki, míg Gurka Dezső a magyar művelődéstörténetben is jelentős szerepet játszó ásványtani társaság filozófiai és művelődéstörténeti hozadékát méltatta. E szekció kutatási eredményei – a személyi összefüggések okán – a közép-kelet-európai felvilágosodást kutató munkacsoport tevékenységét is bemutatják, és természetesen kapcsolódnak az irodalmi felvilágosodást tárgyaló szekció munkájához.

Mindezen előadások szerkesztett változatait tartalmazza kötetünk, nyilván a viták során elhangzott szempontok és az utólagos szakmai véleményezésből származó elemek beépítésével.

Itt jegyezzük meg, hogy jöllehet nem tudtak jelen lenni, Máté Zsuzsanna és Rathmann János elküldték felolvasásra szánt tanulmányaikat. Kötetünk tartalmazza természetesen Karikó Sándor, Szabó Tibor, valamint Veres Ildikó tanulmányait is, akik szintén nem tudtak jelen lenni a kongresszuson.

Köszönettel tartozunk Sipos Gábornak, az EME elnökének, valamint Biró Annamária kutatónak, az EME belső munkatársának, akik kezdettől fogva elhatározottan támogatták kötetünk megjelentetését.

A szerkesztő

* Itt jegyezzük meg, hogy a Böhm- emlékévi rendezvényei folytatódtak. A Böhm Károly- emléktábla avatására – a Romániai Evangélikus-Lutheránus Püspökség védnöksége alatt – az emlékévi befejező aktusaként, 2012. január 22-én, a magyar kultúra napján került sor Kolozsváron, a püspökség belső udvarán. Az emléktábla alkotója Kolozsi Tibor szobrászművész. A kötetünkben szereplő fotót Horváth László készítette.

FELVILÁGOSODÁS – MAGYAR FILOZÓFIAI PERSPEKTÍVÁK

„...MOSTANI VILÁGOSODOTT IDŐK...”

Kulcsszavak: felvilágosodás, Erdély, Sipos Pál, teológia, filozófia, józan okosság

Az európai felvilágosodás kutatásának – filozófiai szempontból – van egy hagyományos iránya, amely az észnek és az értelemnek, valamint ezzel kapcsolatban a világi tudományoknak a szerepére koncentrált. A racionalizmus ész-univerzalizmust jelent, el egészen a francia felvilágosodás és forradalom extrém álláspontjáig, az ész-vallásig. Természetes, hogy a felvilágosodás generalista (kiterjesztett) észkonceptiójának a kritikusai is joggal vették célba a racionalizmusnak ezt az egyoldalúságát. Az ész dominanciáját állító álláspontoknak azonban megvannak a maguk történeti és módszertani jogosultságai. Közhelyes arra emlékeztetni, hogy ezt a vallások és vallási hiedelmek szupremáciájával szemben állították, ugyanis a vallás, a vallási tudatformák, illetve a dogmatikus tudás szabályozta – kanonikusan – az élet minden területét.

Nem véletlenül utaltunk itt az élet különböző területeinek szabályozására. A Michel Foucault és a tudásszociológia fogalomhasználata nyomán elterjedt terminusok (tudásforrás, tudáskészlet, tudásforma, tudásszabályozás) lehetővé teszik, hogy pontosabban és analitikusabban fogalmazzunk, ami az ész és a világi tudomány *reális* térhódítását illeti a felvilágosodás kori társadalmakban. Kétségtelenül elfogadottá vált (a francia és a német felvilágosítók korszakos műveinek a nyomán), hogy az emberi autonómia és szabadság önmegalapozása pozitív kapcsolatban áll az észképességekkel, a transzcendentális eszmék lehetőségével, hogy létre lehet hozni – legalábbis elvileg – egy tisztán *etikai közösséget* (I. Kant).

Minden filozófiai rendszerkísérlet tartalmaz egy filozófiai programot is. Amint térben és időben Közép-Kelet-Európa térségében keletebbre haladunk, azt konstatáljuk, hogy a magyar és erdélyi magyar felvilágosítóknak is vannak ideologikusan is megfogalmazott felvilágosodásprogramjaik. Ezek a magyar filozófusok esetében nem gyakoriak, de megvannak. A továbbiakban az erdélyi Sipos Pálnak a felvilágosodással kapcsolatos nézeteit és elemzéseit vizsgáljuk meg közelebbről. Mérvadó elképzelésekről van szó, még akkor is, ha a cenzúráviszonyok miatt Sipos munkássága is jobbra csak a

kézíratosan terjesztett írásai révén vált ismertté. Ezt az ismertséget annak is tulajdoníthatjuk, hogy korábban a matematikus, filozófus, teológus és gyakorló lelkipásztor Sipos magas egyházi méltóságot is viselt (Sárospatakon gondnok volt, ami püspökhelyettesi funkciónak felelt meg), valamint Erdély egyik legjobban jegyzett tanári tekintélye is volt.

A legfontosabb itt az, hogy gyakorló teológusként és lelkipásztorként, ugyanakkor mélyen hívő emberként, Sipos a felvilágosodás (sajátos terminológiájával: „világosodás”–„világosítás”) eszmei rendszerét kizárólag a hitbeli-vallási összefüggések rendszerében tudta elgondolni. A világosodás az értelem-összefüggéseknek és teológiai álláspontoknak a kölcsönös újragondolását jelentette a számára. Ez azért biztosít számára fontos helyet, mert éppenséggel a tanulmányunk bevezetőjében hivatkozott komplex helyzetben jelent állásfoglalást: az ész és az ezzel kapcsolatos tudás, világi tudomány helyének, szerepének és lehetőségeinek a reális felmérése és kiterjesztése csak abban a közegben és összefüggésben lehetséges, amelyben az uralkodó és elismert eszmerendszerek a katolikus és protestáns vallások hit- és nézetrendszerei (amelyek a mérhetetlenül nagy és tudatlan többség cselekedeteit irányítják), továbbá a világi tudományok nagy mértékben dogmatikus „tudások”.

Ilyen szempontból tartjuk fontosnak *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről* című, 1809-ben született kéziratának programját, annak szerkezetét argumentációját és retorikus felépítettségét egyaránt. Sipos a következőket írja: „Minthogy ezen uj Század` Geniusza valami nagyot jelentő kezdett lenni és némelyek ettől úgy meg vannak igézve mintha talám a` keresztyén tudománynak sarkalatos részeire nézve is szükséges változtatásoknak, és azoknak a mostani világosodott időkhöz illő alkalmaztatásával kellene gondolkodni: talám azért a` maga idejében volna hozzászólni a` dologhoz kívált azokra nézve, a kik már egyik oldalát világosítva láttják a` dolognak; hogy a másik sötétbe ne maradjon és teljes értelemre jöjjön az igazság, meljnek ereje szerint ki ki észre vegye, hogy a világosodás nem távozik, hanem közelít inkább a világ végéig. Mit kell várni egy ily írás nemétől? vagy a` jelenvaló mennyire felel meg annak a` az olvasó azt úgy fogja legjobban megítélni, ha egészen magáévá teszi a` dolgot; melyre nézve az író maga nevezetben maradozik és az Olvasót hagyni a helyében”.¹

1 Sipos Pál: *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről*. Pro-Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2002, 25.

A következő elemeket tartjuk fontosnak kiemelni: 1. az új század géniusza egy kétségkívül jelentőségteljes és elismert kiteljesedés; 2. ezek nyomán az az elképzelés keletkezhet, hogy a keresztyén tudományokat (vallástudományok, teológia, dogmatika stb.) egyszerűen az új gondolkodási alakzathoz lehet alkalmazni, vagy azok már alkalmazva is vannak; 3. ezzel szemben az észhasználat és az értelemmel kapcsolatos újabb állásfoglalás fényében (amelyet egyesek már bírnak), újra kell gondolni a hit és a vallás sarkalatos kérdéseit; 4. amelyek megfelelnek a *teljes igazság* eszményének. 5. A felvilágosodás nemcsak egyszeri és egyedi esemény, hanem világfolyamat, egyetemes történetfilozófiai kibontakozási irány (ez teljesen megfelel a kanti ész-történeti sémának).²

A másik hely, amelyben Sipos részletesen beszél a felvilágosodásról, szintén egy kéziratban található, amelynek egyes részei kérdésesek, mások azonban bizonyosan Siposnak tulajdoníthatóak. Ez a kézirat az MTA kéziratárában található, Oct.Hung 1053 jelzet alatt és *Vallásos-erkölcsi iratok* megnevezés alatt tartja számon a Sipos-kutatás (a másoló általi datálása 1814-ből). Jóllehet itt nem kívánunk kimondottan filológiai kérdésekkel foglalkozni, azt mégis meg kell jegyeznünk, hogy az a rész, amelyre elemzésünk vonatkozik (*Világosítás* alfejezetcímmel) egy olyan nagyobb részhez (*Toldalék*) van csatlakoztatva, amely lényegük szerint, néhol szinte betűhíven reprodukálja a Sipos egyéb kézirateinak szentender darabjait, azaz *A külső és belső világról*, *A Természetről*, *Az akaratról*, *A valóságról*.³ (*A valóságról* fejezettel kezdődik *A ke-*

2 A hit tudományosságának a kérdésében Immanuel Kant a következő megfogalmazást adta (részben interferál Sipos problematikájával): „A keresztyén hit mint *tudós* hit a történelemre támaszkodik, s amennyiben tudományosság (objektíve) szolgál számára alapul, önmagában nem *szabad*, és nem elégséges teoretikus bizonyító okokból levezetett hit (fides elicita). Ha tiszta észhit volna, akkor szabad hitnek kellene tekintenünk, annak ellenére, hogy a morális törvények, amelyekre mint az isteni törvényadóban való hit alapul, feltétlen erővel parancsolnak. (...) Sőt, ha a hívést nem tennék kötelességgé, történeti hitként is teoretikusan szabad lehetne, feltéve, hogy mindenki tudós volna. De ha mindenki, még a tudatlanok számára is érvényesnek kell lennie, akkor nem csupán parancsolt, hanem egyben a parancsnak vakon, azaz oly módon engedelmeskedő hit (fides servilis), mely nem is kutatja, hogy valódi isteni parancsról van szó”. Immanuel Kant: *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 314.

Nem nehéz felismerni, hogy éppen a *Vallási-etikai* kézirat szerzőjének problematikájáról van szó: a tudós kevesek ésszel felfogott hite soha nem lesz a tudatlan sokaság hite, ez azt jelenti, hogy a szabadság a keveseké marad. Márpedig pontosan ezt a helyzetet kellene a felvilágosodással meghaladni.

3 *A valóságról* szóló fejezet végén, közvetlenül a *Világosítás* előtt található egy kalligrafikus bejegyzés (= Sipos Pál P. P.), amely alá összefoglaló jelet illesztett a másoló. Ez további filológiai megfontolások számára nyitja meg az utat, de ezzel itt nem áll szándékunkban foglalkozni.

resztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről c. kézirat s ugyan- ebben található fejezet az *Akaratról és Természetről*, ezt követi *A külső és belső emberről*, valamint *A szentek egyességéről* c. fejezet, mely fejezet vizsgált kéz- iratunkban megelőzi a *Toldalékot*. Van ebben szerkesztési logika, ha ugyanis a *Vallásos-erkölcsi iratok* valóban inkább azt a vallástudományi etikai vizsgálá- tot kívánja elvégezni, amelyet az 1809-es kézirat bevezetője megjelöl, akkor a kimondottan ontológiai-természetfilozófiai részeknek ebben betétszerű, ma- gyarázó szerepük lehet. Több Siposnak tulajdonított fejezet magán viseli az általa is művelt populáris filozófia jegyeit: azaz kevesebb gondolatot, illetve tételt, nagyobb terjedelemben, a köz által is érthető érvekkel és utalásokkal, nagyobb retorikai megszerkesztettséggel hoz, mint az értekezések esetében. A *Világosítás* inkább ebbe a kategóriába tartozik. Az irat egyik specifikuma, amely a megértést néha megnehezíti, hogy imitt-amott a szerző közvetlenül, egyes szám második személyben (Te) szól az olvasóhoz, elutasítást vagy helyben hagyást vár el tőle. Ez a fordulatosság nagyobb figyelmet igényel, néha kikökönt az értekezés általános megszólításformájából.

Választ vár a következő kérdés is: ha az 1809-es kéziratban kimondottan is „világosodásról” ír, a korszaknak megfelelő felvilágosodás értelmében, miért van itt mégis „világosításról” szó? Úgy vélem, hogy ez a fogalomhasz- nálat, egyedi, saját állásfoglalást jelent a vallás és vallási tudományok, vala- mint az észen („józan okosságon”) alapuló kompetenciáinak, illetve e kom- petenciák határainak a megállapításaiban – jóllehet erről nincs explicite szó – mégis Erdély sajátos, a polgári kultúra hiánya miatt viszonylag mozdulat- lan közegében. A teológiai-filozófiai érvek, dogmák meghaladtatnak az idő- ben, a józan okosság teret nyer, jóllehet számolnia kell továbbra is a vallási mező helyzetével és kérdéseivel, valamint azzal, hogy a nemzeti országlások fennállása mindig alapjaiban vallási törvény alapú – nos, mindezek kimon- dottan a felvilágosodásra jellemző, ámbár a sztenderd európai felvilágoso- dást illetően csökkentettebb erejű érvek, amelyekhez hozzáadódik a dog- mák, babona, vakhitek ellen folytatott harc hagyományosan ismerős érv- rendszere. Mindezt egy kiolvashatón kantiánus észtörténeti evolúciós rendszerre utalással fejtegeti a szerző, amelynek nyomán demonstrálható- nak tartom azt a tézist, hogy itt a „világosítás” a „világosodás” egy lokális változatát jellemzi.

Jóllehet az alant következő elemzésben kimondottan csak a „szerző”-nek tulajdonítom a szerzőséget, és nem explicitálom, hogy Sipos Pál kéziratáról van szó, mégis – egyéb konszakráltan Sipos-kéziratok ismeretében – meg-

győződéssel feltételezem, hogy ez Sipos Pál fejtegetése,⁴ aki rendszeralkotása alapjaiul a kálvini református vallás és a felvilágosodás észkonceptciója – és az ebből származó filozófiai következmények – minden szempontból elfogadható szintézisét akarta megalkotni. De nem valamiféle egyeztető alapokon, hanem egy leginkább a fichtei valóságkonceptus formalizmusaira emlékeztető transzcendentalizmus jegyében. (A valóság itt a belső embernek tulajdonított projektum, értelmi valóság, amelynek megfelel aztán egy, a külső ember szemhatárába kerülő természet, fizikális valóság.)

A kézirat *Világosítás* fejezete retorikailag némiképpen eltér Sipos Pál megszokott értekező stílusától. Több benne a retorikai kérdés és a kérdés formájában kifejtett *responsio*, állítás. Némiképpen vitairati szenvedélyessége is van, de ez nem is lehet másként, hiszen a filozófia szükségessége mellett érvel, annak történetfilozófiai kibontakozását és valláskritikai szerepét hangsúlyozva. A *demonstratio* belső formája azonban kétségtelenül a Sipos célkitűzéseinek megfelelő, tárgy- és érvrendszerében gyökerezik, logikailag teljes mértékben illeszkedik az életműbe, rendszertopikja van. De belső demonstrációs logikája is megfelel a Sipostól megszokott érvek rendszerének. Ezt a feltevésünket igazolandó, idézünk bőven a 11 nyolcadrétnyi ívből (füzetlapnyi oldalból) álló fejezetből. Nem betűhív átírásban és a kor grammatikai-ortográfiai formátumában hozzuk az eredetét, még a nagybetűk használatáról is lemondtunk annak érdekében, hogy az értelmi megértést elősegítő, a mai írott magyar nyelvhez közel álló mondatokat kapjunk. Amelyeknek nagy ívű, kifejezésgazdag ereje azonban nem vesz el, s nyilván a gyakorló lelkipásztor megfogalmazásmódjának a nyoma is rajta marad. Ez természetesen nem ment fel bennünket ama kötelezettség alól, hogy az egész kéziratot egy későbbi időpontban ne közöljük. Ez azonban régebbi feltett szándékunk is. Itt kívánjuk jelezni, hogy dolgozatunk kimondottan ismertető-elemző jellegű ezen a szinten, inkább a különböző Sipos-kéziratok olvasata nyomán kialakult feltételezéseinket foglaljuk össze. A részletesebb, összehasonlító apparátust felvonultató tanulmány a következő kutatási fázis feladata.

Le kell szögeznünk, hogy ez nem Sipos Pál kézírása. (Lásd a 30. sz. lábjegyzetet.)

Ami a *Világosítás* fejezetet illeti: itt olyan dologról kíván elmélkedni a szerző, amely voltaképpen már meghaladott az időben, azon csodálkozik el philosophice, hogy miért tartják meg az emberek a szokásaikat akkor is, amikor az már „füstöt vetett”. És a kiinduló megállapítás: „Nem lehet a hit ága-

4 Ha feltételezésem végül is mégsem igazolható, a kézirat akkor is releváns a felvilágosodáskutatás szempontjából.

zatit szembe szökő módra igazítani, mivel annál fogva kést kapnak reá, mely által önnön sérelmére nyit magának utat”.⁵ A meggyökeresedett hit-dogmákhoz tehát nem lehet radikális-voluntarista módon viszonyulni, hiszen egy ilyenfajta viszony nyilvánvalóan vehemens ellenreakciót váltana ki. A másik megoldás, hogy hagyjuk önmaguktól elavulni, feledésbe menni a tudatlanság formájába öltözött avított nézeteket. „A melj dolgokat a régi tudatlanság belé plántált, csak hadd hulljanak le maguktól.”⁶ Azt tapasztaljuk azonban, hogy az ágensek nem néznek oda, nem foglalkoznak a különböző nézetek kritikáival. A vallástörténet, a vallási harcok történetéből merített példa szerint még mielőtt a protestantizmus bejött volna, Berengár és Lanfranc a XI. századtól az ostya kérdésében a transzszubsztanciációs állásponton voltak, amelyet manapság még megemlíteni is szégyen. „Nincsen olyan katolikus okos a világon, ki a Krisztusnak ostyáról létében írni merne.”⁷ A református bölcsek „e dologra felelni nem méltóztatnak” – bizonyos érvek tehát tartalmatlanná, használhatatlanná, meghaladottá válnak, még a katolikusokkal való vitákban sem említhetők. A következtetés érdekes fordulattal, a vallási területről egyenesen az észhasználat területére megy át, mintegy az egyetemes tudás és igazság azonos alapján, ugyanis az említett református bölcsek azért nem fordulnak a meghaladott érvekhez, mert „látják, hogy sok efféle dolog a józan okosságnak reá virradott napján magában kiszáradott s elmúlt”.⁸ Önmagában furcsállható, hogy ilyenfajta dogmatikai érvekre nem ugyanolyan típusú ellenérvek jelentik a cáfolatot, de a józan okosságra való hivatkozás végül is egy egyetemes tudásalapot feltételez, s erre érvényes az, amit az esztörténet egyetemességéről a fentebbiekben jeleztünk. Minden nézet ebben az evolúciós folyamatban van. Az ostya értelmezése protestáns szempontból kizárólag krisztológiai, és pedig az, hogy az ostya isten is, meg ember is. A következő sorokban a szerző megállapítja, hogy dolgozata semmiképpen nem irányul mindazon személyek ellen, akik *beleszületnek* egy vallásba, természetes módon öröklik és sajátítják el annak szokás és viselkedésrendjét, azaz nincsenek meg azok a feltételek, amelyeknek az alapján (kritikailag) elgondolnák hit- és vallásbéli állapotukat.

Az egykori apostoli atyák „kevély” magatartását is elítéli, „akik mosolygó meglepéssel méltóztattak a filozófusokat esztelenségre ítélni”.⁹ Arra int,

5 *Vallásos-erkölcsi iratok.* 182–92. (Az első szám a kéziratban levő eredeti, a második bepecsételt számozás.)

6 Uo.

7 I. m., 184–93.

8 Uo.

9 Uo.

hogy mind az egykori perzsiai, görög, római filozófusoknak, mind pedig a vallások belső tudományának az állapotát meg kell vizsgálni, azért, hogy megállapíthassuk: „melyik út túl a másikon”? A disputált nézetek közé sorolja a következőket: 1. a világ örökkévalóságának a tantétele; 2. az isten és a természet egységének a tézise (panteizmus); 3. „hogya a világot vak eset szülte, vagy valamely bölcsesség vette a zűrzavarból rendbe”; 4. a lélek halandóságának a tézise. Ezekre a kérdésekre érdemes kitérni, mert alapvető szemléleti és argumentációs kérdések sűrűsödnek bennük. Anélkül, hogy e tantételek mélyebb értelmezési kérdéseibe belebocsátkoznánk, itt csak a következőket jegyezzük meg. Az 1. ponthoz: a világ örökkévalóságának a nyilvánvalósága hagyományosan csak isten cselekedeteinek az összefüggésében áll. Amint Eckhart Mester érvel *A teremtés könyvének a magyarázatában*: „Isten számára semmi sem múlik el, semmi sem hal meg, nem semmisül meg. Ami egyszer valamivé lett, többé nem lehet semmivé. *Valamit Isten cselekszik, az lesz örökké.* (Sir 3,14).”¹⁰ 2. A panteizmus sok mindenben megfelel meg a modern kor filozófiáinak, főleg azért, mert az önmozgás elvét és a dialektikát minden külön természetfilozófia nélkül képviselni tudja. Ugyanakkor nem engedi meg, hogy – hogy a hagyományos teológiák értelmében vett Isten saját szellemi természetével tisztába jöjjünk. Ezzel kapcsolatban a következőképpen vélekedett Sipos Pál *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről* c. munkájában: „A külső ember hit nélkül a természetet isten gyanánt imádja, oljan isten gyanánt, a’ ki magát villámlásokkal környülveszi, és le szorja haragos menyköveit a’ földre; de nem vesszük é észre, hogy ezzel a’ pogányok isteni, a kiknek oltárit el rontotta, és képeit öszve törte a’ mi fejedelmünk, a’ Krisztus. A minden Isteneknek Istene lakozik mi köztünk, a’ ki ura a’ természetnek, és kegyelmes Atyánk a’ Krisztusban.”¹¹ Tehát istent és a természetet egy bizonyos vonatkozásban legalábbis el kell különíteni egymástól. Ami a 3. kérdést illeti: a hagyományos teológiákban-filozófiákban a világ véletlen születése kizárt, a világ isten szellemi önteremtésének a következménye, amely isten abszolút jelenében a világ jelenét és idejét létre hozza. Végül a 4. pontnál azt kell megjegyeznünk, hogy a modern kor filozófiáinak az értelmében is, a lélek halhatatlanságát módszertani értelemben feltételezni kell (I. Kant), ugyanis enélkül nem tudnánk működésükben elgondolni a nagy társadalmi, kulturális, de főleg etikai objektivációk folyamatos létezését. Mindent összevéve, a szerző úgy véli, hogy a természettel való behatóbb foglalkozás („a Természet világa”) megkímélt volna bennün-

10 Eckhart Mester: *A Teremtés könyvének magyarázata*. Helikon, 1992, 53.

11 Sipos Pál: *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről*. 52.

ket a vakoskodástól. Sokat tévelygett és kegyetlenkedett is az emberiség, mígnem a „szenteket ispotályba lehetett küldeni örökös penzióval”. „Azon, hogy mennyi asszonyt hittünk sátánnénak, és égettünk meg, bizony van mit egy filozófusnak nevetni.”

A Filozófus ezekben a fejtegetésekben sajátos, különös tudást megtestesítő személy, szkeptikus, kritikus lény, *pozíció*. Ez megfelel a felvilágosodás által biztosított filozófusi szerep elemeinek, összetevőinek. „Mikor Európát Vallásának Tudománya vérrel, tűzzel borította el, volt a filozófusnak mitől irtózni.”¹² A spanyol inkvizíció („vérszopó szék”) törvénybe vett gyilkosságai gúnyolták az istent, meggyalázták a természetet, és megbotránkoztatták az emberi nemzetséget. Alapjában véve a totális esztelenség kérdéseire utal a szerző. Nagyon is emberi, megfontolandó, amit következtetéseinek a végén a teológusok és a filozófusok összebékítésével kapcsolatban ír: „Ha elhihetném, hogy a spanyol inkvizíció isten parancsolata volt, megtagadnám az istent. Teológusok, filozófusok, ne gyűlöljétek, ne csúfoljátok egymást!!!”¹³

A következő paragrafusban – mai kifejezéseinkkel – a tudás osztályrendszeri eloszlásáról ír. Megállapítván, hogy az emberiség útja az ember deréksége, esze, vétke és esztelensége között visz, gyakran nem is tudják, hogy miben tévelyegnek az emberek. Egyetlenegy dolog van, ami konstans módon az igazság felé tud vinni, ez pedig a nevelés. Van egy olyanfajta hitszokás, amelyet a nevelés biztosít, ez a közemberek tudása. Tulajdonképpen csak harmincéves korában kellene megkérdezni az emberektől, hogy mi az ő hitük, melyiket tartják, melyiket választják? Itt tehát egy szellemi nagykorúsághoz köti a megfontolást, azaz az ésszerű döntést. Ennek az alapja az lenne, hogy elfogadjuk: jóllehet „a filozófia a vallás eltörlésére szolgál, oka a gyűlöletnek nem lehet”.¹⁴ Ez egy nagyon radikális kijelentés. Alig található párja a korszak európai irodalmában. Ennek alapján nem nehéz megérteni, hogy miért nem volt Siposnak szerencséje a korabeli cenzúrával.

Az abszolút észhit alapján kétségtelenül meg kell engednünk, hogy a felvilágosodás filozófia-értelmezései között szerepel a radikális ateizmusé is, mint egyike a filozófia hiposztázációinak. De nem kell a francia felvilágosítók ateizmusára gondolnunk feltétlenül. Immanuel Kant módszertani eljárásai is megkövetelték, hogy a vallást végig lehessen gondolni a tiszta ész határain belül, hogy a legfőbb jót illető hipotéziseink kialakításában mellőzzük a teológia kínálta hagyományos eljárásokat. Ez azonban semmiképpen sem

¹² I. m., 184–93.

¹³ I. m., 186–94.

¹⁴ Uo.

az ész saját útja, amelyben az észnek le kell küzdenie a vakhiteket is. Ez a következetes szkeptikus álláspont nyilvánul meg a szerző fejtegetéseiben.

Miért uralkodó továbbra is a dogmatikus gondolkodás a világban? Azért, mert a dogmákat nem viszik a filozófia ítélőszéke elé, azokat a tömeg, azaz a mindennapi gondolkodás tartja fenn. „Gondolod, hogy Cato, Cicero Jupiter-ről, Saturnusról úgy hittek, mint a római borjú-pásztorok? Valamennyi dogma van e világon, ha filozófiává teszed, mind füstöt vet, de soha sem teszük oda, mivel a község soha filozófussá nem lesz.”¹⁵ Másfelől, a hitek és a meggyőződések sokasága fenn fog maradni, mert filozófiai szempontból értelmetlen, sőt nevetséges mindazoknak egyformára erőltetése. „Már ha úgy akarod, hogy bölcs, oktan, tudós, tudatlan a szokásbeli vallásról mind egyforma erőben higgyen, csak azt cselekszed, hogy magadat általa egyfelől nevetségessé, másfelől szánakozásra méltó együgyűvé csináljad.”¹⁶ A szerző itt meglehetősen szkeptikus, ami a filozófusok, a világosítás lehetőségeit illeti. És ennek itt Erdélyben sok oka volt, amelyeket felsorolni is nehéz. A legfontosabb annak a polgárságnak a hiánya, amely mindenhol a felvilágosodás igénylője és hordozója, amely újságokat, eszmék szabadabb áramlását kéri és megvalósítja (kommunikáció) stb. Ebben a filozófus lehetőségeire és az észre való utalás nem követi más felvilágosodások harsányabb optimizmusát, jóllehet a *sapere aude* alapvető maximájának az elfogadásában és követésében abszolúte következetes.

A teológus szempontjából azonban a vallások és hitek sokasága nem jelenti azt, hogy ezeknek az alapján képzeljük el az egyes közösségek (nemzetek) fennállását, a törvényalapú jogszerű országhelyettesítést. „E Földnek minden részén vetélkedtek minden időben a nemzeti vallásokon pogányok és keresztények között, de azért törvény alá vett ország, vallás nélkül sehol e világon soha egy óráig sem volt.”¹⁷ Ezért soha nem lehet még gondolatilag sem elképzelni és megengedni, hogy valaki a maga képére és hasonlatosságára alakítsa a köz vallását. Úgy véli tehát, hogy a hitelemek olyan lényegi összefüggésben állnak minden egyes ember és a köz habitusával, hogy minden változtatás csak látszólagos lehet. „Az országló vallást nevelés, szokás viszi, melyet az együgyű községnek számlálhatatlan sokasága tart fenn minden filozófálók örökös truttzára.”¹⁸ Az igazi filozófust tekintve, a filozófus azon a véleményen van, hogy igenis vannak gyógyító lehetőségek, főleg a

15 Uo.

16 Uo.

17 I. m., 186–94.

18 I. m., 188–95.

babona, előítélet és a vakhit elleni közdelemben. Azoktól kellene és lehetne a filozófusoknak megszabadítani az emberiséget. „De a józan okosság vele nem ellenkezik, hanem csak azt cselekszi, hogy vak mérgétől s pusztító dühösségétől szabadítsa. Micsoda veszedelmeire nem voltak emberi nemzetünknek eleitől fogva a supersitio és a fanatizmus? Árt é, ha a filozófia e fenétől az emberi világnak élő testét, é megromlott értelmét belpoklosságából gyógyítja ki?”¹⁹ Itt a felvilágosodás meggyőződésének, észhitének a közkeletű parancsolatai köszönnek vissza.

Az emberi történelemben megmutatkozó kegyetlenség, amelyben pogányok és keresztények egyaránt részt vettek sajnos, tény, „maradjon”, ami értelmezésünkben azt jelenti, hogy nem érdemes etikai olvasatával foglalkozni. Ha azonban közvetlenebb okait keressük, ebben a vakhit és a változhatatlan tantétel (dogma) a legfőbb felelős. A történelemnek a csapdájából azonban nem lehet úgy kikerülni, hogy dogmákat állítunk szembe dogmákkal, mert ennek a végeredménye értelmetlen és kimenetel nélküli háborúskodás lesz. Az egyetlen kivezető utat az ész adja, a józan okosság és megfontolás. „Dogma szelidítette-e meg a dogmától dühös világot, vagy a filozófiai józan okosság?”²⁰ A vallás nem múlhat el, mert a tudósok vetélkedése és suttogása soha nem változtatja meg a nép mélyen gyökerezett hitét és meggyőződéseit. Luther sikerét a szerző azzal magyarázza, hogy ugyan vallással harcolt vallás ellen, és papi székéről, azonban akkorra a katolikus vallás „a világ láttára, mennyet és földet botránkozással betöltött”. A filozófiával azonban soha nem lehet ilyen országos hatást elérni, nem lehet belőle vallást csinálni. „De próbáld meg filozófiából országos hitet és szokásokra vett nemzeti vallást csinálni, s lássad, hogy üt ki?”²¹ A kérdés tehát az, hogy három-négy valóságos filozófus és húsz-harminc tudós meg tudja-e változtatni a tömeg meggyökerezett mentalitását, szokásait és a hitét. A válasz egyszerű: az együgyű sokaság még a neveit sem ismeri a fent nevezett notabilitásoknak. A kocsinak nem lehet Spinozáról beszélni, mert azt csak az érdeklő, hogy mi található a debreceni vásárban. A pap nem papol a vallás ellen, mert abból él. De az író, a filozófus? A felvilágosodás hajnalának hasadtával bizony számot kell vetni, hogy polgári foglalkozásként a szabad értelmiségi pályákból hogyan lehet megélni, ez a polgári éthoszhoz tartozó kérdés. „Te világi okos! Pap nem vagy. Írsz, de a község nem olvas, beszélnél, hirdetnél néki. Ha a papi

19 Uo.

20 Uo.

21 Uo.

hivatalban élsz, mint filozófus elmédben hihetsz, gondolkozhatasz, de nem mered mondani és papolni.”²²

Ez a fenti helyzet tökéletesen ráillik Sipos Pálra. Református lelkipásztor-ként prédikálhat a szentírásnak, a szentírás-értelmezés kánonjainak, az istentiszteleti rendtartásnak és talán végül vallásos hitének megfelelően, de filozófiai gondolatait meg kell tartania magának. Ha Sipos valóban így gondolta a dolgot, nehéz helyzetben lehetett. Nem akarjuk azt állítani, hogy hasadt meggyőződéssel prédikált, ámde teológiai és filozófiai meggyőződései-nek összhangba hozása nem kis feladatot jelenthetett a számára. Ezt az el-lentmondást akarta megoldani az életművében. Mondjuk ki, hogy amit a szószékről prédikált, csak egyik része volt az általa ismert és vallott teljes igazságnak? Valószínűleg igen. Nem könnyű személyiségi képlet, és Sipos olykor kételyekkel teli életműve sejteti-sugalmazza, hogy ez a kettősség megvolt benne. Úgy véljük azonban, hogy éppen filozófiai rendszerével si-került megválaszolni személyes kételyeit is.

Úgy tűnik, hogy a tudásbeli és hitbéli világrend örökké megváltozhatatlan marad, amennyiben „a tudósok örökké vetélkednek, a tudatlanok örök-ké csendeseek. A bölcsek mindig kételkednek, az ostobák mindig rajtuk ne-vetnek és mindent elhisznek”.²³

A sok változás vezethet ahhoz is, hogy az emberek közül történelmi vi-szonyaik miatt egyszerre csak mintegy kisodródik a vallás. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy a filozófusnak nagyon nehéz lenni, ezt a nemes dolgot a ter-mészet ritkán szüli meg, és mindig is kevesen maradnak – az arány nem változik meg.

A következő sorokban megismétli abbéli nézetét, hogy a tudósok és tu-datlanok, hívők és hitetlenek, jók és rosszak aránya örök összefüggésben irá-nyítja a világ sorsát, egy invariáns azonban mindig megmarad, és ez a tör-vény. Ugyancsak visszatérő gondolat, hogy az emberi jelenség sokaságát, különbözőségét, azt, hogy minden ember más szokásaiban, hitében, meg-győződésében, nem lehet és nem szabad egyformára hozni, az értelemnek nem szabad az egyneműsítés felé törekedni abból a premisszából kiindulva, mely szerint az értelem egy, egységes. Bigott hiba, ha mindent a saját értel-münkre akarunk hozni, ha mindennek a közös nevezőjét a saját értelmünk-ben látjuk. Ebben már a pánracionálisztikus nézetek kritikáját is meg kell látnunk. „Mit akarsz? Hogy minden úgy higgyen, mint te? És hogy az embe-rek között értelemben ellenkezés, különbség ne talállasson? Ezért haragszol?

22 Uo. Lásd itt még a 2. sz. lábjegyzetet is.

23 Uo.

De nem haragszol azért szomszédodra, ha más ruhába jár, mint Te, ha kisebb termetet visel nálad, ha nem szereti azt, amit te kívánsággal eszel, természetére tetszésére hagyod? De ha úgy nem lát elméjében, mint te, gyűlölöd., valamint termet, tekintet kettő mindenben egyforma nincs a világon: úgy elme sincs, mely minden dologról egymással egyet értsen. Ki különböztette meg a teste? Az isten! Hát az értelmet? A ki teremtette! Ki akarja mind egygét tenni? Az ember, aki teremtve van! Ugye bigott! Hibázol, mindent értelmekre kívánván hozni? Miért haragszol az emberre, hogy elméje okaidban meg nem nyugszik, ha erkölcsé jó, ha emberséges, és jól tévő? Többet ér értelméd a világnak a jóságnál.”²⁴ Az utolsó mondat interpretációra szorul: ha az emberi állapot a sokaság, a legfőbb jó pedig az egymástól különböző emberek jóra törekvése, nem szabad szubjektívisztikusan és individualisztikusan, önző módon a saját értelmünknek tulajdonítani az egyesítés szerepét. A jóra törekvés és nem az értelem tudja egyesíteni az emberiséget.

Jóllehet az embert megkísérti a különböző vallások érveinek a megértése, értelmi felfogása, mégis az emberek nem tudnak különböző hiteken lenni. Ezzel kapcsolatban az is igaz, hogy az az egy hit, amelyen vannak, nem a különböző vallási nézetekkel való ellenkezésekből áll össze, hanem valóban az az egy saját hitük, amelyen születnek, és amelyre nevelik őket, és amelyet aztán értelemszerűen is elfogadnak. Itt a szerző kétségtelenül a valláspszichológia, valamint a mentalitások kérdéseinek a területén tesz fontos megállapításokat.

Az állam azonban más. Az állami bürokrácia nyilvánvalóan a világi okosság területére tartozik, és ezzel kapcsolatban azt kell megállapítani, hogy az állam élén álló tisztviselők ekvidistanciája a különböző vallások irányában meglegyen. „Hogy pedig az országoló értelem és a hivatalokra elosztott emberek vallással vakok, dühösök ne legyenek, arra szükség van.”²⁵ Ha az élen álló király ugyanazt a hitet osztja, mint a csizmadialegény, abból semmi jó nem származik a közre, csak dühös öldöklés. Amely a másik oldalon, az ártatlanul szenvedtek oldalán visszacsapást, bosszút vált ki, és így polgárháborús állapotot teremt. A legveszélyesebb a keresztényi köntösbe öltöző társadalomformáló vakhit. Ennél még az ateizmus is jobb. „Nincs is az isten tagadás, az istenségnek oly sérelmére és csúfoltatására, mintha atyai jóságát, pusztító ördögben mutatják e világnak.”²⁶ Ezzel kapcsolatban fogalmazhatók meg a legfontosabb érvek azok ellen, akik a filozófia fontosságát tagad-

²⁴ I. m., 190–96.

²⁵ I. m., 192–97.

²⁶ Uo.

ják, illetve a filozófia mellett szóló pozitív érvek. „Mi kárt tett hát a világi bölcsesség, hogy az emberi nemzetet a nehéz nyavalya töréstől, hagymáz betegségtől, fanatizmustól megmentette? Ha filozófia nem volna, vallásodnak buzgósága most is tűzre hányatna.”²⁷ Kétségtelenül ezek a legerősebb érvek a filozófia szükségessége mellett, instrumentális érvek, amelyekkel a filozófia egyfajta operacionális, ellensúlyi szerepbe kerül.

A következőkben inkább a katolikus vallási hittételek ellenében állítja az egyedül üdvözítő isteni igazság protestáns meggyőződését, kitérvén arra, hogy a hazafiságnak nem ismerve az egyik vagy másik (katolikus) valláshoz tartozás. „El vész a vallás, ha azt mondják, hogy aki bűnt tészén, nem pápa, hanem isten ellen vétkezik? Hogy még azért az emberséges hazafi nem hitetlen, ha Pontus, Kappadóciát a szakállas zsoltárban *zsongolja*”.²⁸

A Világosítás radikális opcióval zárul. A szerző voltaképpen megengedi a filozófia történetében Xenophanész óta elterjedt antropológiai vallásszemléletet, amely szerint minden vallási hiedelemrendszer – még a kereszténység is – az ember műve, és ennél fogva a változás törvényeinek kitett szellemi alakzat. Nagyon merész, radikális nézetek ezek, de ezt a voltaire-iánus hipotézist megengedni szinte kötelező a felvilágosodás kori filozófus számára.” „Az örök igazságnak ismeretét istenednek ujjai nyomták szívedbe. Lelkemmél tanácskozáván, halandót istennek nem ismerék. Minden apostollal, pápával, kik születtek, szenvedtek és meghaltak, egyenlő ember soron állok. Ők is okoskodtak. – Én is kárhoztatásodat a szeleknek szórom rajta nevetve. Ha hitednek minden ágazatja Istenednek munkája, ne féltsd! Meg marad; ha pedig emberek *faragták: Változik*.”²⁹

Ezzel fejeződik be a *Világosítás* fejezet. Az, hogy tulajdonképpen minden vallásban ugyanaz az isten munkál, a késői ökumenizmus populáris szuggesztíója. Ez a zárlat komplex teológiai kérdések irányába mutat. Ezeknek a fejtegetését a kézirat további részeiben találjuk meg. A folytatásban tárgyalt kérdések: Az *úrvacsora titka*, *Kenyér nélkül való kenyér*, *Titok-Mysterium*, *Egyesülés a Krisztus testével*, *Rabbi engedelmesség*; *Vak Hit*, a *Pápasságnak tövéből ki dültt fundamentum Köve*, *Tsuda*, *Lássuk a Tsudát*, Az *Ekklesia hatalmáról*²⁹ szintén az ismertebb Sipos-kéziratok szellemében fejtegetik a számára fontos teoló-

27 Uo.

28 Uo.

29 Végül a kézirat eme részének a végén a másoló jegye. Vége *Leíratatott 1814. 25a Novemb. P. J. által*.

giai kérdéseket, szeretett református hitének alapjain, de annak tantételeit filozófiai megfontolások felől átalakítva.

Dolgozatunk elején említettük, hogy a felvilágosodásnak van egy sajátos szabadságideálja, amelyet a filozófiai transzcendentalizmus szempontjából alapozott meg Immanuel Kant erkölcsfilozófiai műveiben. Sipos Pál szabadság-étoszára mi sem lehet jellemzőbb, mint a *Vallásos-erkölcsi iratok* Toldalék-fejezetének a végén közölt nagy ívű költeménye,³⁰ amelyet mintegy kiegészítésképpen (ezúttal betűhív átirásban) ide illesztünk.

ERKÖLTS, SZABADSÁG

Erkölts! Szabadság! Hív Őr-Angyalok!
Kik a` jámbort belülről őrzitek.
Elóldva minden kötelekről.–
Lám a` gonosznak fondor útjai
Elállva vagynak. Ezt kívülről
A` kéntelenség tartja fékenn;
Mást a dölyfösség, név, hír elragad,
`S magasra fel kap a` szerentse` –
Forgó szelével. Rabja mégis is ő Magának;
E` tsak vékonybbra szőtt
Hálója néki, nem szabadság.
A` Fény magába rejtve fénylik,
`S nem kölcsönöz fényt. A` nagy lelküek
Független önn maguktól függenek,
Nem a` reménység `s félelelemtől.
Alattok a` szerencse mennykövi
Egymásra sűrűnn hulljanak bár:
Nem ijedeznek `s bánthatatlanok.
Nem kér, nem óhajt semmit a` szabad;
Vágyása nints egyébre, mint hogy
Szabad lehessen. A` ki többre vágy,
A` szüz szabadság attól elrepül,
`S ott hagyja kötve azt a hitetlent,
A` ki nem értte gerjedett vólt.

30 Ismeretes módon Sipos Pál korának elismert költője volt, aki egy, azóta elveszett Erdélyi Himnusz is szerzett.

A'hoz ki bízna, hogy meg áldaná,
A'ki magára bátrann bízva nints?
De a` jóltévő segíteni kész kezét
Az Istenek se köthetik meg.
Természet el nem fajzott gyermekit
Bár Zeüsz haragja szírthez tsapja le;
Bír ott is a` szabadság lelkével;
Tud ott is embert lelkesíteni.
Tsak jóra van; de rosszra nints szabadság,
Erő, tehetség embereknél.
Erőtlen ember, a` ki vétetni tud,
'S a` kit nem köt meg a` szabadság.

Sipos Pál

IRODALOM

- Benkő Samu: Sipos Pál és a magyar filozófiai esszé születése. In: *A helyzettudat változásai. Művelődéstörténeti dolgozatok*. Kriterion, Bukarest, 1977, 84–121, 398–423.
- Cassirer, Ernst: *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton University Press 1992 [Ernst Cassirer, Ernst: *A felvilágosodás filozófiája*. ford.: Scheer Katalin, Budapest, Atlantisz, 2007.]
- Chanau, Pierre: *Felvilágosodás*. Ford.: Nagy Géza, Osiris, 1998.
- Egyed Péter: Az erdélyi paradigma. In: *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*. Szerk. Mester Béla–Perecz László, Áron Kiadó, Budapest, 2004, 183–198. (szerk. Ruttkay Helga).
- Egyed Péter: *A kanti lelkiismeret és kötelelőetika a posztmodern korban*. Református Szemle, IC. évf., 2006. november–december, 2007, 685–704.
- Kant, Immanuel: A vallás a pusztaság határain belül. In: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 314.
- Makkai Ernő: Sipos Pál kisebb filozófiai művei. *Szellem és Élet*, 6. évf. 3–4. sz., 1943. dec., 157–170.
- Makkai Ernő: Adalékok a magyar philosophia történetéhez. Sipos Pál három ismeretlen levele Kazinczy Ferenchez. *Szellem és Élet*, 5. évf. 3. sz. (1942. június), 166–170.
- Makkai Ernő: Sipos Pál és Kazinczy Ferenc. *Erdélyi Tudományos Füzetek*, 174. sz., 3–21.

Sipos Pál: *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről* (Bev. Egyed Péter: *Az ismert ismeretlen Sipos Pál, 7–23.*) Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia Kiadó, 2002.

Sipos Pál–Makkai Ernő–Bartók György: *Természet és szabadság. Hat filozófiai tanulmány.* Magyar Királyi Ferenc József Tudományegyetem Filozófiai Intézete, Kolozsvár, 1944.

„...VREMURILE LUMINATE DE ASTĂZI...”

Cuvinte cheie: iluminism, Transilvania, Pál Sipos, teologie, filosofie, rațiune

REZUMAT

Studiul iluminismului transilvănean cere cercetarea sectorială a unor problematice conexe. Studiul prezent abordează tipologia lecturilor kantiene așa cum rezultă din operele (apărute sau în manuscris) ale filosofilor maghiari din Transilvania, precum și specificitatea acestora privind ideile directoare ale iluminismului european. Se va remarca și prezența gânditorilor francezi (și în special cel al lui Helvetius) în referințele acestor filosofi. Pe lângă membri triadei din Transilvania (Pál Sipos, Sámuel Köteles, János Körmöczy) prezentăm activitatea și opera unor mari figuri de profesori, cum au fost Mihály Nánási, György Méhes, respectiv Kovács József. Ne oprim asupra performanței lui Sámuel Csernátoni Wajda, care face referiri foarte dese la opera lui H. S. Reimarus, J. W. F. Jerusalem respectiv Ch. Bonnet. Întrebarea metodologică de bază și decizională pentru tipologia iluminismului transilvan este aceea, dacă aceasta prezintă un sistem coerent de referințe caracteristice iluminismului, sau rămâne doar la niște trimiteri și aluzii accidentale? În lucrarea de față este analizată concepția despre iluminism (ideologeme) a lui Sipos Pál, așa cum o găsim în manuscrisul Scrieri teologice-etice din 1814, în care se situează pe baza filosofiei istoriei kantiene. Încearcă să reconsidere dogmele de bază ale calvinismului în consens cu perspectiva raționalistă.

“...ENLIGHTENED AGE...”

Keywords: enlightenment, Transylvania, Paul Sipos, theology, philosophy, reason

ABSTRACT

The investigation of the Transylvanian Enlightenment claims for the sectorial investigation of contiguous surfaces. This discourse analyzes what kind of representative Kantian reading or readings have the published works or manuscripts of Transylvanian philosophers and that these in what terms are specific, eluding to the references of the authors of French Enlightenment (mostly to Helvetius). Besides the Transylva-

nian triad (Pál Sipos, Sámuel Köteles, János Körmöczy) we will survey the work of such important teacher characters as Sámuel Wajda Csernátoni, who makes references to H. S. Reimarus, J. F. W. Jerusalem and Ch. Bonett. The question which has to be answered would be: has the, somewhat overdue, Transylvanian Enlightenment uniformly capturable, philosophically coherent reference system, or it remains at the vectors of bare references which do not aggregate? My study analyses the philosophical-ideological concept of the Transylvanian enlightenment based on a manuscript Pal Sipos entitled *Theological-ethical scripts from 1814*. The philosopher follows the Kantian way of the history of the philosophy (“the real history is the history of the reason”). He try to rethink the main dogmas of the Calvinist Protestantism from the point the view of the rationalistic philosophy and to situate them in one coherent philosophical-theological system.

Dr. EGYED PÉTER író, filozófus, tanszékvezető egyetemi tanár. 1954. április 6-án született Kolozsváron (Cluj), az akkori Román Népköztársaságban. Középiskoláinak elvégzése után a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen szerzett filozófia–történelem szakos diplomát 1978-ban. Diákként az *Echinax* című háromnyelvű diáklap szerkesztőjeként és esszéistaként, költőként tűnt fel. Tanított Temesváron, majd kiadói szerkesztőként működött a nemzetiségek nagynevű kiadójánál, a Kriterionnál. 1990 óta filozófiai szaktárgyakat tanít a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen. Visiting professorként működött Rómában, Budapesten, Pécsen és Debrecenben. Jelenleg doktori iskolát vezet Kolozsváron.

Jelentősebb filozófiai publikációi: *A szenvedés kritikája*. Facla, Temesvár, 1980.; *Az ész hieroglifái*. Kriterion–Regio, Bukarest, 1993.; *A jelenlétről*. KOMP-PRESS, Kolozsvár, 1997.; *Szabadság és szubjektivitás*. KOMP-PRESS, Kolozsvár, 2003.; *A szabadság a filozófiában*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda, 2003.; *Libertatea în filosofie*. Editura Grinta, Cluj-Napoca, 7–223.; *Láttelel Románia 15 évéről*. Kalota, Kolozsvár, 2005.; *Bretter György filozófiájáról*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2007.; *Szellem és környezet*. Polis Kolozsvár, 2010. Kutatásvezetői tevékenységének eredményeként megjelent, előszavazott, kiadott kötetek: *A közösről – a hagyományos, valamint a kommunitarista diskurzusokban*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2005.; *Európaiság és filozófia*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2009.; *Érték és történelem*. Pro Philosophia, 2008.; *Fogalom és kép*. Presa Universitară Clujeană, 2010 (Gál Lászlóval társ-szerkesztésben). Több mint száz tanulmányának elérhetősége: Transindex Kutatói Vendégladlak – Egyed Péter: <http://egyed.adatbank.transindex.ro/index.php>. Több nemzetközi tudományos társaság tagja, a kisebbségi kérdés szakértőjeként számos testület és konferencia meghívottja. Jelentős szépírói munkássága van, több verses- és novelláskötetet, valamint egy regényt (*Madonnák, porban*, 2004) publikált. Munkásságát sok irodalmi díjjal is honorálták.

A JÉNAI ÁSVÁNYTANI TÁRSASÁG HATÁSA A MAGYAR SCHELLING-RECEPCIÓRA

Vezérszavak: Schelling természetfilozófiája, Ásványtani Társaság, magyar schellingiánusok

1. A MAGYAR SCHELLINGIÁNUSOK

Schelling filozófiájának hazai fogadtatása hagyományos, jóllehet meglehetősen ellentmondásos vizsgálati területe a magyar filozófiatörténet-írásnak. Azóta, hogy Almási Balogh Pál bölcselettörténeti pályamunkája 1835-ben napvilágot látott, a recepció ténye folyamatosan jelen van a történeti összeggések lapjain, a hatástörténet megítélése és a közvetítő csoportok határainak kijelölése azonban időről időre változott. Almási Balogh Aranka Györgyöt, Pethe Ferencet, Rátz Istvánt, Bódogh Mihályt, Nyiri Istvánt, önmagát s testvérét, Almási Balogh Sámuelét sorolta a hazai schellingiánusok közé; Erdélyi János, aki szerint Schelling Schedius Lajosra volt legnagyobb hatással, Mocsi Mihály nevével bővítette ki a listát; a Hanák Tibor a fentiekén kívül, Bodó Sámuelét és Petőcz Mihályt is e csoportba sorolta.¹ Mészáros András egyrészt felhívja a figyelmet Joseph Krieger schellingiánus indíttatására, másrészt viszont elutasítja Pethe Ferenc, s kétségesnek tartja Petőcz Mihály műveinek ilyenén besorolását. Mészáros ugyanakkor a (jobbára kevésbé exponált) korai recepció fontosságát nyomatékosítja azzal megjegyzésével, mely szerint „csoportként jellemezhető a schellingi természetfilozófiát követő gondolkodók köre”.²

- 1 Almási Balogh Pál: *Felelete. Philosophiai Pályamunkák*. Magyar Tudós Társaság, Pest, 1835, 121–23.; Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Akadémiai, Budapest, 1981, 1981, 86–8.; Hanák Tibor: *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriss*. Trofenik, München, 1990, 60–65.
- 2 Mészáros András: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. századig*. Kalligram, Pozsony, 2000, 157–65; Mészáros András: Petőcz Mihály leibniziánus filozófiája. In: Fehér M. István–Veres Ildikó: *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Felsőmagyarország, Miskolc, 1999, 87.

A schellingi természetfilozófia hatása szokatlanul kis fáziskéséssel jelentkezett a Magyar Királyság és az Erdélyi Nagyfejedelemség területén, s nagyrészt éppen e korai recepció átöröklődő hatásának köszönhető, hogy a kanti filozófia fogadtatásától elkülöníthető magyarországi Schelling-recepcióról beszélhetünk. A hazai hatástörténet négy szakaszra osztható, ám a közvetítők filozófiai orientációjú csoportképződéséről csupán az első időszakban (1798-tól 1803-ig), s részben a második (1817 és 1819 között kulmináló) periódus kapcsán lehet beszélni. A recepció az 1830-as évek végén, a Hegel-pörrel párhuzamosan jelentkező harmadik fázisában, illetve a 1842-es berlini előadásokról szóló beszámoló kapcsán már kevésbé tűnik karakterisztikusnak.³

A továbbiakban a magyar schellingianusok közül csak azoknak a tevékenységét vizsgálom, akikre közvetlen hatással volt a romantikus természetfilozófia, s akik maguk is tanúi, illetve némelykor részesei voltak a német koraromantika és német idealizmus jénai genézisének: így báró Podmaniczky Károly tanulmányútjának kora romantikus konnotációit; a jénai Ásványtani Társaság magyar tagjainak természetfilozófiai vonatkozású tevékenységét; továbbá a schellingi természetfilozófia természettudományos recepcióelemeit, mindenekelőtt Winterl Jakab dualisztikus kémiaiájának Schellingre gyakorolt hatását és a hazai elektromosságtani vizsgálatok természetfilozófiai hátterét szeretném bemutatni.

2. TERMÉSZETFILOZÓFIAI ELEMEEK A JÉNAI ÁSVÁNYTANI TÁRSASÁG MAGYAR TAGJAINAK MUNKÁSSÁGÁBAN

a) Magyar hallgatók a jénai egyetemen

A XVIII. század utolsó éveiben, vagyis a posztkantiánus filozófia legforrongóbb időszakában, a jénai egyetemre beiratkozott magyar hallgatók létszáma folyamatosan növekedett,⁴ s Reinhold, Fichte és Schelling előadásainak viszonylag kiterjedt magyar hallgatósága volt.

A korai posztkantiánus filozófia holdudvarának egyik legismertebb alakja Kálmán József Vilmos volt, aki Reinhold belső köréhez tartozott, s 1795-

3 Részletesebben lásd Gurka Dezső: Schelling filozófiájának magyarországi vonatkozásai a 18. század végén és a 19. század első évtizedeiben. In: Mester Béla–Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás.* Áron, Budapest, 2004, 198–200.

4 Mokos Gyula: *Magyarországi tanulók a jénai egyetemen.* Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1890, 86–88.

ben Kielbe is követte professzorát.⁵ Fichte kiterjedt magyar hallgatósággal rendelkezett, előadásain hozzávetőleg 140 magyarországi és 37 erdélyi diák vett részt. Bodó Sámuel az 1797-es téli szemeszterre iratkozott be, majd 1802-ben doktorált Jénában, Schwarz János Mihály Fichtét és Schellinget, Molnos Dávid és Przemysli Lengyel István pedig már csak Schellinget hallgatta. (Utóbbi az 1800-as esztétikai előadásokat látogatta.⁶) Dianovszky Sámuel is gyakori hallgatója volt Schelling kurzusainak, s Rummy Károly Györgyöt hozzá írott leveleiben részletekbe menően tudósította az elhangzottakról. 1801 novemberében arról számolt be, hogy a filozófus a természetet az abszolútum működéseként interpretálta, egy másik levele pedig, a schellingi koncepció találó és tömör összefoglalása mellett, konkrét művekre és szöveghelyekre való utalásokat is tartalmazott, kiemelve hogy az előadások főként a *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* gondolatmenetét követték.⁷

Rummy Károly György, aki mind a filozófia, mind pedig a geológia hazai recepciótörténetének fontos szereplője volt, 1802-ben – kétéves göttingeni tartózkodását követően – egy szemesztert töltött Jénában. Hallgatta a legnevesebb professzorok, így Schellingnek és a mineralógus Johann Georg Lenznek, a jénai Ásványtani Társaság megalapítójának az előadásait, s 1803-ban Lenz tanítványaként az ásványgyűjtemények rendszerezésén dolgozott. (Lenzcel olyan közeli ismeretségbe került, hogy a jénai professzor 1810-ben született fiát, Rummy keresztnevei nyomán, Karl Georgnak kereszteltette.⁸)

b) Podmaniczky Károly jénai kapcsolatai

A schellingi filozófia magyar követői közül Schellinggel egyedül báró Podmaniczky Károly került személyes kapcsolatba. A magyar főnemes 1802 novemberétől 1803 márciusáig vett természetfilozófiai, illetve esztétikai magánórákat a filozófustól, de gyakori és szívesen látott szereplője volt Schelling

5 Rasche, Ulrich: Von Fichte bis Metternich. Die Universität Jena und ihre ungarländischen Studenten um 1800. In: Fata, Márta–Kurucz, Gyula–Schindling, Anton (Hg.): *Peregrinatio Hungarica. Studenten aus Ungarn an den deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. Steiner, Stuttgart, 2006, 210.

6 Szinnyi József: *Magyar írók élete és munkái*. Hornyánszky, Budapest, 1893, passim <http://mek.niif.hu/03600/03630/html/d/d04021.htm>

7 Bachrach Imre: *Rummy Károly György és a jénai egyetem*. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1942, 24–25. és 47–59.

8 Körösy László: *Rummy élete*. Aigner, Budapest, 1880, 8–26.

jénai környezetének is.⁹ A magyar báró neve Carolina Michaelisnek, Schelling feleségének a levelezésében többször is felbukkan, s egyik beszámolója érzékletes képet fest a jénai kör társasági életéről is.¹⁰

Podmaniczky érdeklődése, Rumyhoz és Bodó Sámuelhez hasonlóan, az ásványtanra is kiterjedt. Selmezbányán tanult, s bányatanácsosként dolgozott, s korának egyik legértékesebb magyarországi ásványgyűjteményét hozta létre, amely a későbbiekben a Nemzeti Múzeum ásványtárának alapjává vált.¹¹ Tanulmányútjának célja, a schellingi természetfilozófia megismerésén túl, mineralógiai ismereteinek és kapcsolatrendszerének kiszélesítése volt. Teleki Domokos Podmaniczkyt a jénai Ásványtani Társulat tagjául ajánlotta,¹² ám az Jénából hamarosan Freibergbe utazott, annak az Abraham Gottlob Werner professzornak a hívására, aki a német minerológia legnagyobb alakja, a neptunizmus vezéregyénisége, s korábban Lenznek is tanára volt.¹³

Podmaniczky Freibergben közeli kapcsolatba került a bányászati akadémia tanáraival, így Johann Friedrich Wilhelm Toussaint von Charpentier ásványtanprofesszorral is, akinek lánya, Julie, korábban Novalis második menyasszonya volt. A báró, aki nem sokkal Friedrich von Hardenberg halála után érkezett Freibergbe, hamarosan feleségül vette Julia Charpentier-t, aki követte őt Magyarországra.¹⁴

Podmaniczky német kapcsolatai imponálóan kiterjedtek maradtak – Wernerrel folytatott tartós levelezésén túl leginkább a Carl Maria Weberrel és Adam Müllerrel való ismeretségét lehetne itt megemlíteni¹⁵ –, jóllehet később is inkább tanúja, semmint résztvevője volt e kulturális körök tevékenységének. Hazai viszonylatban is túlnyomórészt német nyelvű közegben

9 A filozófus arról írt édesapjának, hogy a magyar mágnes, aki ötven aranyat fizetett neki, a pénztárcáját pénzzel, a pincéjét pedig tokaji borral töltötte meg. Lásd Sas Andor: Magyar ember a jénai romantikusok társaságában. *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 1911, 813.

10 Damm, Sigrid von (Herausgegeben): *Begegnung mit Caroline. Briefe von Caroline Schlegel-Schelling*. Reclam, Leipzig, 1984, 303.

11 Papp Gábor: Podmaniczky Károly. In: Bodó Sándor–Viga Gyula (főszerk.): *Magyar múzeumi arcképcsarnok*. Budapest, Pulszky Társaság–Tarsoly Kiadó, 2002, 707.

12 Viczián István: Teleki Domokos elnöksége a jénai Ásványtani Társulatban – a korabeli levelezés tükrében. *Múzeumi Füzetek. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Természettudományi és Matematikai Szakosztályának Közleményei. Új sorozat* (7), 1998, 9.

13 Derka Clarisse: *Báró Podmaniczky Károlyné Charpentier Júlia*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1940, 53–54.

14 Derka: *Báró Podmaniczky Károlyné*, 54–57.

15 Gurka Dezső: Egy magyar bányatanácsos vándorévei. Báró Podmaniczky Károly jénai és freibergi tanulmányútjának kora romantikus konnotációi. *Magyar Tudomány* (69), 2008/3., 34–42.

mozgott, s filozófiatörténeti szempontból talán nem érdektelen, hogy Schedius Lajoson keresztül kapcsolatban állott azzal a pesti evangélikus, német anyanyelvű, de hungarus-tudatú értelmiségi körrel is, melynek kulcs-szerepe volt a schellingi filozófia hazai recepciójában.¹⁶

c) A jénai Ásványtani Társaság magyar tagjai

A jénai egyetem mellett fontos működési terepe volt a magyar schellingiánusoknak az 1797-ben megalakult Ásványtani Társaság (Mineralogische Societät), amely jelentős szerepet játszott a mineralógia fél Európát behálózó szakmai kapcsolati rendszerének kiépülésében.¹⁷ A társaságnak maga Schelling is aktív tagja volt, akinek az ásványtan iránti érdeklődése a Goethével való intenzív kapcsolattartás eredményeként élénkült meg.¹⁸ A Mineralogische Societät történetében kezdettől fogva jelentős szerep jutott a Jénában tartózkodó magyaroknak és a magyarországi tiszteleti tagoknak.

Az Ásványtani Társaság első elnökévé gróf Teleki Domokost választották, akinek korai halála után gróf Festetics György nem vállalta a jelölést, így Telekit Gallicin orosz herceg, majd maga Goethe követte e tisztségben. 1801-ben a 469 tiszteleti tagból 73 volt magyar, így többek között Aranka György, Kazinczy Ferenc, Kitaibel Pál, Mokry Benjámin, Nagy Sámuel, Rumy Károly György, Sárváry Pál, Tomcsányi Ádám és Winterl Jakab József is.¹⁹ A magyar tagság aránya egyébként már az induláskor is olyan magas volt, hogy a német titkár mellé egy magyar titkárt is választottak, Bredetzky Sámuel személyében.²⁰ A társaság első könyvtárnoka Dobsa Ferenc volt. (Dobsa ösztöndíjára Lenz 1803-ban diplomát küldött Kazinczynak, aki ez irányú szakértelmének hiányára hivatkozva visszaküldte azt. 1808-ban Rumyt azonban

16 Schedius Podmaniczkyvel való barátságáról lásd Podmaniczky Frigyes: *Naplótöredékek I.* (1824–44). Grill, Budapest, 1887, 18.

17 A Lenz szervezőmunkája nyomán kialakult észak- és kelet-európai kapcsolatokról lásd Kasztner, Benigna Carolin: Mineraliengeschenke in Weimar-Jena um 1800. Ein mikrohistorischen Beitrag zur Wechselspiel von Kolonialismus und Wissenschaft, *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* (9), 2009/2., 29–39.

18 Engelhardt, Wolf von: *Goethe im Gespräch der Erde. Landschaft, Gesteine, Mineralien und Erdgeschichte in seinem Leben und Werk.* Böhlau Nachfolger, Weimar, 2003, 217.

19 Csíky Gábor: Magyar természetvizsgálók szerepe a jénai „Mineralogische Societät” működésében és ennek hatása a hazai földtudomány kialakulására. In: Csíky Gábor: *A földtudományok honi történetéből.* Tájak-Korok-Múzeumok Egyesület–Magyar Tudománytörténeti Intézet, Budapest–Piliscsaba, 1997, 86–87.

20 Bredetzky közvetítő szerepéről a Bécs és Jéna közötti mineralógiai kapcsolatokban lásd Kasztner, Benigna Carolin: Anmerkungen zum „mineralogischen” Austausch. Momente des Kontakts zwischen Weimar-Jena und Wien um 1800. In: *Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800.* Friedrich Schiller Universität, Jena, 2009, 57–58.

újabb tagsági oklevél megszerzésére ösztökélte, lévén hogy azokon már az új elnök, Goethe aláírása szerepelt.²¹⁾

Jóllehet a tiszteleti tagok túlnyomó többsége nem vitt szerepet a társaság életében, néhányan az üléseken való részvétel és személyes kapcsolataik révén a schellingi természetfilozófia érlelődésének is közvetlen szemlélői lehettek. Az Ásványtani Társaság ülésein több magyar résztvevő is tartott előadást, így Nagy Sámuel, Stark Mihály, Mihalik Dániel, Mokry Benjámín.²²

A társaság évkönyve, az *Annalen der Herzoglichen Societät für die Gesammte Mineralogie zu Jena*, Bodó Sámueltól kettő, Rummy Károly Györgytől és Theil Mihálytól egy-egy hosszabb tanulmányt közölt, Nitsch Károly Dánieltől pedig olvasói levelet jelentetett meg.

Bodó egyik írása még főként Fichte hatását mutatta, de erőteljesen jelen volt benne a természet produktivitásának schellingi eszméje is. 1800-ban olvasta fel a később nyomtatásban szintén megjelent másik tanulmányát (*In der gesamten Natur*), amelyben a kanti dinamikus szemlélet követőjeként lépett fel, s ugyanakkor a szerves és szervetlen természet egységét hangoztatta, Schelling *A világlelékről* című írásának szellemében.²³ Szintén schellingi reminiscenciákat sejtet az iglói Theil Mihály egy 1799-es ülésen elhangzott előadásának címe: *Einfluss der Naturphilosophie auf die Mineralogie*.²⁴ Az 1803 júniusában Göttingenbe visszatért Rummy Károly György *A magyar királyság ásványtani leírása* című értekezését Dianovszky olvasta fel a jénai mineralógiai társaság ülésén.²⁵

21 Tardy Lajos: Egy XVIII. század végi újságíró és könyvtáros élete és működése. *Magyar Könyvszemle*, 1966, 360. (Más tematika kapcsán paralel jelenségekről számolt be Debreczeni Attila Kazinczy, *a dokumentátor* című előadása is a 7. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus felvilágosodás kori irodalomtörténeti szekciójában.) Nemrégiben az Országos Levéltár Orczy-anyagából került elő egy Goethe és Lenz aláírásával ellátott tiszteleti tagsági oklevél. Lásd Kakucska Mária: A Jénai Minerológiai Társaság és Orczy I. György. In: Jankovics György (főszerk.): *„Nem süllyed el az emberiség...”*. *Album amicorum Szörényi László LX. Születésnapjára*. MTA Irodalomtudományi Intézet, Budapest, 2007, 559–560.

22 Csíky, *Magyar természetvizsgálók*, 86–91.

23 Bodó, Samuel: In der gesamten Natur. In: *Annalen der Herzoglichen Societät für die Gesammte Mineralogie zu Jena* II. 1804, 95–110.

24 Sas Andor: Schelling-követő magyar természetfilozófusok a romantikus Jénában. *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 1914, 677–78.

25 Benedek Klára: *A jénai ásványtani társaság magyar tagjai. Levelek a magyar felújulás szellemi életének történetéhez*. Danubia, Budapest, 1942, 11.

d) Winterl Jakab dualisztikus kémiai jénai recepciója

Az Ásványtani Társaságnak voltak olyan tiszteleti tagjai is, akik nem a mineralógián keresztül kerültek kapcsolatba a schellingi természetfilozófiával. Winterl József Jakab dualisztikus kémiai jénai kezdeti népszerűsége, majd pedig téves kísérleti eredményei körüli botrányok révén vált a XIX. század elejének egyik legtöbbet idézett magyarországi természettudósává. Winterl tehát nem személyes jelenléte révén, hanem műveinek az egyetemi közegre kifejtett hatásával vált a jénai konstelláció egyetlen valóban jelentős hatást kifejtő magyarországi tudósává. Dualisztikus szemléletét mindenekelőtt *Prolusiones ad chemiam saeculi decimi noni* (vagyis az *Előkészületek a XIX. század kémiaiához*) című könyve közvetítette, amely először 1800-ban Budán látott napvilágot. A német fogadtatást nagymértékben elősegítette, hogy Hans Christian Oersted 1803-ban Regensburgban megjelentette a mű német átültetését. A *Prolusiones* német recepciója elsősorban Jénához kapcsolódott, s ebben nagy szerepe volt Karl Wilhelm Gotlob Kästnernek is, aki egyetemi előadásokat tartott Winterl műveiről, s kísérletileg is megpróbálta igazolni a magyar kémikus elméleteit.²⁶ Winterl kiterjedt hatásának elsődleges oka dualisztikus kémiai jénai a kanti alaperők koncepciójával való egybeesése volt.

A *Prolusiones* legfontosabb tartalmi mozzanata az, hogy az elemek sav-, illetve bázis-összetevőkre vezethetők vissza, s a savprincípium a pozitív, a bázisprincípium a negatív elektromosságnak feleltethető meg. Winterlnek a kanti dinamikus szemlélettel jórészt egybecsengő elgondolásai hatottak a fiatal Schellingre is, mi több, Winterl dualisztikus szemlélete bizonyos mértékben maga is tényezőjévé vált a romantikus természetfilozófia formálódásának. Winterl poláris ellentétpárja (a savasság és a lúgosság alapp princípiuma) elemévé lett a dualitás fölött létrejövő egység schellingi szemléletének, amelyben a fenti ellentétpárok 1800 után rendeződtek hierarchikus struktúrává.

A recepció kölcsönössége szövegszerűen is igazolható. Winterl 1804-ben Jénában megjelent *Darstellung der vier Bestandtheile der anorganischen Natur* című könyve legvégén arról ír, hogy közvetlenül a kézirat lezárása előtt jutott el hozzá a német filozófus *A világlélekről* című műve, Schelling pedig ugyanezen írása 1806-os második kiadásának előszavában Winterlre utalva

26 Snelders, Henricus Adrianus Marie: The Influence of the Dualistic System of Jakob Joseph Winterl (1732–1809) on the German Romantic Era, *Isis*, 1970, 235. Snelders Gehlen Oerstedhez írott 1805. februári levelére hivatkozik, de maga Kästner is beszámolt a dán fizikusnak Winterl munkáit és szemléletét népszerűsíteni kívánó előadásairól. (Harding, Marius Christian: *Correspondance de H. C. Ørsted avec divers savants* II, Aschehough, Copenhagen, 1920, II/420.) Harding, *Correspondance*, II/420.

abban látta a második kiadás megjelentetésének időszerűségét, hogy az 1798 óta eltelt időszakban a magyar kémikus munkássága visszaigazolta az ő korábbi gondolatait.²⁷

e) A hazai elektromosságtani kutatások természetfilozófiai vonatkozásai
A schellingi természetfilozófia érvrendszerében fontos szerepe volt az elektromosságnak. Schelling éppen ekkoriban érzékeltette az elektromosság polaritásával a dualitás fogalmát, s használta fel az elektromosságtan fogalmait az anyag dedukciójában, a galvanizmus jelensége pedig az anorganikus és az organikus természet közötti átmenetet képviselte nála.²⁸ Magyarországon az ásványtani társaság tagjainak sorában szereplő Tomcsányi Ádám volt az, aki 1809-ben elsőként jelentetett meg könyvet a galvanizmus jelenségeivel kapcsolatban. Arra, hogy a korábbi elektrosztatikus jelenségeket vizsgáló művek (így Csernák László, Makó Pál és Domin József könyvei)²⁹ után az elektromosságtan újabb jelenségei is bekerültek egy magyar fizikus vizsgálatainak körébe, Volta műveinek megjelenése önmagában is magyarázatul szolgálhat, abban viszont, hogy – Schelling argumentációjához hasonlóan – gyakran hivatkozott Lichtenberg, Humboldt és Ritter kísérleteire is, érzékelhető Tomcsányi kötődése az általa közelről megismert jénai szellemi közegehez.³⁰

Tomcsányi előde Domin József volt a pesti egyetem fizika tanszékén, akinek az elektromosság orvosi használatáról szóló könyvét 1800-ban Schedius Lajos fordította magyarrá.³¹ Schediusnak a romantikus természetfilozófia iránti hosszú távú érdeklődését mutatja, hogy az 1828-ban írott esztétikai művében – ezúttal már főként Schellingre hivatkozva – ismét felbukkantak az elektromossággal kapcsolatos jelenségek. A magyarországi Schelling-recepció történetében éppen Schedius *Principia philocaliae seu doctrina pulchri* című műve vette át a legtöbb elemet Schelling filozófiájából. A széptan görög

27 Gurka Dezső: Connections between Jakob Winterl's Scientific Works and Schelling's Philosophy of Nature. *Periodica Polytechnica Ser. Social and Management Sciences* (14), 2006/1, 39–45.

28 Gurka Dezső: *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Gondolat, Budapest, 2006, 126–134.

29 Zemplén Jolán: *A magyarországi fizika története a XVIII. században*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964, 410–418.

30 Tomcsányi Ádám: *Dissertatio de theoria phaenomenorum electritalis Galvaniae*. Buda, 1809, 23., 162. és 234.

31 Gazda István: Domin József. In: Gazda István (összeáll.): *A magyarországi fizika klasszikus századai 1590–1890*. Magyar Tudománytörténeti Intézet, Piliscsaba, 2000, 188. Domin munkásságáról lásd Zemplén: *A magyarországi fizika története a XVIII. században*, 412–414.

nevét felidéző cím alatt a szerző két részben, a *Calleologia* és az *Aesthetica* nagy fejezetében kísérelte meg egy eklektikus, de saját elemeket is tartalmazó rendszer kiépítését. Már Jánosi Béla megállapította, hogy előbbi rész az esztétika természetfilozófiai megalapozását szolgált.³² E tényt nem pusztán az idézett szöveghelyek bősége nyomatékositja, hanem sokkal inkább a schellingi természetfilozófia azon kérdésfelvetéseinek a szerepeltetése, amelyek a problematika elmélyült végiggondolásáról tanúskodnak.

Schedius, Domin József elektromossággal kapcsolatos könyvének egykori fordítója, a *Philokáliában* az elektromosság és a mágnesség (Oersted nevével együtt előforduló) említését már Schelling – éppen e jelenségeket analógiaként beépítő – hatványtanának felidezésével együtt szerepelteti. Bár az ásványtani társulat közvetítő szerepe nem adatolható egyértelműen a schellingi filozófia és az elektromosságtani iránti érdeklődés hazai megélénkülésében, aligha lehet véletlen ezeknek a témáknak felbukkanása a Jénához elsősorban a társaság tiszteleti tagságán keresztül kötődő magyar tudósok műveiben.

3. ÖSSZEGZÉS

A schellingi filozófia, s ezen belül a természetfilozófia hatása – annak diszkontinuitása ellenére is – jól nyomon követhető a hazai filozófia XIX. század eleji történetében. A magyar schellingianusok jelenléte azonban e század első éveiben paradox módon intenzívebb volt a jénai közegben, mint idehaza. Ennek egyik legfontosabb oka az a párhuzamos instrumentalizálódás volt, melynek kapcsán a jénai egyetem és az Ásványtani Társaság egyszerre válhatott a magyarországi Schelling-recepció felerősödésének közegévé.

E hatások befogadása jelentős részben egy jól körülhatárolható hazai csoportosuláshoz köthető. A XVIII. század végén a pesti egyetem – jórészt német anyanyelvű – tanáraiból valóságos szellemi központ szerveződött, amelynek Schedius Lajos mellett Kreil Antal, Winterl Jakab, Schusztér János,

32 Jánosi Béla: *Schedius Lajos esztétikája*. Franklin, Budapest, 1916, 421. Jánosi nyomán Nagy Endre emelte ki a mű természetfilozófiai aspektusait. (Nagy Endre: *A magyar esztétika történetéből. Felvilágosodás és reformkor*. Kossuth, Budapest, 1983, 278–292.) Schedius természettudományos és esztétikai tájékozódásának kapcsolódási pontjairól lásd Balogh Piroska: *Ars scientiae. Közelítések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2007, 44.

s 1791-ig Friedrich Werthes voltak a legfontosabb tagjai.³³ E közeg tartósabb fennmaradását és megújulását segítette elő a hazai evangélikusságnak a határokon túlterjedő kapcsolati hálója. A göttingeni, később a jénai egyetemhez kötődő peregrináció, illetve az onnét hazatérők kulturális kapcsolatrendszerre nemcsak a későbbi intézményesülést könnyítette meg, hanem a német kultúra recepciójának konkrét tartalmát is meghatározta.

A posztkantiánus filozófiák magyarországi hatása képviselőiknek kezdeti intenzív jénai tevékenysége ellenére sem volt folyamatos. A szélesebb olvasóközönség előtt zajló viták csak 1817-től, a *Tudományos Gyűjtemény* megjelenésétől kezdődően válhattak többé-kevésbé rendszeressé, a Jénában jelentősebb szerepet játszó magyar posztkantiánusok egy része pedig teljesen elszigetelődött, vagy más okból nem tudott hatást gyakorolni a hazai filozófiai élet alakulására. (A reinholdiánus Kálmán József Vilmos például egy gráci birtokon lett gazdatiszt, Bodó Sámuel – noha Jénából hazatérve Eperjesen is tanított – többé már nem publikált. Dianovszky Sámuel írásai, melyek Schedius szerint nyomtatásban is megjelentek, nem lelhetők fel, szerzőjük pedig már 1803-ban fiatalon meghalt.³⁴) A kanti, majd a hegeli filozófia körüli viták légkörében a filozófiai tartalmakon kívüli megítélés morális és nevelési szempontjai ugyanakkor jórészt áttevődtek a schellingi filozófiára is. (Legjellegzetesebben talán Folnesics Lajos 1817-es cikkében.³⁵) A diskurzusok differenciálatlansága és politikai vetületei következtében Fichte és Schelling filozófiája gyakran egybemosódott az előbbiekkel, illetve az ún. „szemlélődő filozófia” elleni támadásokban összemosódtak a német idealizmus szerzőinek filozófiai közötti különbségek.

A romantikus természetfilozófia hatását részint a korai mediátorok vitték tovább, részint az újonnan instrumentalizálódó szaktudományok – a fizika mellett a kémia és az orvostudomány – reprezentánsai integrálták. (Az utóbbi vonatkozásában Mocsi Mihály, Petőcz Mihály, Rátz István műveinek részben Schellingre, részben a romantikus orvosiskolákra történő hivatkozásait lehetne megemlíteni.³⁶)

A Jénát járt magyarok közül számosan hazatérve is kapcsolatban maradtak egymással. Ilyen, a német filozófia posztkantiánus hatásait befogadó csoportokat alkottak a Kazinczy köré szerveződők, az első folyóiratainkhoz, il-

33 Doromby Karola: *Schedius Lajos mint német–magyar kultúráközvetítő*. Pfeifer, Budapest, 1933, 29.

34 Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái*. Passim.

35 Folnesics Lajos: Kant, Fichte, Schelling, Pestalozzi. *Tudományos Gyűjtemény*, 1817/4.

36 Mocsi Mihály: *Elmélkedések a pszichológia és pszichologia körében, különös tekintettel a polgári és erkölcsi nevelésre*. Buda, 1839, 47–48.

letve a pesti egyetemhez kötődő tudósok, s az egyes irodalmi viták és a nyelvújítás kapcsán létrejött diskurzuscsoportok, mintegy pótlólagos filozófiai közeget teremtettek a Schelling-hatás befogadása számára is. (Elegendő itt Aranka Györgynek a schellingi mintát követő aforizmáinak és a „Mitsoda a szabadság?” körkérdésének Köteles Sámuelre, Dessewffy Józsefre és Sipos Pálra gyakorolt hatására gondolni.³⁷⁾

A különböző, egymással laza kapcsolatot tartó diskurzusközösségek egyik érintkezési pontja éppen a schellingi természetfilozófiai iránti érdeklődés, illetve a jénai Ásványtani Társaság tevékenységéhez való kapcsolódás volt.

IRODALOM

- Almási Balogh Pál: *Felelete. Philosophiai Pályamunkák*. Magyar Tudós Társaság, Pest, 1835.
- Bachrach Imre: *Rumy Károly György és a jénai egyetem*. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1942.
- Balogh Piroska: *Ars scientiae. Közelítések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2007.
- Benedek Klára: *A jénai ásványtani társaság magyar tagjai. Levelek a magyar felujulás szellemi életének történetéhez*. Danubia, Budapest, 1942.
- Bodó, Samuel: In der gesammten Natur. *Annalen der Herzoglichen Societät für die Gesammte Mineralogie zu Jena* II. 1804.
- Csíky Gábor: Magyar természetvizsgálók szerepe a jénai „Mineralogische Societät” működésében és ennek hatása a hazai földtudomány kialakulására. In Csíky Gábor: *A földtudományok honi történetéből*. Tájak-Korok-Múzeumok Egyesület–Magyar Tudománytörténeti Intézet, Budapest–Piliscsaba, 1997.
- Damm, Sigrid von (Herausgegeben): *Begegnung mit Caroline. Briefe von Caroline Schlegel-Schelling*. Reclam, Leipzig, 1984.
- Derka Clarisse: *Báró Podmaniczky Károlyné Charpentier Júlia*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1940.
- Doromby Karola: *Schedius Lajos mint német–magyar kultúrákövetítő*. Pfeifer, Budapest, 1933.

37 Makkai Ernő: *Sipos Pál és Kazinczy Ferenc*. Erdélyi Múzeum Egyesület, Kolozsvár, 1944, 12–13.

- Engelhardt, Wolf von: *Goethe im Gespräch der Erde. Landschaft, Gesteine, Mineralien und Erdgeschichte in seinem Leben und Werk*. Böhlau Nachfolger, Weimar, 2003.
- Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981.
- Folnesics Lajos: Kant, Fichte, Schelling, Pestalozzi. *Tudományos Gyűjtemény*, 1817/4.
- Gazda István: Domin József. In: Gazda István (összeáll.): *A magyarországi fizika klasszikus századai 1590–1890*. Magyar Tudománytörténeti Intézet, Piliscsaba, 2000.
- Gurka Dezső: Schelling filozófiájának magyarországi vonatkozásai a 18. század végén és a 19. század első évtizedeiben. In: Mester Béla–Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Áron, Budapest, 2004.
- Gurka Dezső: Connections between Jakob Winterl's Scientific Works and Schelling's Philosophy of Nature, *Periodica Polytechnica Ser. Social and Management Sciences* (14), 2006/1.
- Gurka Dezső: *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Gondolat, Budapest, 2006.
- Gurka Dezső: Egy magyar bányatanácsos vándorévei. Bárá Podmaniczky Károly jénai és freibergi tanulmányútjának kora romantikus konnotációi. *Magyar Tudomány* (69), 2008/3.
- Hanák Tibor: *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriss*. Trofenik, München, 1990.
- Harding, Marius Christian: *Correspondance de H. C. Ørsted avec divers savants II.*, Aschehough, Copenhagen, 1920, II.
- Jánosi Béla: *Schedius Lajos esztétikája*. Franklin, Budapest, 1916.
- Kakucska Mária: A Jénai Minerológiai Társaság és Orczy I. György. In: Jankovics György (főszerk.): *„Nem süllyed el az emberiség...”*. *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*. MTA Irodalomtudományi Intézet, Budapest, 2007.
- Kasztner, Benigna Carolin: Anmerkungen zum „mineralogischen“ Austausch. Momente des Kontakts zwischen Weimar-Jena und Wien um 1800. In: *Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800*. Friedrich Schiller Universität, Jena, 2009.
- Kasztner, Benigna Carolin: Mineraliengeschenke in Weimar-Jena um 1800. Ein mikrohistorischen Beitrag zur Wechselspiel von Kolonialismus und Wissenschaft, *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* (9), 2009/2.
- Körösy László: *Rumy élete*. Aigner, Budapest, 1880.
- Makkai Ernő: *Sipos Pál és Kazinczy Ferenc*. Erdélyi Múzeum Egyesület, Kolozsvár, 1944.

- Mészáros András: Petőcz Mihály leibniziánus filozófiája. In: Fehér M. István–Veres Ildikó: *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Felső-magyarország, Miskolc, 1999.
- Mészáros András: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. századig*. Kalligram, Pozsony, 2000.
- Mocsi Mihály: *Elmélkedések a psysiológia és psychologia körében, különös tekintettel a polgári és erkölcsi nevelésre*. Buda, 1839.
- Mokos Gyula: *Magyarországi tanulók a jénai egyetemen*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1890.
- Nagy Endre: *A magyar esztétika történetéből. Felvilágosodás és reformkor*. Kosuth, Budapest, 1983.
- Papp Gábor: Podmaniczky Károly. In: Bodó Sándor–Viga Gyula (főszerk.): *Magyar múzeumi arcképcsarnok*. Budapest, Pulszky Társaság–Tarsoly Kiadó, 2002.
- Rasche, Ulrich: Von Fichte bis Metternich. Die Universität Jena und ihre ungarländischen Studenten um 1800. In: Fata, Márta–Kurucz, Gyula–Schindling, Anton (Hg.): *Peregrinatio Hungarica. Studenten aus Ungarn an den deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. Steiner, Stuttgart, 2006.
- Sas Andor: Magyar ember a jénai romantikusok társaságában. *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 1911.
- Sas Andor: Schelling-követő magyar természetfilozófusok a romantikus Jénában. *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 1914.
- Schedius Podmaniczkyvel való barátságáról lásd Podmaniczky Frigyes: *Naplótöredékek I. (1824–44)*. Grill, Budapest, 1887.
- Snelders, Henricus Adrianus Marie: The Influence of the Dualistic System of Jakob Joseph Winterl (1732–1809) on the German Romantic Era, *Isis*, 1970.
- Szinnyi József: *Magyar írók élete és munkái*. Hornyánszky, Budapest, 1893.
- Tardy Lajos: Egy XVIII. század végi újságíró és könyvtáros élete és működése, *Magyar Könyvszemle*, 1966.
- Tomcsányi Adam: *Dissertatio de theoria phaenomenorum electritalis Galvaniae*. Buda, 1809
- Viczián István: Teleki Domokos elnöksége a jénai Ásványtani Társulatban – a korabeli levelezés tükrében, *Múzeumi Füzetek. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Természettudományi és Matematikai Szakosztályának Közleményei. Új sorozat* (7), 1998.
- Zemplén Jolán: *A magyarországi fizika története a XVIII. században*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964.

INFLUENȚA SOCIETĂȚII MINERALOGICE DIN IENA ASUPRA RECEPȚIEI MAGHIARE A FILOSOFIEI LUI SCHELLING

Cuvinte cheie: filosofia naturii lui Schelling, Societatea Mineralogică din Iena, schellingieni maghiari

REZUMAT

Evaluarea recepției maghiare din partea istoriei filosofiei a filosofiei lui Schelling a fost determinată pentru multă vreme de faptul, că, între perioada disputei asupra filosofiei lui Kant, respectiv a disputei asupra filosofiei lui Hegel, o parte a filosofiei schellingiene, respectiv filosofia naturii timpurie a fost receptată într-un mod atipic, mai puțin organic, - care însă s-a bucurat de mulți adepți maghiari, chiar în contemporaneitate. Baronul Károly Podmaniczky a fost discipolul privat al lui Schelling, iar György Károly Rummy, respectiv Sámuel Bodó au putut beneficia de impresii directe despre procesul de formare a filosofiei naturii schellingiene în calitate de conferențieri ai Societății Mineralogice din Iena. Operele lui Jakab József Winterl au influențat formarea concepției filosofice a lui Schelling. Recepția maghiară a filosofiei lui Schelling a fost una aproape contemporană și a exercitat o influență considerabilă – în etapele târzii – pe lângă domeniul esteticii și asupra fizicii și științelor medicale.

THE IMPACT OF THE MINERALOGISCHE SOCIETÄT ZU JENA ON THE HUNGARIAN RECEPTION OF SCHELLING'S PHILOSOPHY

Keywords: Schelling's philosophy of nature, Mineralogische Societät zu Jena, the Hungarian followers of Schelling's philosophy

ABSTRACT

The historical evaluation of the reception of Schelling's philosophy in Hungary was long time determined by the circumstance that it took place between the debates about Kant and Hegel, and it was not too organically integrated in the Hungarian philosophical traditions. A part of Schelling's philosophy, namely his early philosophy of nature, had a lot of Hungarian followers. They received direct impressions about the Schellingian philosophy in Jena in various ways: Baron Karl Podmaniczky as a private student of the philosopher, Karl Georg Rummy and Samuel Dianovszky as students at the university, Sámuel Bodó and Michael Theil as lecturers at the meetings of the Mineralogische Societät. The works of Joseph Jacob Winterl inspired the development of Schelling's philosophical conceptions immediately. The Hungarian reception hadn't any delay and made in its later periods an intensive influence on aesthetics and on sciences, moreover not merely on the mineralogy, but on physics and medicine, too.

Dr. GURKA DEZSŐ (1961) a József Attila Tudományegyetem magyar–történelem, majd a Szegedi Egyetem filozófia szakán diplomázott. A *schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok korrespondenciái* című PhD-disszertációját, amelynek kibővített változatát a Gondolat Kiadó tette közzé, 2005-ben védte meg a Budapesti Műszaki Egyetemen. Tudományfilozófiai és tudománytörténeti témájú publikációi a romantikus tudományok történetével, annak magyar vonatkozásaival, a göttingeni egyetem hatásával és Kant filozófiájával kapcsolatban jelentek meg. Jelenleg főiskolai tanárként dolgozik a Szent István Egyetem Pedagógiai Karán.

Publikációi: Schelling filozófiájának magyarországi vonatkozásai a 18. század végén és a 19. század első évtizedeiben. In: Mester Béla–Perecz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Áron, Budapest, 2004, 198–223.; *A schellingi természetfilozófia és a korabeli tudományok kölcsönhatásai*. Gondolat, Budapest, 2006.; Connections between Jakob Winterl's Scientific Works and Schelling's Philosophy of Nature. *Periodica Polytechnica Ser. Social and Management Sciences* (14), 2006/1, 39–45.; Missing Link: The Influence of László Kalmár's Empirical view on Lakatos's Philosophy of Mathematics. *Perspectives on Science* (14), 2006/3, 263–281.; Egy magyar bányatanácsos vándorévei. Báró Podmaniczky Károly jénai és freibergi tanulmányútjának kora romantikus konnotációi. *Magyar Tudomány* (69), 2008/3., 34–42.; Az ásványtani tájékozódás szerepe a jénai konstellációban. In: Gurka Dezső (szerk.): *A romantika terei. Az irodalom, a művészetek és a tudományok intézményei a romantika korában*. Gondolat, Budapest, 2009, 107–118.

Endre Kiss

A KING WITH A HAT, A FREEMASON WITHOUT APRON...

ABOUT JOSEPH THE SECOND

Keywords: Joseph the Second, Enlightenment, rationality, emancipation, Central Europe, dichotomy of history and politics, freemasonry, French Revolution, enlightened absolutism

In every Enlightenment, the specific *relation between rationality and emancipation* constitutes the true nature of the events. Also in this sense, the Central Europe integrated in the former Hapsburg Empire constitutes a *real field of the Enlightenment*, in which the phenomena of the great Enlightenment was to be discovered as a wide pallet of enlightened school philosophies.

If we try to think of rationality and emancipation in their original action, it is then clear, that these moments involve a whole range of social changes. It is straight the *homogeneity* of the objectives and the *diversity* of the different socio-structural starting situations that can raise the phenomenon that the diverse Enlightenments were so strongly different from each other. *The phenomenon of the difference in the Enlightenments is therefore only a phenomenon consecutive to the diversity of the social starting conditions.* The intellectual and the ideological side seems to be different, even more, this phenomenon itself occurs in some regions where there was no Enlightenment at all. *As mentioned, the phenomenon of the difference in the ideological dimension itself is not at all of ideological nature.* It is the consequence of the different encounters between a *homogeneous* intellectual material and an extremely *heterogeneous* political and structural environment. To speak generally about concrete differences somewhat in the social structures of France, Germany, Austria and Hungary, it would be in light of the fact probably superfluous, that in the 18th century, England, France and the German state conglomeration form political units that, in the true sense of the word, were versus each other clearly *not concomitant* (nicht gleichzeitig). For a citizen of the Holy Roman Empire to drive to England and there even spend some time, it was certainly an experience, that we might later only describe as *a travel through time* (in the worse case, however also as a *culture shock*). The European Enlightenment was part of that process, which Karl Mannheim described so exactly and

which contained within itself originally no regional differences: "It has already been pointed out that the characteristic of the modern development is to be found in the continuous rationalization of the world... We can neither assert for former states ... nor for apart from the Western world the lack of rational elements, but the characteristic consists in the fact that the rationalization was there always only *partial*, as it always led all too quickly into irrationalism. The bourgeois-capitalist consciousness is thus characterized by the fact that it knows in principle no limit in this rationalization".¹

For two hundred years, it belongs to the seriousness of a philosophical approach to undertake the philosophical definition of the Enlightenment with Kant's one, which sounds as follows: "Enlightenment is man's way out of his self-committed immaturity (Unmündigkeit)." However, as it is also not rarely of great importance in the case of other definitions, Kant's definition of the Enlightenment does not make really easy to define this phenomenon. It appears at first problematic that the state, to be attained in the maturity (Mündigkeit), despite its assumable positive values, cannot be identical with a process of Enlightenment. With that goes also together, for example, that the state of "immaturity" does not completely coincide with the one of the "non-enlightened" existence. Finally, we do not have our problems also with the element of "self-commitment (selbstverschuldet) being" in the state of immaturity (Unmündigkeit), as this attribution already contains in itself a clear value assessment, which differs significantly from other definition attempts of the Enlightenment when appraising an hypothetically assumed original state of the humanity. The essential in Kant's famous definition is, however, the insistent indication that the Enlightenment is such or such the work of the man. *And this difficulty marks also a difference to the Enlightenment of the reform-willing rulers in the Europe of that time.*

In its fundamental attitude, that is finally *social-ontologically* founded, the Enlightenment, or the Enlightened arrives in a *peculiar* philosophical situation. It did not indeed intend originally to solve any genuine philosophical problems, it intended originally to change the opinions, judgments of people, but it cannot close itself in front of the solution of certain philosophical problems it is involved in.

If a continuous rationalization can really manifest itself in deeply experienced human tragedies, it is then the historical figure of Emperor Joseph II. He was understood, like almost no other, as the essential substance and the inevitable necessity of this "continuous rationalization". He has understood it not only

1 Karl Mannheim, *Der Konservatismus*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1984, 198.

cognitively, but he saw in her, even *the message of the history* itself. Remained so in him the constantly reproducing new *dichotomy of history and politics* of this concrete content.

The history appeared in its lively form as the necessity and the power of the encompassing rationalization. *He saw his duty as being to impose this new power in the fate of his empire, also politically.* Thus, his duty defined in concrete terms: *how can he implement this truth in the history through his politics?*

While Joseph II was able to understand the history, his politics is from the beginning at the intersection and crystallization point of the sharpest debates. It is important to note, that at the beginning of his historical mission, the enlightened absolutist can act *from the privileged position of the double advantage*: His mission of the *legitimacy of a sovereign* is even more enhanced by the *legitimacy of the enlightened "right" consciousness*. The conflicts of both legitimacy types emerge only later.² Initially, the sovereign position of power enhances then the legitimacy of the enlightened right consciousness.

The coincidence of intellectual and political positions involves simultaneously, that philosophy, science, ideology, justice, political theory and political practice come also in a position, where they cover each other almost completely.

In the deployment of the enlightened-absolutist program, the great components do not separate easily from each other – *they diametrically oppose to each other!*

The specificity of the historical role of Joseph II consisted in the fact that he stood, in an extremely large number of historical and political contexts, *as intersection and crystallization point of legitimate impulses of the history and the politics working against each other* and, simultaneously, in every possible extent.

He signifies therefore *a virtual place* as enlightened and simultaneously as conscious emperor of a multinational state facing the modernization. As a virtual intersection and crystallization point, he stood also there between the great powers and the smaller political groups, which sought essentially to win, straight at his time, their political independence. Joseph II was searching to arrange himself with the Russians in the former Eastern Europe against the Turks and, at the same time, suffered the consequences of insurrections in Belgium and Hungary! He implemented an intersection and crys-

2 This "right" consciousness could be paraphrased so: everything that is my interest, applies as right, because I represent the universality. In a qualified way, I represent the interests of the humanity, even if the humanity itself has not recognized that.

tallization point (and his empire) geopolitically between West and East, imperially between great powers and ambitious smaller units, between absolutism and enlightenment, between enlightened absolutism and the ambitious (early) democratic nationalism, between rationality and imperial evidence ideologies, and not at last between liberalism and imperialism/absolutism or between old and new visions of the freedom and of the freedoms. The respective other side relied also namely upon freedoms, even if not on the enlightened or modern etatist. *The series can also continue.* He was also in the middle between the more developed and less developed European territories, between religion and Enlightenment. Some concretizations of this middle position bring quite strange poles in an *unexpected symmetrical position*, so for example, the French Revolution and the Belgian (or even the Hungarian) rebellions mean a simultaneous challenge and even form unintentionally symmetrically around his person. In this capacity, it anticipates the later historical figure of Franz Joseph I, whose essentially more ordinary figure is always assuming strong world-historical dimensions (which effect can even only strengthen the distressing blows of the personal fate).

It is inevitable that these dilemmas come through in his form always very personalized, his person is absolutely a *symbol of these facts*. It is quite instructive to see how many of his descriptions take this fact appropriately into account. While we call him in Hungary the “king with a hat” (because he did not let him crown according to the Hungarian tradition), his name becomes in certain years in Vienna “(Free) Mason without apron”. Ranke describes it quite appropriately with his comment, the new “world attitudes” meet most directly Joseph II in his person.³

The other side of this medal is that he is finally the one who stands *alone* behind every major action – because for others, this system of polarities appears hardly right to understand. His returning question “How can someone do *everything*?” expresses this situation adequately. It is however on the other hand again very characteristic, that he thereby always discerned *his own apology* from this event. Again from a new perspective, Joseph’s position as intersection and crystallization point demonstrates the fact that it had got around in Vienna, “the death of the Emperor was the only solution to the prevailing difficulties”.⁴

3 Leopold von Ranke, *Die deutschen Mächte und der Fürstenbund*. Deutsche Geschichte von 1780 bis 1790, Second volume, Leipzig, 1872 (Duncker and Humblot), 53.

4 Ranke cited former Viennese ambassadors, who were themselves upset by the “failure of consideration, with which we longed for the end of his reign”. *Ibid.*, 169.

Joseph II can be absolutely clearly classified *in this tension between history and politics*. While he quite understands the suggestion of the history and follows it with an exemplary sense of responsibility, *he consequently reveals as politician as unsuccessful*. It is for example quite certain that the historical consciousness, or the direct experience of the own historical mission has strongly determined his political action from the beginning. When in Belgium, he stipulated to his representative a “*merciless seriousness*” in case of a resistance, he is certainly led more by *historical* than by *political* impetus. He absolutely believed in the sovereignty of his imperial power, considering this sovereignty, it is then necessary, that the *historical* motive comes at the first place and the *political* motive at the second place.

Precisely because of his understanding to be named excellent, he will enter the historical process, and indeed with the *exigence of an independent operating* in this field.⁵

A part of the more unsuccessful political practice on the part of Joseph II certainly stems from his deep and unreflective *insertion* in the aura of his historical mission, but also in his very *deep understanding* of the new, sometimes even of the very latest historical moments. Sometimes, he cannot rightly estimate, facing straight the horizon of the history, the real political risk. The protagonist is imposing his own interpretation of the concrete events and takes, in the true sense of the word, “*another*” *reality*, true as the reality is really. These “own” interpretations should not in itself necessarily be fundamentally wrong, they can however be dangerous in the political action. The *politics can in this case only be subordinated to the history*, sometimes it appears as a mere instrument, sometimes it is however also aestheticized, if not also sacralized, so it can also even change in the present toward the heights of the history. The permanently experienced *dynastic* position gets, on his part, also

5 This phenomenon acts however also quite ironically, which Peter Kropotkin points out with a high intellectual perspicacity in his history of the French Revolution. He namely emphasizes, that even for Louis XVI and his immediate environment, the history of the English Revolution was considered as fundamental phenomenon of the history: “It is quite likely, that Louis XVI, particularly however his wife played with the thinking, to repeat the history of Charles 1st... The history of the English king has literally enchanted her. We even pretend that the first book, that Louis XVI got after the 6th of October from his library of Versailles to Paris, has been the history of Charles 1st. This history has attracted her like a charm. They read it like a prisoner in the jail reads criminal stories “(s. Kropotkin, Péter, *A francia forradalom 1789–1793 I–II*. Budapest, 1921.). Kropotkin’s now following remark is also not without historical explosive effect: “Does the czar read today the history of Louis XVI and Charles 1st also not so?” A.a.O. 185–186.

constantly an often unconsciously lasting *historical determination* (Seinsgebundenheit), which can trouble the clear political decisions.

Joseph II also proceeds in his fully perceived historical mission with an indeed conscious politics, he can however not always well calculate the risks. His great weakness was the *disregard of the others*, that went occasionally up to a clear ignorance. So he gave a pasha the advice, to welcome at the Turkish border the riding czarina Catherine the same way as an European sovereign would have done it in the similar situation.

The ignorance and his consequently non-consideration of the others led him to commit errors, which belong to the schoolbooks of the concrete political practice. He introduces in Belgium fundamental reforms, while he is just to exchange this country for Bavaria (whilst he still makes it sincerely clear that *he would be himself rather for Bavaria!*). It seems to us that this incompatibility of the reform will and the ignorance applies still more clearly to Hungary. In Belgium, he does not even notice that his plans remind straight the country of a situation, of which it will and can remember back, because of the decrease of its freedom, *only with the highest aversion*. He wants to win reforming a society, which deputies, he lets only speak longer in a private situation (!), then to silence them immediately again with his majestic determination. And all that still signifies the introduction of most extensive secularizing reforms in a country that *has grown in its historical identity together with the Catholicism* and where the relationship with the papal power is also still truly exhibited! Such mistakes cannot be attributed so much to strategic errors as an *inability of the differentiation gift* or to a simple lack of information.

The imposing range of political mistakes on the part of Joseph II cannot make us forget that they have been caused rarely by the inspiration of the fact, that *the emperor has been imbued with the historical tasks*. Even the specific “ruse of the reason” (Hegel’s „List der Vernunft”) is not missing in some cases. His early etatist “nationalization” of the priest seminaries with newly worked out structures and instruction materials was certainly in his time an error – we can however not at all say, that this concept would not have been generally widespread later.

Another type of his errors came simply from the decision to intend to realize the same reform simultaneously on several fields. It also happened many times, that one and same reform was oriented, in a concrete situation, at the same time against several different social and political classes, *that have united against him alone through the challenge of this concrete reform*. It means that finally he was himself the one who brought through his reforms onto the scene against himself a political alliance. Werner Sauer summarizes this adequately in the case of the freemasonry: “The Masonic patent that eliminated

the most important organized freedom of the formation of opinion, robbed the Josephinist Enlightenment its most important institutional basis and signaled a turn tendency in Joseph II government politics. In the wake of the politics of reform, the non-privileged classes had developed a political consciousness that began to push out the enlightened absolutism: on the other hand, the privileged classes, the feudal aristocracy and the church saw their positions seriously endangered by the politics of reform and its consequences...".⁶

Another determining property of the statesman Joseph II is that, at the end of an extensive political or military action, he suddenly shows himself ready to withdraw his entire approach with a single stroke of the pen. *His willingness to unconditional back out* is sometimes bordering the *lack of principles* – under a different aspect even also the *ingratitude* that was often attributed in the rule to the House of Habsburg. Structurally, we can however understand this attribute. Joseph II draws back always the whole approach, as it becomes apparent, *that from a historical offensive that was interpreted straight as a universal challenge of the history, suddenly a durable historical decline, if not even the destruction of the Reich threatens to grow out*. Thereby, the permanent change of offensive and defensive emerges, which is so characteristic for his activism. If he has to withdraw, he often sees in the exciting historical forces against him also an apology for the fiasco.

Joseph II was a man in the center, at the intersection, at the crystallization point of principles fighting with each other, *a medium between history and politics*. He became under these principles themselves an *abstract principle* (what has also been often the case with the later Hapsburg sovereigns). What was missing to him was indeed the *generous creativity* that can sometimes be an art of politics, an art which can sometimes achieve the impossible. He finally remained to the mercy of the greatest historical forces, or of their hazards, *a victim of the circumstances turning for the worse*.

Through the explosion of the French Revolution, the space of movement on which his whole life work realized, disappeared. If we however consider the case, that the great revolution wouldn't break out, most likely great European wars certainly wouldn't have out, in which Joseph II would have again stand as intersection point and virtual center of the forces opposing to each other. The extinguished intersection and crystallization forsake further still long term

6 Werner Sauer, *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration*. Contributions to the history of the early kantianism in the Danube monarchy. Würzburg–Amsterdam, 1982 (Königshausen and Neumann, and Rodopi), 110–111.

effects. Already, his successor, Leopold made his turn from the “far-reaching” politics of his brother to a politics of conservation of the *status quo*.

When thematizing the conflict between history and politics, we should avoid the simplification, that only practical or pragmatic errors should be meant, that would have been committed only because of a complex historical situation. In the case of the dissemination and expansion processes of Enlightenment, it is truly about events that result always again from the *non-simultaneity of the simultaneous or from the simultaneity of the non-simultaneous approaches* theoretically as also practically. Only one part of this fact constitutes the problem that we usually describe as conflict of etatist (social) progressivity and of the deployment (regarded as necessary) of the national identity.

The non-French, i.e. the secondary Enlightenments do not allow us to explain it in the frame of a single, already existing historical-theoretical explanation, somewhat in the context of the center-periphery-conception or in that of the historical backwardness and its catching up. The key to interpretation of these “foreign” Enlightenments lies in the nature of the Enlightenment itself. For the enlightenment occurring elsewhere aims also a *complete revolution*, as it has been the case with the original. The difference is however not in the complexity or in the radicalism of the changes, rather *in the modification of the function of every concrete element*.

The *mainstream* somewhat of the Hungarian (and on this line of the “secondary”) Enlightenment was born however in an historical-political space where the original approach, *to change the opinions of the people*, should immediately led to the radical revolutionary activity. The lack of relevant preparations or the non pre-defined political field does not mean at all, that the *expectations of an expected optimum state* of society would not have existed. *The fruits of the illumination appeared in a state of greater repression and lack of freedom, or of the historical backwardness still more desired.*

What is the case here, is the intensive, if not dramatic *lack of historical simultaneity* (Gleichzeitigkeit). This state caused a huge change, was however regarded from the beginning also as already a social nature disaster. The discrepancy between the acceptance of the achievements of the Enlightenment and the essentially unprepared state of those components, that would have been necessary to a victorious revolution, led here to an inevitable disaster. These structures revealed that sociologically real existing social groups could hardly fully rise in the Enlightenment context.

Unlike the French as well the German as also the Hungarian Enlightenment could flourish in regions, where the Protestantism won a significant, if of course not exclusive victory. This specificity is just under the philosophical

aspects of the sociology of knowledge of relevance and contributes to the face of the East European Enlightenment relevantly. Because of the significant backwardness of the concrete scientific approaches, particularly the natural sciences so determining in the ideological contexts, the deployment of the rational and empirical moments runs relatively well balanced, their conceptual conflicts (Begriffskonflikte) among one another do not at all overstep a certain degree.

The resemblance between these Enlightenment cultures also consists in the fact that Kant's criticism, for the same reasons, is not reflected in their true methodological and scientific-theoretical content in a similar way and the enlightened impulse coming from Kant is finally mostly carried by the medium of two school philosophies in the society. *It is not the work of thinking of new intellectual strata that marks then this Enlightenment, but the inner revolutions of the school philosophies completely dependent on the state, which support the enlightened ruler and forbid the one restoring.*⁷

The secondary Enlightenment, *initially* in its universalism from the beginning very *eclectic*, lets explain in general of the historical and political peculiar characteristics, which come collectively from the less differentiated political and social structures. *Secondly*, the secondary Enlightenment is, in its backwardness against the center, a very long process (*on the one hand* because of the early phenomenon of the nationalism and *on the other hand* because of the absence of its own revolution, and would it be in the form of a revolution export through the army of the revolutionary France, or later through Napoleon, not least because of the resistance of the enlightened reform absolutism, as Joseph II represented it). *Thirdly*, the wide surface of contact of the secondary Enlightenment *coincides with the forms of the earlier liberalism* of the twenties and still more of the thirties of the nineteenth century.

A specific and historically time-bound mixture of rationality and emancipation constitutes the essence of the secondary Enlightenment. If we try to think in action of rationality and emancipation, so it must become clear that these moments involve a whole range of social upheavals. Straight the *homogeneity* of the objectives and the *diversity* of the different social-structural starting situations let appear the phenomenon that the individual Enlightenments were those, which differed so strongly from each other. *The phenomenon of the difference in the Enlightenments is however only a consequence pheno-*

⁷ Werner Sauer shows quite exemplarily this segment of the secondary Enlightenment in the history of the elimination of the school philosophies in Hungary elaborated on Kant. (*Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration*. 271–283.

menon of the diversity of the social starting conditions. The intellectual and ideological side seems to be very different, still more, even this phenomenon arises, and that in some regions there was no Enlightenment at all. As mentioned, the phenomenon of the difference in the ideological approaches is not at all of ideological nature itself.

The Enlightenment is, in the positive sense, a practice and, indeed, a very concrete and complex one. The Enlightenment is no independent philosophy, neither a philosophical conception nor a philosophical system, even if its contents, because of historical reasons formulated in the widest sense, mostly inform on a certain philosophical orientation. The Enlightenment is however also no independent, autochthonous ideology, even if it also adopts, because of historical and mainly social reasons, ideological forms. One of the most essential hypotheses of every Enlightenment, in the stricter sense, is the assumption that man is a being, that is led by his *insights, opinions, beliefs*. We can only speak about Enlightenment, in the real sense, if this assumption exists. Another starting point with other anthropological hypotheses would not at all allow the Enlightenment. It's not a coincidence that the classic Enlightened, Voltaire, in one of his major enlightened works, formulated the following definition of it: "... l'opinion est la reine des hommes". *Only on this basis, the Enlightenment becomes upsetting.*⁸

This is exactly the point, where the enlightened absolutism must fail. It was also the case with Joseph II. In its whole reservoir of actions, this moment is entirely missing. While in principle every institution can and must be changed, it must happen without the parties. Their insights, opinions, beliefs are completely irrelevant, they are short extinguished.

If we defined earlier the Enlightenment as *re- or transvaluation*, Joseph II is so no enlightened, he is an executor of a previously conducted revaluation process. From that, two quite relevant consequences arise.

On the one hand, the moment of the emancipation is by Joseph II suspended. As already evoked at some places, the emancipation belongs however necessarily to the rationalization, as its other unavailable side. *On the other hand*, through the elimination the proper insights, opinions, beliefs of the concerned persons, the same lack of structure emerges, that we thought to diagnose in the secondary Enlightenment. *While a whole range of fundamental hypotheses of a complete enlightened practice is missing, the reform absolutism is*

8 E. Kiss, Is there a project of the Enlightenment and, if so, how? (Enlightenment facing the horizon of the Modern Age). In : *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*. Edited by Sven-Eric Liedman, Amsterdam–Atlanta, GA, 1997, 89–104.

also missing one of the basic hypotheses of the optimum, namely the transformation of the insights, opinions, beliefs of the citizen. If we think through this logic consistently, we can then even still think, that the term "Enlightenment" does not apply, for this reason, to the enlightened absolutism. For it was Joseph II himself, who, as it was once mentioned, eliminated "the most important organized freedom of formation of opinion through the Masonic patent".

The Enlightenment is, therefore, a specific practice, that is performed voluntarily by conscious protagonists, who want to modify the opinions, visions, judgments of the others. But this is almost its exact contrary, what Kant had represented in its definition. It does not concern here, that man would step out of his immaturity (Unmündigkeit) with his own power, it means that man is included in a wide social and intellectual process. At this level, we cannot of course really speak of a "self-indebted" existence.

The Enlightenment is insight in the necessity that a change of the whole social practice cannot only be caused through the changes of the "opinions", attitudes, value judgments, etc., but must also be thus caused. We must generally change the consciousness and implement the "right" consciousness instead of the "wrong" one. In this comparison, the enlightened absolutist appears as someone who *escapes forward*. His practice is not oriented toward the modification of the consciousness, which will then modify the reality according to his rules. His practice is oriented – and indeed for his supposed perfect abundance of power – toward the power motivated *changed reality*, that the citizen are led on the rails of the right consciousness facing the perfection and justice of the institutions. *He destroys the wrong consciousness not with the specifically enlightened practice, but he tries to cut the ground from under its feet.*

Joseph II manages, as it is also proper to do it for an absolute ruler, *combining in himself both forms of consciousness*. He experiences in consciousness of the right consciousness, which is perfectly justified, to eliminate the wrong consciousness. Thus he makes also the wrong consciousness his possession. *A dialectic of the right (and wrong) consciousness makes its mutation*: While the right consciousness takes up the political power in its instruments, it transforms into a palpable wrong consciousness. This will however not change the fact that already in 1792 the new insight arises in Vienna: "The censorship is stricter than ever, and Joseph's great spirit is totally fading away from us".⁹

9 Sauer, *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration*. 118.

We saw: also the right consciousness can make its dialectical leap, and the political power is also capable of that. What is however *clear* in Joseph II work, appears in his will to *civilize the still living barbarism of his era*.

BIBLIOGRAPHY

- Kiss, Endre, Is there a project of the Enlightenment and, if so, how? (Enlightenment facing the horizon of the Modern Age). In: *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*, Edited by Sven-Eric Liedman, Amsterdam–Atlanta, GA, 1997, 89–104.
- Kiss, Endre, Zur Verallgemeinerung des Aufklärungsbegriffs. In: *Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. Philosophie in Österreich 1920–1951. A Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklärung könyvsorozat V. kötete*. (Michael Benedikt, Reinhold Knoll és Cornelius Zehetnerrel közösen kiadta Kiss Endre). Wien, 2005 (Facultas), 207–214.
- Kropotkin, Péter, *A francia forradalom 1789–1793, I–II*. Budapest, 1921.
- Mannheim, Károly, *A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról*. Fordította és bevezette Kiss Endre. Cserépfalvi (Budapest), 1994.
- Ranke, Leopold von, *Die deutschen Mächte und der Fürstenbund*. Deutsche Geschichte von 1780 bis 1790. Second volume. Leipzig, 1872 (Duncker and Humblot), 53.
- Reinalter, Helmut, *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*. Böhlau Verlag, Wien, 2008
- Sauer, Werner, *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration*. Würzburg–Amsterdam, 1982 (Königshausen and Neumann, bzw. Rodopi), 110–111.
- Fritz, Valjavec, *Der Josephinismus*. Wien, 1945 (Schick).
- Winter Eduard, *Der Josephinismus und seine Geschichte*, Brünn, 1943.

KIRÁLY KALAP NÉLKÜL – SZABADKŐMŰVES KÖTÉNY NÉLKÜL... II. JÓZSEFRŐL

Kulcsszavak: II. József, felvilágosodás, racionalitás, emancipáció, Közép-Európa, a történelem és a politika dichotómiája, szabadkőműves-ség, francia forradalom, felvilágosult abszolutizmus

ÖSSZEFOGLALÁS

Ha a racionalizálás és racionalizálódás átfogó folyamata mélyen átélt emberi tragédiák formájában egyáltalán testet ölthet, úgy ez II. József történelmi sorsában valószínűleg meg történt. József mélyen megértette az újkori racionalitás sorsszerűségét, és úgy értelmezte azt, mint a történelemnek az ő korához címzett legmélyebb üzenetét. Az ő szerepe azonban az újkori racionalitásnak a történelem és a politika rendszereiben újratermelő kettősségében való feldolgozása volt. *Egyenesen médiuma lett történelem és politika kettősségének.* Ő maga mintegy absztrakt elvvé változott ebben a kettősségben, hiányzott belőle a történelemben ritkán megadatott nagyvonalú kreativitás, amivel időlegesen össze lehet egyeztetni azt, ami a valóságban összeegyeztethetetlen. A „valóság” mindig véletlenül át nyújtotta be a maga számláját, amelyek ellen legfeljebb úgy védekezhettek volna, ha élni tud a felvilágosodás optimális aktivitásával, a megváltozó nézetek, vélemények bekapcsolásával a történelmi folyamatba. Ezen a területen ő maga sem volt aufklerista. Tevékenysége mindenre irányult, csak a vélemények megváltoztatására nem. Nem a helyes tudat felépítésével harcolt a hamis tudat ellen, de megpróbálta megszüntetni a hamis tudatot tápláló és újratermelő társadalmi intézményeket.

REGE FĂRĂ PĂLĂRIE – MASON FĂRĂ ȘORT... DESPRE IOSIF AL II-LEA

Cuvinte cheie: Iosif al II-lea, iluminism, raționalitate, emancipație, Europa Centrală, dichotomia istoriei și a politicii, masonerie, revoluția franceză, absolutism iluminat

CONȚINUT

Dacă procesul atotcuprinzător al raționalizării și raționabilizării poate să îmbrace formele în tragedii umane trăite în adâncime, atunci acesta s-a întâmplat în mod real în destinul istoric al lui Iosif al II-lea. Josif a înțeles în adâncime caracterul de destin al raționalității epocii modernității, interpretându-l ca și mesajul cel mai adânc trimis epocii sale. Rolul său însă a fost prelucrarea raționalității modernității în dualitatea în care se reproduce în sistemele istoriei și politicii. *A devenit în mod direct un fel de mediu pentru dualitatea istoriei și a politicii.* El însuși a devenit un fel de principiu abstract în această dualitate, deoarece i-a lipsit acea creativitate dezinvoltă care apare rar în istorie, cu care s-ar putea îmbina ceea ce în realitate nu se poate îmbina. „Realitatea” a fost prezentă întotdeauna prin accidentalul, față de care s-ar fi putut apăra numai dacă poate să recurgă la activitatea optimală a iluminismului, prin conectarea

perspectivelor, a opiniilor în schimbare în procesul istoric. În acest domeniu, nici el nu s-a dovedit a fi *auklaerist*. Activitatea sa s-a orientat spre orice, numai spre schimbarea opiniilor nu. Nu a luptat împotriva falselor conștiințe prin construirea unei noi conștiințe, dar a încercat să pună capăt instituțiilor care alimentează și reproduc falsa conștiință.

ENDRE KISS, Doctor of the Hungarian Academy of Sciences, PhD dr. habil. Born in 1947, Debrecen, Hungary. Senior Professor at the Department of Theoretical Andragogy at the West-Hungarian University, Professor at the Jewish University, Budapest (OR-ZSE), Professor of Modern Philosophy of the Humanities Faculty of the Eötvös Loránd University, Budapest. Member of the Future Research Commission of the Hungarian Academy of Sciences. *Most important fields of research:* Philosophy of classical German idealism, Friedrich Nietzsche, history of ideas in Central Europe and Hungary, globalization, informational and knowledge-based society. *His philosophical work divides into three periods:* In the *first* period, Endre Kiss focused on the history of philosophy and ideas in the Austro-Hungarian Monarchy and related problems of the history of philosophy and ideas in Hungary. The *second* period of his work centered on Friedrich Nietzsche. Kiss Endre's book published in 1982 reviewed the Hungarian reception of Nietzsche's philosophy. His monograph on Nietzsche's philosophy appeared in 1993, a new version of it in 2005. The *third* period was devoted mainly to the complex problems of Eastern European and global development after 1989. The research group Kiss Endre founded in 1991 seeks to elaborate philosophical interpretations of the present. *Degrees:* University Doctor in 1975, PhD in 1977 and Doctor of Sciences (D. sc.) in 1997. He habilitated in 2000. *Fellowships, invitations:* He was the first Hungarian philosopher to be awarded the Humboldt Fellowship in 1985–86. He was invited professor at Paris VIII Vincennes à Saint-Denis, received two scholarships from the Österreichische Gesellschaft für Literatur (1988, 1994), etc. *Memberships in academic and non-academic bodies:* He is the Hungarian representative of the Internationale Hegel-Gesellschaft (1988–2000) and member of its executive board (1994–2000), as well as that of the Internationale Schopenhauer Gesellschaft and the Internationale Robert Musil Archiv (1990–1998). He is a founding member of the Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e.V. etc. In 1991, he founded and is still the president of the Hegel-Fukuyama Society. He is the academic director of the Organization for Strategic Research.

Publications: *A k.u.k. világrend halála Bécsben.* Budapest, 1978, 1–210.; *Hermann Broch elmélete a polihisztorikus regényről.* Budapest, 1980, 1–84.; *A világnézet kora. Friedrich Nietzsche abszolutumokat relativizáló hatása a századelőn.* Budapest, 1982, 1–282.; *Szecesszió egykor és most.* Budapest, 1984, 1–340.; *Der Tod der k.u.k. Weltordnung in Wien.* Wien–Graz–Köln, 1986, 1–270.; *Friedrich Nietzsche filozófiája. Kritikai pozitivizmus és az értékek ártértékelése.* Budapest, 1993, 1–510.; *Studien über österreichische Philosophie.* Cuxhaven–Dartford, 1995, 1–305.; *Against New Metaphysics. Studies on Positive Metaphysics and Everyday Consciousness.* Cuxhaven–Dartford, 1996, 1–212.; *Monetarismus und Liberalismus. Zu einer Theorie der globalen und geschichtsphilosophischen Aktualität.* Dresden, 1998, 1–17.; *Zur Rekonstruktion der praesentistischen Rationalität Mittel-Europas. Eine Problem-skizze.* Cuxhaven–Dartford, 1998, 1–189.; *A negatív univerzalizmus filozófiája és irodalma. Intellektuális monográfia Hermann Brochról.* Veszprém, 1999, 199.; *A legutolsó utolsó esély. Új valóság és új vízió.* (Varga Csabával). Budapest, 2001, 1–384.; *Philosophie und Literatur des negativen Universalismus. Intellektuelle Monographie über Hermann Broch.* Cuxhaven–Dartford, 2001, 351.; *Monetarista globalizáció és magyar rendszerváltás. Társadalomfilozófiai tanulmányok.* Budapest, 2002, 1–410.; *Globalizáció és/vagy posztmodern. Tanulmányok a jelen elméletéről.* Budapest–Székesfehérvár, 2003, 1–285.; *Erkenntnis als mächtiger Affekt. Nietzsche–Studien.* Cuxhaven–Dartford (Junghans), 2003, 1–160.; *Magyarország útja az EU-ba.* Budapest, 2004, 1–51. (A Friedrich Ebert Alapítvány *Érték és valóság* című periodikájának kötete); *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája. Életreform és kritizmus között.* Budapest, Gondolat, 2005, 1–436.; *Magyarország és a globalizáció.* Székesfehérvár (KJF), 2005, 1–163.; *A globális falutól a tudás társadalmáig.* (Hudra Árpáddal közösen), Budapest, 2006 (eVilág Kiskönyvtár sorozat), 1–140.; *A labirintusi fonál és a szorgalom dühe. Újabb tanulmányok a magyar filozófia köréből.* Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár VIII., Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2006, 1–399.; *A huszadik század befejezetlen mondatai. Déry Tibor és vidéke.* Budapest, Logosz Kiadó, 2008, 1–247.

KANT-KRITIKA A MAGYAR FILOZÓFIÁBAN 1795 ELŐTT ÉS UTÁN¹

Kulcsszavak: Horváth Keresztély János, magyar filozófiai kánon, magyar Kant-vita, Rozgonyi József, skót filozófiai hagyomány

Előadásom tárgya a magyar *Kant-vita* (1792–1822) első szakaszában megjelent két legfontosabb munka elemzése. A vitának ezt az első szakaszát (1792–1801) a latin nyelvi dominancia és az európai filozófiai diskurzusban való részvételre való törekvés jellemezte, filozófiai tartalmát tekintve pedig az episztemológiára összpontosított. (A vita fő nyelve később, a XIX. század elejétől fokozatosan a magyar lett, és ezzel párhuzamosan egyre inkább Kant etikájára kezdett irányulni az érvelése.) Jelen tárgyunkat, a vita első, latin nyelvű szakaszát is két részre osztja a kanti filozófia 1795-ben történt betiltása, amely ugyan az autonómiával rendelkező protestáns intézményrendszert elvben nem érintette, a gyakorlatban mégis komoly nyomás alá helyezte az érintett felekezetek döntéshozóit. E két részt jól jellemzi egy-egy kiemelkedő latin nyelvű munka, amelyet láthatóan nem csupán a magyar hallgatóságnak, hanem az egész európai tudományos közönségnek szántak. Az egykori célközönség lehetőség szerinti azonosítása fontos feladata a korszak kutatásának, hiszen éppen a *Kant-vita* időszakának közepére esik az a fordulópont a magyar filozófia történetében, amikor a legjobb művek vékony, ám összeurópai, latinul olvasó tudós célközönségét fölvaltja a szélesebb, a művelt közönség egészét átfogó, ám csupán magyar nyelvű, így önkéntelenül nemzeti szintűvé váló nyilvánosság. Témánk szempontjából az első fontos filozófiai

1 Kolozsvári előadásom és az itt közölt szöveg korábbi, *Argumentation against Kantianism in Hungarian Philosophy before and after 1795* címmel, a gráci egyetemen 2011. július 25–29-én szervezett 13th International Congress of the 18th century Studies keretében tartott angol nyelvű előadásom magyar nyelvű és a magyar közönség igényeinek megfelelően átdolgozott változata.

munka maga a Kant-vitát kiprovokáló írás, Rozgonyi József *Dubiája*.² A másik, viszonylag kevésbé ismert munka Horváth Keresztély János *Declaratiója*.³

Azonban, mielőtt részletesebben szólnánk ezekről az antikantiánus munkákról, tisztáznunk kell, hogy a magyar *Kant-vita* kezdete nem azonos a magyar Kant-recepció kezdetével, dacára annak, hogy maga Rozgonyi, a vita elindítója idősebb korában visszaemlékezve azonosítja a kettőt. Névtelenül megjelent, de már a kortársak körében is közismert szerzőjű pamfletjében így utal a *Dubiára* és saját korábbi szerepére: „Mi hozzánk későtskén jöve a’ Kánt Philosophiájának esmérete. Először egy kis oskola’ bátor Tanítója esmértette meg velünk mind Kántot, mind a’ hibáját”.⁴ Már a Kant-vitával foglalkozó első komolyabb filozófiatörténet, Almási Balogh Pál munkája megállapította, éppen a *Dubiát* ért kedvezőtlen hazai kritikai fogadtatásból visszakövetkeztetve, „hogy már ekkor is voltak Kantnak buzgó követői, kivált az Evangelikusok közt, mutatja a’ Rozgonyi’ munkájára megjelent kemény és durva recensio”.⁵ Közép- és Kelet-Európai Felvilágosodást Kutató Munkacsoportunk tagja, Rathmann János már régebben kutatja ennek a korai, főként felső-magyarországi, lutheránus kötődésű és német nyelvű kantianizmusnak a leginkább kéziratossá maradt dokumentumait, közöttük Johann Samuel Toperczer írásait.⁶ Néhány figyelemre méltó, önálló teljesítményként

2 Jos. Rozgonyi: *Dobia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani. Ad Viros Clarissimos Jacob et Reinhold*. Typis Mathiae Trattner, Pestini, 1792. (Az előszó keltezése: 1791.) Rövid részlete újabban magyarul is hozzáférhető Havas László fordításában és jegyzeteivel: Rozgonyi József: Kételemek a kanti transzcendentális idealizmus alapelveivel kapcsolatban. In: Tüskés Gábor (szerk.): *Magyarországi gondolkodók. 18. század. Bölcsészettudományok I. Kortárs Könyvkiadó, Budapest, 2010, 153–156.; jegyzetek: 853–857.*

3 Joannes Baptista Horváth: *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani Critik der reinen Vernunft*. Typis Regiae Universitatis Pestiensis, Budae, 1797. (A könyv címében idézett Kant-mű – *Critik der reinen Vernunft* –, majd a könyvtést minden német nyelvű idézete német *fraktúr* betűtípussal szedve.)

4 [Rozgonyi József]: *A’ Pap és a’ Doctor a’ sínlődő Kánt körül, vagy rövid vizsgálása főképen a’ Tiszt. Pucz Anal Ur Elmékedéseinek: A’ Kánt Philosophiájának fő Resultátumairól, ‘s óldalaslag illetése az erőltsti Catechismust Író’ Bétsi feleleteinek*. [s. n.], [Pest]. 1819. Modern kiadása: Várhegyi Miklós (vál., szerk.); Kőszegi Lajos (társszerk.): *Elmész. Szemelvények a régi magyar filozófiából*. Comitatus, Veszprém, 1994, 69–86. (Az idézet az utóbbi kiadás 70. oldaláról származik.)

5 Almási Balogh Pál: Tudományos mivelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a’ philosophia állapotja iránt; és tekintvén a’ philosophiát, miben ‘s mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél? In: *Philosophiai pályamunkák*. Magyar Tudós Társaság, Budán, 1835, I. köt., 70.

6 Legújabban e tárgyban lásd tőle: János Rathmann: *Zur Rezeption der Deutschen Aufklärung in Oberungarn*. In: Kiss Endre (szerk.); Egyed Emese és Rathmann János (közreműk.): *Korszakok, irányzatok, életművek. Tanulmányok a közép- és kelet-európai felvilágosodásról / Epochen, Richtungen, Lebenswerke. Studien über mittel- und osteuropäische Aufklärung*. Budapest, 2010, 103–117. (Lichtmann Tamás szerk.: *Magyar Zsidó Szemle Könyvek*, 2.)

értékelhető munkán kívül ez a korai Kant-recepció a felső-magyarországi lutheránus elit egyfajta intézményrendszeren belüli közmegegyezéseként, *in sensu scholastico* kantianizmusként jelent meg. Ennek mai témánk szempontjából csupán annyi jelentősége van, hogy az említett antikantiánus művek magyarországi szellemi környezetének fölvázolása során számolnunk kell ezzel a ma már nem nyilvánvaló, ám a kortársak számára világosan kitapintható háttérrel. Félrevezető lenne tehát azt gondolnunk, hogy Kant hazai megismerése mindjárt a königsbergi filozófus átfogó cáfolatával kezdődött. Rozgonyi és Horváth könyveinek közvetlen kontrasztját is ez a felső-magyarországi korai kantianizmus adja, hiszen Rozgonyi ekkor Losoncon igazgató, Horváth pedig aktív pályafutásának nagyobb részében a még Nagyszombaton működő egyetem tanára. Másik, fontos kontextusa írásaiknak a kanti filozófia 1795-ös betiltása, és az ezzel kapcsolatos, állásvesztésekkel is járó fegyelmi eljárások a katolikus felsőoktatásban. A tiltás jelezte éles cezúra következtében egészen más „szövegaktust” jelent egy Kant-kritika megjelentetése e dátum előtt, mint utána, még abban az esetben is, ha tartalmuk megegyezne.

HORVÁTH KERESZTÉLY JÁNOS DEKLARÁCIÓJA

E körülményeket szem előtt tartva először a később megjelent kötetről és szerzőjéről szólunk néhány szót. Horváth Keresztély Jánosnak (1732–1799, más adatok szerint 1800), az egyetemmel Budára, majd Pestre költöző, a kötet megjelenése idején már nyugalmazott filozófiaprofesszornak ez az utolsó, nem sokkal halála előtt megjelent munkája. A kötetet saját metafizikai összefoglalója függelékének tekinti, afféle reflexiónak az időközben megjelent újabb irodalomra. Ez a címlapi megjegyzés azonban csupán a szellemi pozíciót jelző szerzői gesztusként vehető komolyan, a művek összetartozását jelölő könyvészeti adatként nem. Horváth metafizikája ugyanis kereken három évtizeddel azelőtt, 1767-ben jelenik meg, még Nagyszombatban, és a két mű között a szerző kizárólag más természetű, fizikai tárgyú köteteket publikál. (Még nagyobb az időbeli távolság, ha tekintetbe vesszük, hogy a metafizikai összefoglaló kiadásának közvetlen oka Mária Terézia arról szóló rendelkezése, hogy az egyetemi professzorok jelentessék meg nyomtatásban is előadásait. Joggal tételezhető föl, hogy a mű, legalábbis részben, az ekkor már egy ideje oktató Horváth ennél is jóval korábbi kéziratain alapul.) Horváth e szerzői gesztussal a század első felének általa képviselt jezsuita felvilágosodását állítja szembe etalonként a „fény századának” minden filozófiai újításával, így ezek fénypontjával, Kanttal. Az adott intézményi kör-

nyezetben a művet nehezen lehet nem úgy tekinteni, mint amely a kantianus egyetemi kollégák elleni, röviddel azelőtt lefolytatott eljárások elméleti indoklására is szolgál.

Horváth szellemi pozíciója kettős. Az egyik oldalon, volt jezsuitaként az egyetem egykori jezsuita szellemének hátramaradt örököse, néhány professzortársával együtt, a rend feloszlatása, és az egyetem átalakítása, majd többszörös költözése után is. Különösen természetfilozófiájában képviseli jellegzetes módon az úgynevezett „jezsuita felvilágosodás” szellemét, elismervén a modern természettudományok minden eredményét, köztük Newton fizikáját, ám elkerülve mindezek metafizikai következményeinek levonását. Másrészt a göttingeni akadémia levelező tagjaként – ezt valószínűleg fizikai tárgyú, részben németre is lefordított műveivel érdemelte ki – részese volt egy másik, egyházaktól és felekezeti szellemtől mentes nemzetközi tudományos hálózatnak is. (A göttingeni akadémia tudatos törekvése volt egy hasonló szellemű európai hálózat létrehozása, középpontjában a kor egyik legmodernebb szellemű egyetemével.) Horváth Kant-kritikáját egyszerre helyezi e két, egyik részről egyházas és szerzetesi szellemű, másik részről világi és felekezetiileg semleges vonatkoztatási rendszerbe, és ezt címei, funkciói feltüntetésével, és azok sorrendjével világosan jelzi is. A címlapon a szerzőről először egyházi rangja, másodsorban – és egyedül e művében – göttingeni akadémiai tagsága szerepel, és csak harmadikként, utoljára tudjuk meg, hogy egy nyugalmazott egyetemi professzor könyvét tarjuk a kezünkben. A két igen különböző intellektuális hálózat csak annyiban hasonlít egymáshoz, hogy szellemi elitek nemzetközileg szervezett, közös nyilvánosságot építő rendszerei. Horváth az e rendszerekben elfoglalt pozíciójából származó tekintélyére támaszkodva áll ki az európai filozófusközösség elé Kant ellenében: mint professzor, mint a göttingeni akadémia tagja és mint egyházi ember feljogosítva érzi magát, hogy *deklarálja* a kanti filozófia *nem megalapozott* voltát (*declaratio infirmitatis*). Érdemes megfigyelni a kötet beszédes tipográfiáját is. Míg a korban megélénkülő német filozófiai irodalomban a *fraktúrral* szedett szövegből egyre ritkábban villannak ki a zárójelbe tett latin terminusok humanista antikvári, annak megfelelően, ahogyan meggyökeresednek a német műszavak; addig Horváthnál a humanista antikvával szedett latin szöveg régi terminológiája öleli körül az új német filozófia egy-egy szóbokrát. A korabeli német filozófiában, többek között éppen Kant nyomán, az új német filozófiai nyelv lassan úrrá lesz a régi latin fölött, Horvát azonban megkísérli, hogy ezt az egyre inkább burjánzó germán őserdőt a késő skolasztika latin terminológiájának fejszéjével kiirtsa.

Dacára Horváth erős intézményes hátterének, viszonylagos nemzetközi beágyazottságának és hazai tekintélyének, pályája végén járván már nem tud-

ta kellőképpen elősegíteni könyve ismertségét, és a vitairatok műfaja is távol állt kikövetkeztethető szerzői önképétől. Munkája így nem tudta betölteni azt a szerepet, amelyre magas színvonala alapján, legalábbis a katolikus szellemi életben, hivatott lett volna.⁷ Ez a véletlen körülmény is egyik oka annak, hogy a magyar *Kant-vita* fóruma végül nem a pesti egyetem, hanem az akkoriban kialakuló nemzeti szintű nyilvánosság lett; jóllehet, mint láttuk, egyik kezdeti szála a professzorok elleni eljárások révén belső egyetemi ügy volt.

ROZGONYI JÓZSEF KÉTSÉGEI

Annak érdekében, hogy ugyanennek a vitának egyik meghatározó alakját jellemezzük, a korabeli magyar szellemi élet másik színtere felé, a református kollégiumok kulturális hálózata irányába kell fordulnunk. A Kant-vita innen származó alakja, Rozgonyi József első pillantásra szinte mindenben az ellentéte Horváthnak. A tekintélyes, pályája végén járó volt jezsuita szerzetessel és pesti egyetemi professzorral szemben hosszú nyugat-európai peregrinációjából frissen hazatérő, élete első állásába, az újonnan alapított losonci gimnázium katedrájába még éppen csak beiktatott református szerzőnek az ekkoriban kötelező gyakorlatnak számító magyar nyelvű, pedagógiai tárgyú székfoglaló előadásától eltekintve ez az első nyomtatásban megjelent munkája. Ennek megfelelően a könyv címlapján érzékeltetett szerzői pozíció is eltérő: a tekintélyes professzor *deklarációjával* szemben itt – legalábbis formailag – az ifjú, tanulmányait éppen csak befejező filozófus volt tanáraihoz intézett tanítványi kérdéseiről van szó, a kanti filozófia *alapelveit érintő kétségekről* (*dubia de initiis*). A kiadás évéből következően a mű értelmezési horizontján nem jelennek meg a csak néhány évvel később, és más intézményhálózatban kezdődő, kantiánus professzorok elleni eljárások sem. Rozgonyinak és munkájának ez az intézményektől független, „szabad lebegése” azonban viszonylagos, hiszen Losonc éppen a mű kiadása körüli néhány évben tesz szert ugyanis ideiglenesen országos jelentőségre a magyar kultúrában. A *Türeلمي Rendeletet* követően most van rá lehetőség, hogy Budán, illetve Pesten párhuzamosan, bizottságaikban is egymást tükröző szervezetben és ülésrenddel összegyűlő országos református és evangélikus zsinatok kiépítsék a két nagy protestáns felekezet magyarországi szervezetét. A mai nevén Dunamelléki Református Egyházkerület püspöke a losonci lel-

7 Horváth művének színvonalát e ponton nem a korabeli nemzetközi Kant-irodalomhoz, hanem a magyar *Kant-vita* következő évtizedeinek tónusához mérem.

kész lesz, aki pár évig innen szervezi a kerület református életét. Ehhez a tevékenységhez kötődik az iskolaalapítás, és ennek részeként Rozgonyi meghívása az új katedrára. Losonchoz is kötődik a kor egyik legfontosabb kulturális kezdeményezésének, Kármán József és Pajor Gáspár *Urániájának* szerkesztése, kiadása.⁸ Rozgonyi helyzetére Losoncon jellemző, hogy ismeretlen pályakezdőként azonnal támogatókat talál Kant-kritikájának kiadására a kor elsőrangú kiadójánál, Trattner Mátyásnál, míg később, a jóval nagyobb presztízssű sárospataki kollégium megbecsült filozófiaprofesszoraként is csak azután jut majd viszonylag rendszeres publikálási lehetőséghez, miután személyesen újjászervezi a pataki iskola nyomdáját, beleértve az épület rendbehozatalát, a betűkészlet felújítását, diákjai betanítását a szedői feladatokra, és a papírbeszerzési ügyek intézését is. A következőkben kísérletet teszek annak a rövid leírására, hogy milyen szerepet töltött be a szerző a 18. század végének magyar és európai filozófiai életében, majd áttekintem ennek megjelenését a magyar filozófiatörténet különböző elbeszéléseiben.

Rozgonyi József (1756–1823) a magyar *Kant-vita* antikantiánus táborának kétségkívül legnagyobb alakja.⁹ Filozófiai nézőpontja, amelyen Kant-kritikája is alapul, egyedi volt az akkori Közép-Európában. Utrechtben, az inkább matematikusként ismert Hennert professzor tanítványaként lett a skót *common sense* iskola, főként Thomas Reid és James Beattie hívévé, majd a brit gondolkodásban való jártasságát Londonban és Oxfordban mélyítette el. Kant filozófiájával akkor ismerkedett meg, amikor már hazafelé tartott, de Jénában és Halléban rövidebb időre megállván, Reinhold és Jakob Kant filozófiájáról tartott előadásait látogatta. Ekkor már egyetemi tanulmányaival lényegében végzett, kialakult filozófiai nézetekkel rendelkező, frissen kinevezett professzorainál pár évvel idősebb ember volt, így a találkozás Kanttal nem nézetei megváltoztatására, hanem sajátos, a skót iskola szemszögéből fogalmazott Kant-kritika megírására inspirálta. Reinhold és Jakob formális

8 Pajor és Rozgonyi tevékenységét rokonítja közös szimpátiájuk Moses Mendelssohn filozófiája iránt. Ennek pusztá meglepte a korban persze nem meglepő, azonban úgy tűnik, hogy kettejük esetében Mendelssohnnak a szokottnál mélyebb ismeretéről és részletesebb felhasználásáról van szó, éppen azokon a területeken, amelyek összefüggenek a korabeli kantianizmussal. Pajortól közismert Mendelssohn *Phaidónjának* magyaráítása, Rozgonyi is többször, hangsúlyos helyeken utal a szerzőre. Mendelssohn hatása a magyar Kant-vitára mindaddig még kutatatlan terület.

9 Itt csak röviden van módomban áttekinteni Rozgonyi József életét és pályáját. A közelmúltban a kérdést bővebben taglaltam, lásd: Mester Béla: Magyar felvilágosodás – német vagy skót? Rozgonyi József Kant-kritikája. In: Ludassy Mária (szerk.); Miklósi Zoltán, Pogonyi Szabolcs (közreműk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Áron Kiadó, Budapest, 2007, 399–446.

megszólításán keresztül Rozgonyi műve címlapján világossá teszi, hogy célközönsége az európai filozófusközösség.

Rozgonyi műve Kantot főként *A tiszta ész kritikája*, kiegészítésképpen *A gyakorlati ész kritikája* alapján tárgyalja, *Az ítélőerő kritikája* láthatóan még nem jutott el hozzá a kézirat nyomdába adásakor. (A kor szokása szerint általában a már kész és közlésre elfogadott, sőt sokszor a már kiszedett kézirat után, utólag megírt előszó keltezése 1791. A művet így feltehetően az előző évben írhatta, Kant harmadik kritikai műve megjelenésének évében.) Érvelésének fő vonala a következő. Először is minden további nélkül elismeri Kant jelentőségét, amely csak Newtonnak a matematika történetében betöltött szerepével, illetve Kopernikusszal vethető össze. A továbbiakban azonban úgy tűnik, hogy ezt inkább csak a kontinentális filozófiára gondolja igaznak. Értelmezése szerint ugyanis Kant filozófiájának magja az *okságról* alkotott nézetrendszer, amely Hume elgondolására vezethető vissza. A gond szerinte az, hogy a kontinensen Hume filozófiáját az eredeti skót kontextust, a vitapartnerek és bírálók nézeteit nem ismerve olvassák. Rozgonyi Reid Hume-kritikájára hivatkozik, és ezt terjeszti ki Kantra. A kötet tele van olyan gesztusokkal, amelyeknek célja a brit hagyomány, és azon belül a közelmúlt skót filozófiájának fontosságát hangsúlyozni kontinentális hallgatósága számára. Latin nyelvű, még a német címekre is gyakran latin fordításban hivatkozó, az idézeteket pedig mindig latinra fordító kötete számára provokatív módon angol nyelvű, lefordíthatatlan Bettie-idézetet választ mottóul, konkrétan is kitér a németek tájékozatlanságára a skót filozófiában, majd – vélhetően a Közép-Európában csábító németes olvasatot korrigálva – a biztonság kedvéért megadja a számára mértékadó skót filozófus nevének helyes kiejtését is.¹⁰ Ez a sajátos szempontú, Kantot a skót hagyományban kontextualizálni igyekvő megközelítés teszi Rozgonyit egyedivé és figyelemre méltóvá kora filozófiájában. Későbbi, rövidebb magyar nyelvű írásai csupán népszerű formában, a vita aktualitásaihoz igazítva ismételik el a már itt kifejtett álláspontját.

Későbbi latin nyelvű munkáiban lehetőségei szerint igyekszik álláspontját fenntartva közvetlenül is bekapcsolódni a Kant körül folyó nemzetközi vitákba. Elég egy pillantást vetni a jelentősebb régi német egyetemi könyvtárak *on-line* katalógusaira, hogy meggyőződjünk arról: sikeresen juttatta el munkáit a számára elérhető szellemi központokba.¹¹ Különösen fontos volt

¹⁰ „Reid (Ríd)”, Rozgonyi i. m., 53.

¹¹ Néhány fennmaradt levél tanúsága szerint ezeket általában külföldi ösztöndíjat nyert volt pataki diákjai révén igyekezett terjeszteni, célzottan azokon az egyetemeken, ahol antikantiánus szövetségest remélt.

számára a göttingeni egyetemen Ernst Schulze. Göttingenben jelent meg egy (számára már elég kései) elismerő ismertetés egyik munkájáról,¹² ő maga leggyakrabban Schulze nézeteit idézte egyetértően az újabb német irodalomból, közben hangsúlyozván saját önállóságát.¹³

Az életében elismert filozófusnak számító Rozgonyi helye a magyar filozófiatörténet hagyományosan haladáselvű elbeszélésében mindig kérdéses volt, és ennek előszele már az első könyvére kapott kritikában is érezhető volt. Egyfelől, mint ezt már Almási Balogh Pál észrevette fennebb idézett filozófiatörténetében, a recenzió hangvétele fontos bizonyítéka a Rozgonyi kritikája előtt is létező magyar kantianizmusnak, másrészt azért érdekes, mert Rozgonyi reakcióit figyelve megtudhatjuk, hogyan gondolkodott ekkoriban a szakmai kommunikáció működéséről.¹⁴ A névtelen recenziót Reinhold valamely magyarországi szellemi vazallusának tulajdonítja, mondván, hogy a szerény tudósok, akiknek címezte vitáit, szerényen hallgattak, ám egyszer csak előugrott az ismeretlenből egy *aretologus* (olyan értelmiségi talpnyaló, aki a késő antik szimpóziumokon a megfelelő pillanatban előugrott, hogy felsorolja a házigazda erényeit), és megírta Rozgonyit elmarasztaló recenzióját, valójában Reinhold védelmében. A feltételezés nem volt alaptalan, hiszen Reinholdnál rendszeresen megfordultak magyarországi peregrinusok. (A fennebb említett, Rathmann János kutatásai nyomán ismert, a Szepességből származó és oda visszatérő Johann Samuel Toperczer például 1792-ben írta Jénában doktori dolgozatát a kanti esztétikáról. Tanulmányai során Reinhold előadásait is látogatta.) A gyanú azonban inkább annak a régies, latin nyelvű nemzetközi elitnyilvánosságban szocializálódott filozófusnak a reflexeit mutatja, aki csak később szokta meg, hogy magát a magyar diskurzuson belül értelmezze, akkor is nehezen és részlegesen, csak magyar munkáira vonatkoztatva.

Ironikus módon Rozgonyi egyik legnevesebb pataki tanítványa és jó személyes ismerője, Almási Balogh Pál volt az, aki fennebb idézett munkájában

12 *Göttingische gelehrte Anzeigen*. 1821. 3. köt. Bővebben idézi: Rácz Lajos: Egy magyar és egy német antikantiánus érintkezése. In: Dénes Lajos (szerk.): *Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára*. Franklin Társulat, Budapest, 1910, 548–549.

13 Azért volt például olyan fontos számára később hangsúlyozni a *Dubia* 1791-es előszó-kelvezését, hogy ne lehessen munkáját Schulze 1792-es fő művének hatástörténetébe illeszteni.

14 Rozgonyi kései válaszát, benne az eredeti cikk adataival lásd: *Responsio ad immodestum anonymi recensentis, Crises, contra Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani*. Allatas, et vol. I. *Annal. Ecclesiasticorum anni 1793. insertas*. Per auctorem Dubiarum de initiis transcendenalis idealismi. [s. n.], S. Patakini. 1816.

egyértelműen és kizárólag a magyar filozófia nemzeti szintű elbeszélésében jelölte ki Rozgonyi egyedüli helyét, azon belül a Kant-recepció fejezetében, holott jól ismerte mestere kapcsolódásait más tradíciókhoz, főként kedves skót szerzőihez. Az itt kezdődő haladáselvű és nemzeti szintű elbeszélésben Rozgonyi a „rossz oldalra”, a Kanttal fémjelzett felvilágosodás és haladás hátráltatóinak táborába kerül, műveinek értékétől függetlenül.

A másik alternatíva Rozgonyi belehelyezése a német Kant-diskurzusba, bármilyen csekély önálló szerepét is sikerül rekonstruálnunk abban, illetve a skót filozófia kontinentális recepciójának a történetébe. Ez utóbbira a közelmúlt irodalmában akadt példa, sajnos, nemzeti filozófiatörténet-írásunk hagyományaiból következő, jellemző hibákkal.¹⁵ A tanulmány szerzője úgy állítja be, mintha Rozgonyi anikantiánus német professzorait követve állt volna be Kant bírálóinak táborába. A tévedés közvetlen oka Rozgonyi hallei kantianus professzora, Ludwig Heinrich Jakob nevének összekeverése Georg Jacobiéval, a nevesebb Friedrich Heinrich Jacobi fivérével. (Ebben nyilván közrejátszott, hogy Rozgonyi *Jacob*nak írja professzora nevét, de erre az írásmódra is van más korabeli példa.) Mindkét filozófusnak volt köze Moses Mendelssohnhoz, csakhogy egyikük fontos filozófiai beszélgetést folytatott vele, míg másikuk, akit Rozgonyi hallgatott, cáfolatot írt egyik legismertebb munkájáról. (Ez utóbbit, amelyet Rozgonyi is fontos helyen idéz, már csak azért sem lehet antikantiánus írásnak tekinteni, mert maga Kant írta hozzá a bevezető tanulmányt.) A fontosabb ok azonban messzebbre vezet, filozófiatörténet-írásunk irodalomtörténetből kölcsönzött *hatástörténeti* paradigmájához. Ennek sorvezetője szerint gondolkodva éppen a régi filozófusok önálló gondolatai hullanak ki a filozófiatörténész rostáján. Így lehetségesek magyar Hume-követők, common sense filozófusok, Kant-követők; illetve Hume, a common sense filozófia és Kant bírálóinak magyar követői, de nehezen elgondolható olyan magyar filozófus, aki ismeri a common sense filozófiát, de a Kant-követők provokálják olyan Kant-bírálatra, amely a Hume-Kant-viszony elemzésén alapul, de nem recepciója semmilyen addig ismert filozófiai nézetnek.

Rozgonyi filozófiatörténet-írásunk elbeszélésében elfoglalt emelkedő helyét jelzi, hogy a *Dubia* fontos részletét a közelmúltban beválogatták a XVIII. század reprezentatív magyar filozófiai munkái közé.¹⁶ Fontos lépés ez a

15 Az írás eredeti angol változatát lásd Pál Ács: „Ignoramus”. David Hume’s Ideas in the Hungarian Enlightenment. In: Peter Jones (ed.): *The Reception of David Hume in Europe*. Thommes Continuum, London, 2005, 253–267. Magyar változata: uő: David Hume eszméi a magyar felvilágosodásban. *Világosság*. (48), 2007/10., 81–92.

16 Lásd fentebb, az első jegyzetben.

klasszikussá válás útján, kár, hogy az értelmezésbe zavaró hibák csúsztak. A jegyzetapparátus helyesen hangsúlyozza Rozgonyi skót referenciáinak fontosságát, megfogalmazásában azonban ez a skót hagyomány meglehetősen egyneműnek tűnik; fontosabb, hogy Reid és Hume mindketten skótok voltak, és hatottak Rozgonyira, mint az, hogy vitáztak egymással, és ebben a vitában utólag Rozgonyi egyiküknek mégiscsak határozottan igazat adott. A másik tévedés szimpla filológiai dolog, az is lehet, hogy pusztá elírás. A jegyzetek szerint Rozgonyinak a *Dubián* kívül nincs más megjelent munkája, viszont több száz oldalnyi kéziratot hagyatékát őrzi a budapesti Egyetemi Könyvtár, előadásainak Almási Balogh Pál gondozta szövegével együtt. Valójában egyáltalán nem tudunk kéziratot hagyatékáról, az említett munkák mind nyomtatottak, és megtalálhatók minden jelentősebb magyar könyvtárban, a latin nyelvűek ezen felül a kontinentális Európa sok fontos gyűjteményében is fellelhetők. Az Almási-féle „gondozott előadásszövegek” azonosak Almási letisztázott órai jegyzeteivel pataki diákkorából, amelyek valóban fontos filozófiatörténeti forrásértékkel bírnak. Az apró, mikrofilológiai jellegű tévedésekben ismét a filozófiatörténet-írás sémáinak önkéntelen hatását vélem fölfedezni: valamely filozófus lehet valamely ismert hatástörténeti vonal vagy valamely számon tartott vita részese, egyéb műveinek, megnyilatkozásainak a léte, amelyek esetleg más vonatkoztatási rendszert tételnek fel nézetrendszere interpretációjához, zavaró lehet.

IRODALOM

- Ács, Pál: "Ignoramus". David Hume's Ideas in the Hungarian Enlightenment. In: Peter Jones (ed.): *The Reception of David Hume in Europe*. Thommes Continuum, London, 2005, 253–267. Magyar változata: Uő: David Hume eszméi a magyar felvilágosodásban. *Világosság*. (48), 2007/10., 81–92.
- Almási Balogh Pál: Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' philosophia állapota iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél? In: *Philosophiai pályamunkák I*. Magyar Tudós Társaság, Budán, 1835.
- Horváth, Joannes Baptista: *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani Critik der reinen Vernunft*. Typis Regiae Universitatis Pestiensis, Budae, 1797.
- Mester Béla: Magyar felvilágosodás – német vagy skót? Rozgonyi József Kant-kritikája. In: Ludassy Mária (szerk.); Miklósi Zoltán, Pogonyi Sza-

- bolcs (közreműk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Áron Kiadó, Budapest, 2007, 399–446.
- Mendelsohn, Móses: *Fédon vagy A' lélek' halhatatlanságáról: Három beszélgetésekbe*. Magyarra fordított egy hazafi [Pajor Gáspár] által. Patzkó Ny., Pest, 1793.
- Rác Lajos: Egy magyar és egy német antikantiánus érintkezése. In: Dénes Lajos (szerk.): *Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára*. Franklin-társulat, Budapest, 1910, 548–549.
- Rathmann, János: Zur Rezeption der Deutschen Aufklärung in Oberungarn. In: Kiss Endre (szerk.); Egyed Emese és Rathmann János (közreműk.): *Korszakok, irányzatok, életművek. Tanulmányok a Közép- és kelet-európai felvilágosodásról / Epochen, Richtungen, Lebenswerke. Studien über mittel- und osteuropäische Aufklärung*. Budapest, 2010, 103–117. (Lichtmann Tamás szerk.: *Magyar Zsidó Szemle Könyvek*, 2.).
- Rozgonyi, Jos.: *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani. Ad Viros Clarissimos Jacob et Reinhold*. Typis Mathiae Trattner, Pestini. 1792. (Az előszó keltezése: 1791.) Rövid részlete magyarul: Rozgonyi József: Kételyek a kanti transzcendentális idealizmus alapelveivel kapcsolatban. In: Tüskés Gábor (szerk.) *Magyarországi gondolkodók. 18. század. Bölcsészettudományok I*. Havas László fordításában és jegyzeteivel. Kortárs Könyvkiadó, Budapest, 2010, 153–156.; jegyzetek: 853–857.
- [Rozgonyi, Jos.]: *Responsio ad immodesti anonymi recensentis, Crises, contra Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani. Allatas, et vol. I. Annal. Ecclesiasticorum anni 1793. insertas. Per auctorem Dubiarum de initiis transcendenalis idealismi*. [s. n.], S. Patakini, 1816.
- [Rozgonyi József]: *A' Pap és a' Doctor a' sínlődő Kánt körül, vagy rövid vizsgálása főképen a' Tiszt. Pucz Anal Úr Elmélkedéseinek: A' Kánt Philosophiájának fő Resultátumairól, 's óldalaslag illetése az erőltsti Catechismust Író' Bétsi feleleteinek*. [s. n.], [Pest]. 1819. Modern kiadása: Várhegyi Miklós (vál., szerk.); Kőszegi Lajos (társszerk.): *Elmész. Szemelvények a régi magyar filozófiából*. Comitatus, Veszprém, 1994, 69–86.
- [Schulze, Gottlob Ernst]: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*. [s. l., s. n.], 1792.
- Szilágyi Márton: *Kármán József és Pajor Gáspár Urániája*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1998.

CRITICA ASUPRA LUI KANT ÎN FILOSOFIA MAGHIARĂ ÎNAINTE ȘI DUPĂ ANUL 1795

Cuvinte cheie: János Keresztély Horváth, canoanele filosofiei maghiare, disputa asupra filosofiei lui Kant, József Rozgonyi, tradiția filosofiei scoțiene

REZUMAT

Prima etapă a disputei *maghiare asupra lui Kant* (1792–1822) a fost o perioadă scurtă, dar interesantă (1792–1800), caracterizată prin publicul-obiect profesional internațional, calitatea indubitabilă a operelor participanților mai importanți, respectiv limba latină. (Mai târziu, de la o broșură care a apărut în 1801, disputa a continuat în limba maghiară, cu un public-obiect larg, dar limitat la nivelul național.). Această perioadă este împărțită în două de anul 1795, anul „interzicerii” filosofiei kantiene pe teritoriul monarhiei habsburgice. După 1795 „actul textului” kantian va fi motivarea interdicției; exemplificăm acesta prin cartea lui János Keresztély Horváth. (În timp ce, înainte de 1795, critica asupra lui Kant făcea încă parte din disputele libere ale sferei științifice.) Studiul nostru va exemplifica această situație prin opera lui János Rozgonyi, care reprezintă o apropiere unică prin perspectiva sa, prin faptul că s-a bazat asupra tradiției filosofiei scoțiene (în critica sa asupra operei kantiene). Din această poziționare a lui János Rozgonyi rezultă anumite probleme metodologie de concepție a istoriei filosofiei. Unde poate fi stabilit locul lui János Rozgonyi în canoanele filosofiei maghiare? Opera sa va fi trebuit tratată în cadrul istoriei recepției lui Kant, sau mai degrabă în cadrul recepției filosofiei lui Kant; sau, eventual vor fi trebui re-discutată problematica cadrelor naționale ale istoriei filosofiei ?

CRITICS OF KANT IN HUNGARIAN PHILOSOPHY BEFORE AND AFTER 1792

Keywords: canon of Hungarian philosophy, Hungarian debate on Kant, János Keresztély Horváth, József Rozgonyi, Scottish tradition of philosophy

ABSTRACT

The first phase of the *Hungarian debate on Kant* (1792–1822) was a short, but interesting period (1792–1800). It was characterised by Latin language, high philosophical quality, and international scholar target audience of its main figures. (Later, from a booklet published in 1801, preferred language of the discourse was Hungarian; target audience was a larger, but nation-level public sphere.) This short period is divided by the year of 1795, the date of prohibition of Kantian philosophy in the Hapsburg Monarchy. After 1795, a “writing act” of a critique of Kant means an apologia of prohibition, exemplified by János Keresztély Horváth’s book in this article. Before 1795, critique of Kant was a part of the free debate of the academic sphere. It is exemplified in my article by József Rozgonyi’s work, a unique approach of his age: a critique of Kant based on the Scottish tradition of philosophy. With this special point of view of Rozgonyi several problems of philosophical historiography has

emerged. Where is the place of Rozgonyi in the canon of Hungarian philosophy? Whether we should discuss his oeuvre in the narrative of the reception of Kant or Hume; or we must rethink the concepts of national framework of history of philosophy.

Dr. MESTER BÉLA, mester@webmail.phil-inst.hu (1962) – magyar nyelvészetet, irodalomtudományt és könyvtárat tanult a jelenlegi Nyíregyházi Főiskola jogelődjén, majd Budapesten, az Eötvös Loránd Tudományegyetemen elvégezte a filozófia szakot. Filozófiatörténetből szerzett egyetemi doktori címet ugyanitt 1996-ban, majd irodalomtudományból PhD-címet a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen 2003-ban, és politikafilozófiából az Eötvös Loránd Tudományegyetemen 2005-ben. Filozófiai pályáját a Nyíregyházi Főiskola Filozófia Tanszékének jogelődjén kezdte, ahol ma is részmunkaidős főiskolai docens. Ezen kívül a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontjának keretében működő Filozófiai Intézet tudományos főmunkatársa. Főbb kutatási témái: a kora modern politikai filozófia története, a magyar filozófia története, magyar politikai eszmétörténet.

Önálló kötetei: *Hatalom, ember, technika Szilágyi István prózájában*. Kijarat Kiadó, Budapest, 2004.; *Magyar filozófia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2006.; *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig*. Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2010.

Más publikációi az utóbbi években az e kötetben közölt írásainak témáiban: *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Áron Kiadó, Budapest, 2004 (Percz Lászlóval együtt szerkesztette); Böhm Károly a haszonelvűségről. *Pro Philosophia füzetek*. (45), 2006, 117–125.; „Nyilván majd »angyalkák« leszünk.” Böhm Károly balsejtelmei a következő nemzedék filozófiájáról. *Pro Philosophia füzetek*. (52), 2007, 3–11.; A magyar politikafilozófia elmaradt fordulata. In: Valastyán Tamás (szerk.): *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. Vulgo, Debrecen, 117–129.; A rendszeralkotás terhe. In: Bárczi Zsófia, Katarína Račková (szerk.): *Piaristická a neotomistická tradícia II / Piarista és neotomista hagyományok II*. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010, 5–18.; A Comparative Historiography of the Hungarian and Slovakian National Philosophies: a Central European Case. *Limes* (3), 2010/1., 6–14.; Philosophers in the Public Sphere of the Cities – the Birth of the National Philosophies from the Spirit of the Editorial Offices and Saloons in the 19th Century. *Limes* (4), 2011/1., 7–20.; Magyar felvilágosodás – német vagy skót? Rozgonyi József Kant-kritikája. In: Ludassy Mária (szerk.); Miklósi Zoltán, Pogonyi Szabolcs (közreműk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Áron Kiadó, Budapest, 2007, 399–446.

FELVILÁGOSODÁS VOLT-E AZ ÚN. PIARISTA FELVILÁGOSODÁS?

Kulcsszavak: felvilágosodás,piarista filozófia, Bielek László, Endrődy János

Az előadás azt a kérdést firtatja, vajon helytálló-e a filozófiatörténet-írásban és az irodalomtörténet-írásban közhellyé vált tétel, miszerint a magyarországi piarista filozófia a XVIII. és XIX. század fordulóján a felvilágosodás szerves részét képezte? A leggyakoribb érv, amit ezen állítás mellett fel szoktak hozni, azon alapul, hogy egyrészt tevékenyen részt vettek a filozófiai nyelvújítási folyamatban, másrészt pedig feladták volna a neoskolasztikus tájékozódást. Nos, az első tétel nem vitatható. Csupán annyit érdemes megjegyezni hozzá, hogy a nyelv kérdése olyan sok szálon függ össze politikai, irodalmi és tudományértelmezési kérdésekkel ebben a korban, hogy nem lehet csupán filozófiai elvek alapján kifejezni. Ami pedig a metafizikát illeti: igaz, hogy a piaristák második nemzedéke már nem Corsini eklektikus rendszerét, hanem a Leibniz–Wolff-féle filozófiát műveli, és ebben helyet kap Newton is. Csakhogy ugyanezt az utat már korábban a jezsuiták is megtették. Mivel a piarista iskolai filozófia hagyományosan propedeutikai jellegéről már van hozzávetőleges képünk,¹ és tudjuk, hogy jogfilozófiai téren is a modernitás eszméi ellen foglaltak állást,² érdemes szemügyre vennünk a piarista „alkalmazott” vagy „populáris filozófiát” vagyis azokat a műveket, amelyek nem iskolás jelleggel foglalkoznak a bölcselettel, hanem vagy apologetikai, vagy pedig ismeretterjesztő céllal használnak fel filozófiai gondolatokat. Két piarista gondolkodót szeretnék bemutatni ebből a szempontból. Az egyik – kevésbé ismert – Bielek László (1744–1807), aki a XVIII. század végén Nyitrán, Kecskeméten és Szegeden is oktatott filozófiát, majd pedig a teológia és a magyar nyelv tanára, illetve prédikátor is volt. A másik – inkább az irodalomtörténetből ismert – Endrődy János (1756–1824), aki már recipiálta

1 Lásd: Mészáros András: Piarista iskolai filozófia a 18. és 19. században. In: Forgó András (szerk.): *A piarista rend Magyarországon*. Szent István Társulat, Budapest, 2010, 258–262.

2 Ehhez lásd: Emericus Perczel: *Dissertatio de fundamento juris Divini in homines et obligationis humanae in Deum. Adversus Hobbium*. Tynnaviae, 1777.

Kantot is,³ tehát a felvilágosodás filozofikusabb és koherensebb értelmezését váránk tőle, mégis, tizenegynéhány évvel Bielek után – enyhén szólva – eklektikussá válik ebben a tekintetben. Ez az eklektikusság persze nem újdonság a XIX. századi katolikus gondolkodók esetében, hiszen azt már Almási Balogh Pál is megállapította róluk, hogy a skolasztikus tanokról nem tudnak teljesen lemondani, és az újat sem tudják fenntartások nélkül elfogadni. Sőt ugyanezt az állítást Endrődyre is alkalmazza. Hiszen a piaristák ugyan ismerték a francia felvilágosodás eszméit, és néhány gondolatot át is vettek onnan, de végig védekeztek az egyházat és az államot fenyegető gondolatokkal szemben. Ez a kettősség megvan mind Bieleknél, mind Endrődynél, azzal a különbséggel, hogy míg Bielek elutasítóbb és ideologikusabb, Endrődy megértőbb és filozofikusabb a felvilágosodással szemben.

Endrődyről filozófiai és erkölcsfilozófiai szempontból nem sokan értekeztek. Pedig *Az embernek boldogsága, kifejtetve a józan bölcselkedésnek segítségével* 1–3. (Pest, 1806), az *Egy két szó erköltsi meg-vesztegetetésünkről* (Pest, 1803) című könyvei, valamint a Tudományos Gyűjtemény 1822. évi VIII. kötetében megjelent *A mai akármilyen mértékben elharapózott erköltsi romlottságnak fő okairól* című dolgozata megérdemelnék az alaposabb elemzést.⁴ Az utóbbi két írás egymással való összevetése talán még arra is fényt deríthetne, hogy ugyanazon téma feldolgozásának a konzervatívabbá válása vajon Endrődynél az öregedésével együtt járó gondolkodásbeli hanyatlást jelenti-e, vagy pedig azt, hogy nem tudott lépést tartani a kezdődő reformkor radikálisabb kérdésfeltevéseivel. A fenti két könyvből képet kapunk arról, hogyan értelmezte Endrődy a felvilágosodást, illetve hogyan helyezte el azt saját társadalom- és erkölcsértelmezésében. Kiindulól hipotézisként fogadjuk el Perényi értékelő kijelentését, miszerint *Az embernek boldogsága...* „az első rendszeres, nagyobb apparátussal írt erkölcsbölcséleti munka magyar nyelven”.⁵ Ezek után keressünk választ arra a kérdésre, hogy valóban a magyar etikai irodalom egyik korai művével állunk-e szemben? És akkor ebből a dolgozatból az is kiderülhet, hogyan függ össze a korabeli piarista szemléletben a művelődés, az esz-

3 „Az erkölcs értelme adásában Kántot követem” – írja *Az embernek boldogsága, kifejtetve a józan bölcselkedésnek segítségével* című könyvében, Pest, 1806, III. k., 434.

4 A kivételek: Duda János: *Endrődy Jánosról. Adalékok piarista íróink méltatásához*. Budapest, 1892; Perényi József: *Endrődy János életrajza*, Nagykanizsa, 1899; Perényi József: *Endrődy János eudaemonistikus bölcsellete*. Különlenyomat a Bölcséleti Folyóirat 1904. évfolyamából, Budapest, 1904. – Mindenesetre megjegyzendő, hogy ezek a dolgozatok inkább ismertető és kivonatoló jellegűek, Perényi esetében pedig jó szándékú apologetikáról van szó.

5 Perényi József: *Endrődy János eudaemonistikus bölcsellete*, 26.

ményi tökéletesség, az erkölcs és a kereszténység fogalma a felvilágosodás értelmezése során.

Endrődy etikai alapfogalma a boldogság. Könyvének előszavában ki is fejt, hogy útmutatást kívánt nyújtani ahhoz, hogyan érhetjük el a boldogságot. A könyv három része a boldogság három aspektusát – de mondhatnánk úgy is: értelmezését – adja. Az első rész magáról az emberről, vagyis az egyénről szól, valójában tehát egy antropológiai-pszichológiai bevezető a témához, és a szerző itt kerül a legközelebb a felvilágosodás eszméihez is. A második rész a társadalmi viszonyokat elemzi, és ez kitűnő alkalmat nyújt Endrődynek ahhoz, hogy a felvilágosodás fő elméletíróival – elsősorban Rousseauval – vitát folytathasson. A harmadik rész tárgya az ember és az Isten közötti viszony, amit metafizikai, eszkatológiai és teológiai szempontból közelít meg, és ebből eleve kiolvasható a felvilágosodás vallásértelmezésének az elutasítása. Nézzük azonban magát a szöveget.

A könyv első részének lélektani fejezetét, amely az emberi szervezet három fő erejét majd ösztöneit és akaratát tárgyalja, jelen esetben átugorhatjuk. Az etikai fejtegetés ott kezdődik, ahol – valódi eklektikus gondolkodó módjára – az antik gondolkodók nézeteire támaszkodva kijelenti, hogy a boldogságra való törekvés az ember természetéhez tartozik. Ha pedig ez így van, akkor ez valami belső, „melly magában vagy az emberben, ama belső valami nem lehet egyéb a *magával és sorsával való megelégedésnél* és az ebből származó *örömnél*, melyet csak az egy okos elmének segítségével találhat föl”.⁶ Ennek pedig az a módja, hogy „a magába tekinteni akaró ember *maga szemeivel lásson, vagyis tudjon eszével élni*”.⁷ Ezt a szövegrészt a felvilágosodás bármelyik filozófusának odaitélhetnénk, főként akkor, ha tovább olvassuk Endrődy szövegét, amelyben az az igazságról való meggyőződés egyik alapfeltételeként a dolog egyedi megismerését és a tapasztalást jelöli meg.⁸ Mindez még egyértelműbbé válik, amikor megfogalmazza azt a követelményt, miszerint „*az elmét minden ki tellhető megismeréssel és tudománnyal világosítsuk meg, vagyis tökéletesítsük*”.⁹ A könyv eme első részében tehát (ahol a korabeli szerzők közül Tieftunkra és Federre is hivatkozik) a tökéletesedés még nem az eszkatológia elemeként, hanem az emberi megismerés céljaként tételeződik. Vagyis a boldogság sem szakítható el az egyéni létezésről. A legnagyobb meglepetés azon a ponton ér bennünket, ahol az igazságról való meggyőző-

6 Az embernek boldogsága..., I. 72. – Az idézetekben a kiemelések mindenütt Endrődytől származnak.

7 Uo., I. 84.

8 Uo., I. 111.

9 Uo., I. 126.

désről ír a szerző, mert itt a hit és a kételkedés viszonyába hoz be egy teljesen váratlan elemet: „Az igazságot, melyről meggyőzettségünk, magunk legnagyobb szorgalommal vizsgáljuk meg, és ha lehet, előbb azt kétségbe hozzuk, mind elhiggyük”.¹⁰

A szövegrész vallásfilozófiai szempontból provokatív jellegét akkor érzékelhetjük a legjobban, ha ideidézzük Bielek László azonos témát illető véleményét. A valódi tudós ugyanis szerinte az, aki „a csalhatatlan *Auctoritásnak* engedelmeskedik”.¹¹ A tekintélyelvűség előtérbe helyezése az ész szabadságával szemben egyértelműen a felvilágosodás egyik alapgondolatának az elvetését jelenti. A szabadgondolkodókkal szemben fel is veti, hogy ha a vallás adja a legnagyobb bizonyosságot, vigasztalást és közhasznúságot, akkor miért nem arról elmélkednek inkább a tiltott és „haszontalan” témák helyett?¹² Sőt, mindezt megfejeji még azzal a dilemmával is, hogy a közönséges hívő ember számára nem veszélyes-e a vallás elméletével való megismerkedés? Bielek igennel válaszol. Szerinte ugyanis, ha a szentírás értelmezést kívánó passzusait, a teológia elvont kérdéseit vagy az egyháztörténet nem egyértelmű eseményeit kívánnánk velük megismertetni, az rájuk nézve káros és veszedelmes lehet: „Ha azt, mire csak a pásztorok, tanítók és lelki gondviselők kötelesek, a köz keresztényektől is megkívná, ez ilyen dolog lehetne igazán a köz és rövidet látó keresztényeknek káros és veszedelmes, és az ő hivataluk szerint lehetetlen!”.¹³ Tekinethetnénk ugyan ezt a véleményét hermeneutikai jellegű felvetésnek is, de Bielek írásainak kontextusában teljesen egyértelmű, hogy az ész korlátozásáról van szó.

Kitűnik ez abból is, ahogyan az „aufklärístákat” jellemzi. Felsorolja tulajdonságait – kételkedés az alapelvekben, szembenállás a közvéleménnyel, arisztokratizmus (?) –, és oda lyukad ki, hogy a felvilágosodott ember valójában „erőtlen, tunya, lusta lélek”. Ha úgy gondolnánk, hogy ez az állítás önellentmondást hord magában, akkor valószínűleg meg vagyunk fertőzve a felvilágosodás eszméivel. Hiszen a valóban „erős lélek” – Bielek szerint – az az ember, aki elfogadja a csalhatatlan autoritás kompetenciáit, osztja a többség nézetét és gőgös „filozófusként” nem különbözteti meg magát az átlagembertől.

Endrődy és Bielek nézeteinek az összevetése arról tanúskodik, hogy a szkepszis megismerésbeli szerepét illetően kettejük nézete jelentősen eltér

10 Uo., I. 108.

11 Bielek László: *Arany gondolatok a mostani szabad gondolkodásnak módja ellen*. Bécs, 1800, 542.

12 Bielek László: *Vér szeme a' religiónak s vele járó erköltsi tudományynak*. Bécs, 1801, 256.

13 *Vér szeme a' religiónak...*, 327.

egymástól, és Endrődy az, aki képes elfogadni a felvilágosodás ismeretelméleti tételeit. Ez nyilvánul meg ott is, ahol a szabad akaratról beszél. Ez a kérdés ugyan hagyományosan a teológia területére tartozna, de az adott szövegösszefüggésben antropológiai jelentést kap. De már itt visszaszüremlik a hagyományos értelmezés, mert Endrődy sem képes felvállalni a modernitás egyénfelfogásának minden konzekvenciáját, és – habár nagyon gazdag irodalmi ismeretekkel bír¹⁴ – azt az önzésbe torkolló egyénképet, amelyet a XVIII. század irodalma (az adott esetben Rochefoucault) közvetít, már elutasítja. Figyelemre méltóan kapcsolja viszont egybe saját boldogságértelmezését (a saját sors felvállalása és szeretete) azzal a modern felfogással, amely a transzcendens meghatározottsággal szemben az emberi viszonyok területén bevezette a játék fogalmát: „A világ nem más, hanem játékszín. A legjobb játékosok azok, akik természetesen viselik személyöket”.¹⁵ Ami nála nem a társadalmi szereppel való azonosulást és a társadalmi szerep személyiséget alárendelő erejét jelenti, hanem azt, hogy belső adottságainál fogva lehet képes az egyén felemelkedni az adott szerepre. Tehát semmi esetre sem a haszonelvű játékra gondolt, ami egyértelműen kitűnik abból, ahogyan a szeretet fogalmát értelmezi. Hiszen jól tudjuk, hogy a modernitás egyénfelfogása az irodalomban és a filozófiában is a legtisztábban a szeretetértelmezés megváltozásában mutatkozott meg. A szeretet (és szerelem) értéke már nem transzcendens meghatározottságú, hanem az egyén tulajdonságaiból és életidejéből fakadó. Endrődy itt ellentmondásba kerül önmagával, mert míg a boldogságot természeti (egyéni) alapokhoz köti, a szeretetnek két fajtáját különbözteti meg: egyik oldalon áll a „magunk jó voltát” célzó, tehát az egyénhez kötött „érzékeny hajlandóság”, a másik oldalon pedig a jó és az igaz értékeit követő „moralisi izgatás”. Ez utóbbi az érdek nélküli szeretet, vagyis az, amit a hagyományos keresztény irodalom felebaráti szeretetnek nevez. És ez az, amit Endrődy magasabb rendűnek tart, még akkor is, ha megjegyzi, hogy a felebaráti szeretet nem hordozza önmagában az értékét, mert „csak akkor érdemes, jó és keresztyéni, ha *moralisi*”.¹⁶

Mindez odamutat, hogy Endrődy eklekticizmusa valójában a valláserkölcssel való kiegyezésen alapul. Antropológiájába beépíti mindazokat a fi-

14 Perényi írja róla, hogy „kora legműveltebb és legtanultabb férfiai közé tartozik. Olvasottsága széleskörű, különösen ismeri a bölcsészeti irodalmat, de olvasta korának legjelesebb szépirodalmi íróit is. Az ókori klasszikusok művein kívül kedvvel foglalkozott a német költőkkel, ismeri Shakespearet, Miltont, Molière-t.” – Endrődy János *eudaemonistikus bölcselete*, 28.

15 *Az embernek boldogsága*, I. 191.

16 Uo., I. 205.

lozófiai ismereteket, amelyek párhuzamosságot mutatnak a korabeli tudományosságban az oktatásban is elfogadott eredményeivel, gyakorlati filozófiájában azonban – mind erkölcsstanában, mind társadalomértelmezésében, mind pedig a vallásfilozófiájában – megmarad felekezeti gondolkodónak. Mindenesetre javára írandó, hogy – Bielekkel szemben, aki inkább vallásideológus – ő igyekszik a filozófia szintjén maradni.

Endrődy társadalomértelmezése egyértelműen a modernitás előtti eszméket tükrözi, és azt az álláspontot védelmezi, amelyik a szintén piarista Emericus Perczel fent idézett jogfilozófiai művében fogalmazódik meg.¹⁷ Ennek alapvető jellemzője a társadalmi szerződés elméletének az elutasítása, vagyis az egyén szerepének a megkérdőjelezése a társadalom kialakításába. Perczel Hobbes ellen hadakozik, Endrődy ellenfele pedig Rousseau. Az alapelv – mint a klasszikus jogfilozófiai elméletekben általában – az, hogy a társadalom prioritást élvez az egyénnel szemben, és hogy az egyén sem principiálisan, sem pedig a gyakorlatban nem létezhet a társadalmon kívül. Rousseau felfogása, Endrődy szerint „elmebeli építmény”, amelyik önmagában is ellentmondásos, és ellenkezik az emberi természettel is. Itt ismét beleütközünk abba, hogy Endrődy nem kezeli konzekvensen az emberi természet fogalmát, amelybe az antropológiai fejtegetések során beleérti az egyént, társadalomfilozófiai vonatkozásaiban viszont általános és elvont meghatározásokkal él. Az emberi természet meghatározása nála így hangzik: „Öszvességesen az embernek minden vagyonos vagy állatos (essentialis) testi és lelki ereje és a véle született minden tulajdonsága tészik az embernek természetjét”.¹⁸ (A „vagyonos” kifejezés az emberhez tartozót jelenti.) Ez a definíció egyértelműen az egyénre vonatkozik, még akkor is, ha a lelki erő az adott elméleten belül a szerzett képességeket jelenti. Ezután következik egy metafizikai megállapítás: „Természetesnek azt mondom, ami *üddővel*, a természetből, ha nem *hátráltatik, kifejtetetik*.” Ami egy rendkívül modern gondolat, hiszen azt állítja, hogy nincs egy a priori adott természeti állapot, hanem az emberi természet az időben és az idő által fejlődik ki, azzal a feltétellel, persze, ha a környezet nem hátráltatja vagy teszi lehetetlenné ezt. És itt jön az axiomatikus megállapítás, miszerint a nem hátráltató környezet egyedül a társadalom lehet. Az a társadalom, amelyik jogfilozófiai szempontból léteben és az időben is elsődleges az egyénnel szemben. És persze az a társada-

17 Endrődy a megfelelő helyeken a korabeli gondolkodók közül Martini, Sonnenfels, Iselin és Tieffrunk műveire hivatkozik, a klasszikusok közül pedig Justus Lipsiust és Cicerót idézi.

18 Uo., II. 28.

lom, amelynek rétegződését Endrődy szinte feudalista mintára fogja fel, hiszen a jobbágyságot is természetes állapotnak tartja. A felvilágosodás jelszavai távol állnak tőle.

A felvilágosodás bizonyos elemei viszont megjelennek a nemzetről, a hazaszeretetről, az anyanyelvről, a nemzeti és a köznevelésről szóló passzusokban. Igaz ugyan, hogy a köznevelés részének csupán a hittant, a vallás-erkölcsöt és a köznapok erkölcsanát, valamint a „szükséges tudományokat” tartotta,¹⁹ de ezzel a felvilágosult abszolutizmus által preferált iskolaeszményt védte, amelyik – mint például a Ratio Educationis is – az iskoláztatás fő céljaként azt tűzte ki, hogy a diákokból jó alattvalókat faragjon. Pozitívként vehető a régi „aranyidők” visszasíróinak a bírálata, akiknek felrója, hogy az igazi felvilágosodás ellenségei, ha a nép tudatlanságának elvesztésében látják az erkölcsi romlottságok és a vallási közöny okát. (Ennek a témának szentelte Endrődy második könyvét, amelyre még visszatérünk.) A „korszellemhez” való kapcsolódása, vagyis a művelődés szükségességének a kihangsúlyozása megjelenik Bieleknél is. Nála ez – hasonlóan, mint Endrődynél – azon alapul, hogy a tudatlanság nem vezethet valódi hithez. Felszólítja ezért a szülőket, hogy gyerekeiket iskoláztassák, „hogy belőlük okos embereket, hasznos polgárokat, jó keresztényeket” neveljenek.²⁰ A „hasznos polgárok” kinevelésének fontossága egyértelműen a Ratio követelményei közül került át Bielek követelményei közé. Találunk azonban ebben a műben egy olyan részt, amely első olvasatra a felvilágosodás egyértelmű hatását mutatja. Bielek kiemeli az *önismeret* fontosságát, vagyis azt, hogy ezáltal „tesz minket ezen magunk megismerése szemesekké – vigyázókká – okosokká – tudománnyal teljesekké – magunkra hallgatókká – gondolkozókká; és parancsolja, hogy e minden pontomokat ne éretlenül s csak ímmel-ámmal, hanem mindeniket maga minden fekvése, kiterjedése szerint – minden arányosságában körülállásaiban – minden következtetéseiben – és az ő valóságos céljában megtekintsük...”²¹ Rákövetkezőleg pedig felsorolja azokat a kérdéseket, amelyeket mindenkinek fel kell tennie önmagával szemben a teljes önismeret megszerzéséhez: „1. Ki vagyok én, úgymint ember? – mi itten az én meghatározásom? – melyek az én kötelességeim? – s ha vajon és miképpen végbe vittem azokat? – 2. Ki vagyok, úgymint keresztény? (...) – 3. Ki vagyok, úgymint polgár? (...) – 4. Ki vagyok én, a reám különösen bízott hi-

19 Uo., II. 270.

20 *Vér szeme a' religiúnak...* 272.

21 *Vér szeme a' religiúnak...* 296.

vatalomban?”²² Úgy tűnik, mintha Bielek itt a felvilágosodás Kant-féle értelmezését venné át, de a „hasznos polgár” kinevelésének az eszméje nem áll meg önmagában. Az „okos ember – hasznos polgár – jó keresztény” hármas-ság ugyanis hierarchikus kapcsolatot jelent, ahol az értelem kiművelése első fokon társadalmi funkciót tölt be, a legfelsőbb szinten pedig a keresztény világszemlélet implantációját jelenti. Az pedig a hit, valamint az autoritások ellenőrzése alatt áll. Megállapíthatjuk, hogy Bielek ezen az egy ponton beemeli felvilágosodáskritikájába a felvilágosodás egy elemét, de ezt saját szemléletének összefüggéseibe helyezi, és a felvilágosodás ellen használja fel.

A felvilágosodással, sőt könyve első részében kifejtett saját boldogságértelmezésével is ellentétbe kerül Endrődy a könyv harmadik részében, amely metafizikai és teológiai kérdéseket boncolgat. A boldogság úgy kerül ismét a látószögébe, hogy konfrontálja egymással a vallás két alaptípusát, az ún. természeti vallást (*religio naturalis*) és az isteni kijelentésen alapuló vallást (*religio revelata*). Az elsővel szemben az a kifogása, hogy egyrészt elégtelen az Isten dicsőítésére, másrészt – és főként – felekezeti nézetekkel és különbségekkel szembeni közömbössége révén egyéni vallásként mutatkozik. Az individuális vallás pedig nem igazi vallás, csak a filozófusok találmánya. Ennélfogva az embert nem boldogíthatja, Istennek sem kedves és a társadalmat is megrontja. Még pontosabban: „A boldogság vallás nélkül nem igaz boldogság – csak Epikureizmus. Pedig az epikureusi boldogság az emberi nemzetnek valóságos boldogtalansága”.²³

Első megközelítésre olyan érzésünk támad, hogy Endrődy a jezsuiták korábbi módszerét vette át, akik úgy ismertethették a modern természettudományos elméleteket, hogy azokat kiemelték a metafizikából, és a természetfilozófiába menekítették át. Endrődy pedig az antropológián belül mer felvilágosult lenni, de a vallásfilozófiában dogmatikus marad. De ha elolvassuk könyvének utolsó részét és a befejezését is, akkor maga adja meg a kulcsot az értelmezéshez. Elsősorban újradefiniálja az erkölcsöt. És ezt a definíciót fontosnak is tartja, hiszen kurziválja az egész szövegrészt: *„Erkölsnek mondom ama belső vagy lelki erősséget, melly által mindenkor a kötelességet a legjobb megismerés szerint teljesítjük”*.²⁴ Ehhez a részhez még lábjegyzetet is fűz, amelyben megjegyzi, hogy az erkölcs értelmezésében Kantot követi. Valójában azonban csak az erkölcsi imperatívusz fogalmát kölcsönzi ki Kanttól, de a kanti

²² *Vér szeme a' religiónak...* 299.

²³ *Az embernek boldogsága...* III., 201.

²⁴ Uo., III. 434.

fordulatot nem akceptálja. Ez derül ki a folytatásból, ahol így ír: „Keresztyéni erkölcs léssen: a keresztyén kötelességeknek teljesítésükben a mondott ösmérés szerint megszerzett erősség”.²⁵ És hogy semmi kétségünk ne legyen a keresztyéni kötelességről, ez nem más, mint „Istennek akaratja”. Isten akarata pedig csak a religio revelata révén nyilvánul meg. Eszerint pedig mindaz, amit az emberi tudásról, önismeretről, józan cselekvésről írt, alárendelődik a tiszta vallásosságnak. Magyarán szólva: keresztyén vallásosság nélkül nincs boldogság. És ekkor Endrődy lezárja a témát azzal, hogy a boldogságot összekapcsolja a kötelességgel, hiszen boldog csupán az az ember lehet, aki „kötelességeinek magára, másokra és Teremtőjére nézve eleget tett”.²⁶ Ez a három kötelességtípus azonban nem mellérendelt, hanem alárendelt viszonyban van egymással, mert az előzőek „csak közbevetőleg (mediate) szerzik meg az igaz és állandó boldogságunkat, mely csak a síron túl elérhető”.²⁷ A boldogság tiszta fogalma ezek szerint csakis az eszkatológián keresztül értelmezhető.

Az embernek boldogsága... tehát vallás erkölcsi tárgyú dolgozat, amelybe beépülnek a felvilágosodás elméletének és történelmi tapasztalatainak bizonyos elemei. Önmagában véve azonban ellentmond a hipotézisként felvett és Perényi által megfogalmazott véleménynek, miszerint az első rendszeres, magyarul írt erkölcsbölcseleti munka lenne a magyar filozófia történetén belül. A laikus etikára még várni kellett a XIX. században.

Egy kérdést még illik megválaszolni: Endrődy és Bielek expressis verbis kifejtette-e véleményét a felvilágosodásról?

Bielek választát könnyű beazonosítani: elég megtekinteni a *Vér szeme a religiónak...* című könyv belső borítóján szereplő illusztrációt. Ezen Krisztus prédikál a tanítványainak, és a kép felirata a következő: „Ez az igazi Megvilágosítás”. Vagyis a Felvilágosodással szemben van egy Megvilágosodás, amely – a szerző szerint – eredetibb, valódibb, igazabb és követendőbb, mint az egyedi értelem önállóságra emelése. Bieleknek a descartes-i alaptétel teljesen mást jelent, mégpedig azt, hogy „gondolok, tehát vagyok; én vagyok, tehát Isten is vagyon. Egy gondolkodó állatnak lehetetlen talpon állani a fő s véghetetlen Gondolkodónak alkottatása nélkül”.²⁸ Vagyis a gondolkodás csupán akcidentálisan és egyedien („privat vélemény”), nem pedig szubsztanciálisan individuális tett, és a kauzális sorban csupán következmény, nem pedig végső ok. „Az ész olyan világosság, melyet a természetnek

25 Uo., III. 434.

26 Uo., III. Befejezés, 462.

27 Uo., III. Befejezés, 463.

28 Arany gondolatok... 9.

ura s szerzője a lélekbe beoltott.”²⁹ Aki ezt a sort megfordítja, az nem csak teológiai, filozófiai és logikai hibát követ el, hanem bűnbe is esik, hiszen az már nem más, mint „a mód nélkül való s mérséketlen szabadság, mellyel a mindennapi társaságokban mindent, ami legfőbb tiszteletre méltó, megtámadni merészeliünk”.³⁰ Ezt az idézetet nem kell kommentálni.

Endrődy egy kis könyvecskét szentelt a témának. Ennek a címében ugyan nincs benne a felvilágosodás szó, de az *Egy két szó erkölcsi meg-vesztegettetésünkéről* egyértelműen utal arra, amiről a korszellem címke alatt ebben az időben rengeteget és sokan értekeztek. Endrődy két csoportba sorolja az erkölcsi romlást ostromozók táborát: az egyik oldalra azok kerülnek, akik a nevelést, a másikkra azok, akik a felvilágosodást tartják az adott állapot okozójának. Az előadás megelőző részében kifejtettem, hogyan értelmezi Endrődy a vallás és az erkölcs viszonyát, tehát nem meglepő, ha ebben az írásában is azt fejtegeti, hogy a valódi felvilágosodás nem rombolja, hanem – ellenkezőleg – építi az erkölcsöket és a vallást. Vagyis, szerinte, a valódi felvilágosodás nem lehet ateisztikus. Az, ami az erkölcsöket rombolja, az ún. „fattyú megvilágosodás” vagy pedig a „hamis megvilágosodás”, amely a következő tulajdonságokkal rendelkezik: ateizmus, erkölcstelenség (értsd: nem vallás-erkölcs), szabad vallás (értsd: nem a kinyilatkoztatáson alapuló keresztény vallás), forradalmiság. Vagyis mindaz, amit Endrődy a „hamis” felvilágosodásról mond, az a valódi, történelmileg és kultúrtörténetileg beazonosítható felvilágosodás. Ezzel az álláspontjával egy platformra kerül Bielekkel. Mivel azonban realitásérzéke nagyobb nála, megfontolandó magyarázattal szolgál arra nézvést, hogy miért tudott terjedni a felvilágosodás Európa-szerte. Az első helyen azt emeli ki, hogy a felvilágosodás filozófusai (Bayle-t, Spinozát, Hobbest, Voltaire-t említi főként) önmagukban, csupán műveik által nem tudták volna elérni azt a nagy társadalmi és értékátalakulást, amelynek tanúi lehettünk a XVIII. században. Mindez azért vált lehetségessé, mert a hatalomnál levők is átvették gondolataikat. „Ki tette valaha nevetségesebbé a Religiónak szentségét, mint Voltaire? Ki ártott többet az erköltsnek? De nem ő volt-e több udvaroknak filozofusa? Nem ő volt-e ama kiválasztottak közül, kinek megengedettett ama koronás Filozofusnak szüleményeit megmosogatni? Bálványa ő még most is sok Nagyjainknak, melynek oltáránál máig is tömjéneznek.”³¹ Második okként Endrődy az általános ízlésváltást említi, amelyet – bár ezt nem nevezi meg – a szentimentalizmussal rokoníthatunk.

²⁹ Arany gondolatok... 517.

³⁰ Arany gondolatok... X.

³¹ *Egy két szó erkölcsi meg-vesztegettetésünkéről*. 53.

Némi malíciával említi meg, hogy írhat bár ő akármennyire mélyen szántó elmélkedést az etikáról, „kevesen nyúlnak az ilyen megavúlt és ízetlen portékához. Szép román. Szerelmes levelek. Tsipós gondolatok a Religio vagy annak szolgálai ellen a kelendő portékák. (...) A mérték fölött kipallérozott Nemzetben (értem a külső embernek pallérozását) fölötte érzékeny a szív, és az elme tele vagyon önmagával. Örömetst belsőképpen is azt tulajdonítja magának, mire a külső emberben fölhágott. Nem tsoda azért, ha tsordultig tele lévén a mérték, legkisebb mozdulásra kiomlik.”³² Endrődy úgy véli, hogy a szentimentalizmus az egyén érzékenységet kultiválja, és ez az érzelmesség az életviszonyok gazdagodásával együtt oda vezet, hogy képtelenné válnunk észrevenni a vallás elvont igazságait. Sőt, a gondolkodók is alkalmazkodnak a „módi ízléshez”, ezért kerülnek a vallást.

Mit lehet tenni? – teszi fel a kérdést. És jön a meglepetés. Endrődy, aki a társadalom életében és az erkölcs megvallás területén elítél mindent, ami a felvilágosodáshoz köthető, osztja a felvilágosodás egyik előítéletét: neveléssel minden megoldható. Nem kell tenni semmi mást, csak az iskolákban folyó oktatást ki kell egészíteni az otthoni neveléssel. És még valamivel, aminek a hangoztatása kiemeli Endrődyt a korabeli vallásos írók sorából: a nevelők, a lelkészek és a politikusok példamutatásával: „Mennél inkább fölülmúlják a Nagyobbak a községet, ez annál inkább iparkodik közelíteni azokhoz. Megromlik azért a Nép, ha a Nagyoknak erköltse fölbomlott”.³³ De ez már patetikus közhely, amilyenekből van elég Endrődy dolgozataiban. Mégis, azt kell mondani, hogy Bielekkel összehasonlítva filozofikusabb koponya, és a felvilágosodáshoz is közelebb került – még ha akaratlanul is.

IRODALOM

Balanyi György (et al): *A magyar piarista rendtartomány története*. Budapest, 1943.

Bíró Imre: *Magyar piaristák a XIX. és XX. században*. Budapest, 1942.

Catalogus religiosorum Provinciae Hungariae Ordinis Scholarum Piarum 1666–1997. Budapestini, 1998.

Duda János: *Endrődy Jánosról. Adalékok piarista íróink méltatásához*. Budapest, 1892.

³² Uo., 59–60.

³³ Uo., 88.

Forgó András (ed.): *A piarista rend Magyarországon*. Budapest, 2010.

Gerencsér István: A felvilágosodás filozófiája és a XVIII. századi magyar piaristák. *Athenaeum* 28. k., 1942, 345–364.

Horányi, Alexius: *Scriptores Scholarum Piarum*. Budae, 1808–1809.

Mészáros András: A „buta Tolerancziáról”, azaz Bielek László viszonya a felvilágosodáshoz. In: *Piaristická a neotomistická tradícia – Piarista és neotomista hagyomány II*, Nyitra, 2010, 19–34.

AȘA NUMITUL ILUMINISM PIARIST – A FOST ILUMINISM?

Cuvinte cheie: iluminism, filosofie piaristă, László Bielek, János Endrődy

REZUMAT

De cele mai multe ori, gânditorii ordinului piariștilor au fost încadrați în istoria filosofiei maghiare sub eticheta așa numitului „iluminism piarist”. Această denumire vizează însă în primul rând filosofia de școală și face abstracție de scrierile polemice și literatura liturgică (predicațiile), care este o „reflecție” a spiritului epocii. Studiul prezintă doi gânditori piariști de la finele secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea., care și-au format relațiile cu iluminismul pe de o parte din punctul de vedere al dogmaticii catolice tradiționale, pe de altă parte considerând curente spirituale europene contemporane. Studiul de caz încearcă să demonstreze că, această relaționare s-a bazat ori pe refuz, ori pe un anumit eclecticism ideatic.

WAS IT ENLIGHTENMENT THE SO CALLED PIARIST ENLIGHTENMENT?

Keywords: Enlightenment, Piarist Philosophy, László Bielek, János Endrődy

ABSTRACT

This study partially reassesses the opinion ingrained in writing the history of philosophy and in writing the history of literature about the character of Piarist Enlightenment. The basis of this analysis is considered to be the works of two representatives of the Piarist popular philosophy: László Bielek and János Endrődy. In their works there are conceived theses of the philosophy of religion and morality of religion against enlightenment. The conclusion is the fact that neither Bielek's straight denying nor Endrődy's more philosophical writings can be ranked among the works undertaking enlightenment.

Dr. MÉSZÁROS ANDRÁS PhD 1949. július 11-én született Bélvátán (Szlovákia).

Munkahelyei: 1993-tól: Comenius Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Magyar Nyelv és Irodalom Tanszék; 1997-től 2003-ig tanszékvezető egyetemi tanár, jelenleg egyetemi tanár. 1983–1993: Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete – tudományos munkatárs. 1973–1983: Comenius Egyetem, Testnevelési Kar – tanársegéd, egyetemi adjunktus.

Iskolai végzettség, tudományos fokozatok: Comenius Egyetem BTK, 1973: filozófia–magyar szakos tanári diploma. A tudományok kandidátusa: 1982. Professzor: 2000.

Kutatási terület: A magyarországi és a magyar filozófia története: *Vandrák András filozófiai rendszere* (Madách, Pozsony, 1980); *A marginalitás szelíd bája* (Kalligram, Pozsony, 1994); *A filozófia Magyarországon* (Kalligram, Pozsony, 2000); *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona* (Kalligram, Pozsony 2003); *Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku* (Veda, Bratislava, 2008). A filozófia és az irodalom határterületei: *Arisztotelész esete Phyllisszel* (Nap Kiadó, 1993); *A filozófia határvidékén* (Nap Kiadó, 1996); *Idő által homályosan* (Kalligram, 1999); *A transzcendencia lehelete* (Kalligram, 2001); *Mozgó halhatatlanság* (Kalligram, 2006).

Oktatás: Magyarul: a világirodalom története a XIX. századig; az irodalomtudomány története; az irodalomelmélet bizonyos területei; a magyarországi filozófia története; a Don Juan-téma a világirodalomban; Magyarország egyház- és iskolatörténete. Szlovákul: a szerelem a filozófia- és az irodalomtörténetben.

Szakmai társulások és alapítványok: A Magyar Filozófiai Társaság és a Szlovák Filozófiai Társulás tagja; a Szlovákiai Magyar Írók Társaságának tagja (jelenleg a választmány tagja); a Nemzetközi Magyarágtudományi Társaság Választmányának tagja; a Magyar Tudományos Akadémia köztestületének tagja; 1990 és 1993 között a Márai Sándor Alapítvány kuratóriumának alelnöke, 2002-től pedig a Kalligram Alapítvány kuratóriumának elnöke; a *Fórum* társadalomtudományi folyóirat (Somorja), a *Képzés és Gyakorlat* (Kaposvár), *Többllet* (Kolozsvar) és a *Filozofia* c. szlovák nyelvű szakfolyóiratok szerkesztőbizottságának tagja.

Egyéb tudományos megbízatások: A Comenius Egyetem Tudományos Tanácsának, valamint a Comenius Egyetem BTK Tudományos Tanácsának a tagja; a Konstantin Filozófus Egyetem Közép-Európai Tanulmányok Kara Tudományos Tanácsának a tagja; a Comenius Egyetem BTK Magyar Nyelv és Irodalom Tanszékén a doktoranduszképzés felelőse, valamint a vizsgabizottság elnöke. Kítüntetések: Szent-Györgyi Albert-díj, 2008, Jedlik Ányos-díj. 2010.

Könyvpublikációk: *Vandrák András filozófiai rendszere*, Pozsony, Madách, 1980, 213 oldal, ISBN 691-501-80; *Arisztotelész esete Phyllisszel*, Dunaszerdahely, Nap Kiadó, 1993, 154 oldal, ISBN 80-85509-13-X; *A marginalitás szelíd bája (Arcképek a reformkori magyar filozófiából)*, Pozsony, Kalligram, 1994, 180 oldal, ISBN 80-7149-049-0; *A filozófia határvidékén*, Dunaszerdahely, Nap Kiadó, 1996, 160 oldal, ISBN 80-85509-33-4; *Zsebfilozófia*, Dunaszerdahely, Nap Kiadó, 1998, 107 oldal, ISBN 80-85509-68-7; *Idő által homályosan (Filozófia és irodalom)*, Pozsony, Kalligram, 1999, 125 oldal, ISBN 80-7149-244-2; *A filozófia Magyarországon (A kezdetektől a 19. század végéig)*, Pozsony, Kalligram, 2000, 220 oldal, ISBN 80-7149-302-3; *Závan transzcendencie (O časovosti lásky)*, Bratislava, Kalligram, 2001, 184 oldal, ISBN 80-7149-326-7; *A transzcendencia lehelete (A szerelem időiségéről)*, Pozsony, Kalligram, 2001, 200 oldal, ISBN 80-7149-392-9; *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*, Pozsony, Kalligram, 2003, 285 oldal, ISBN 80-7149-540-9; *Mozgó halhatatlanság*, Pozsony, Kalligram, 2006, 168 oldal, ISBN 80-7149-862-9 *Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku*, Bratislava, VEDA, 2008, 266 oldal, ISBN 978-80-224-0984-1.

AZ ELSŐ MAGYAR FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA.
WAGNER MIHÁLY 1796. ÉVI VÁLLALKOZÁSA

Kulcsszavak: Wagner Mihály, Immanuel Kant, filozófia, filozófiai antropológia

Wagner Mihály Jénában végzett ismert bécsi orvos, szepességi születésű polgár életrajzának pontos adatait mindeddig nem lehetett feltárni. Születésének valószínű ideje 1768 lehetett, amire a jénai egyetemre való beiratkozása adataiból lehet csak visszakövetkeztetni, míg halálának évét a kutatás eddig nem derítette ki. Valószínű oka ennek az, hogy Wagner főként filozófiai publikációiban eléggé került a nyilvánosságot, orvosi életműve pedig feltehetően nem volt ahhoz eléggé jelentős a kortársak és az utókor szemében, hogy nevét elhelyezzék a lexikonokban (sem az osztrák, sem a magyar, sem a szlovák életrajzi kézikönyvek nem említik, hallgatnak róla).

Az első kérdés, ami műveivel kapcsolatban feltehető, hogy miként jutott el Wagner egy nagy antropológiai tanulmánygyűjtemény kiadásához a korabeli, az 1790-es évek osztrák és bécsi viszonyainak közepette. A dunai monarchia kutatói jól tudják ugyanis, hogy a II. József utáni évtizedekben nem volt szabad a felvilágosodás gondolatainak hirdetése: sem Kantot, sem Herdert nem lehetett sem osztrák, sem magyar egyetemeken tanítani, sőt utóbbit még felségsértési perrel is megfenyegették, Lazarus Bendavid bécsi Kant-előadásait pedig betiltották.

Bécs legjobb literátorai, s köztük Wagner is, erős szállal kapcsolódtak az akkoriban igen aktív és energikus jénai kantianusokhoz, Carl Reinholdhoz, Erhardhoz és Forberghez, hogy csak a legjelentősebbeket említsük. Reinhold kantianus elvbarátai járják Ausztria fontos pontjait: Klagenfurtot és Bécset, ahol pedig a magyar felvilágosodás alakjai is megfordulnak. A másik fontos kapcsolatot a berlini kantianusok képviselik: Lessing, Mendelssohn és Lazarus Bendavid. Utóbbit sikerül rábeszélni arra, hogy a bécsi egyetem nyugalmasnak látszó falai között kezdjen előadásokat az érdeklődő literátoroknak a Tiszta ész kritikájáról. – A harmadik – már lazább – a felső-magyarországi, mindenekelőtt szepességi kapcsolat volt, az egykori jénai, wittenbergi, hallei évfolyamtársakkal való barátsága fenntartás útján: Toperczer Jánossal, Genersich Jánossal és Fuchs Sámuellel és másokkal. – A negyedik

szál: a Jénában megismert weimari nagyságok: Goethe, Schiller és Herder aufklärer eszméi révén.

Túl az igen jelentős kapcsolatrendszer rövid felvázolásán az a kérdés merülhet fel: vajon építhetett-e Wagner Mihály Kant késői, összefoglaló antropológiai művére (*Antropológia pragmatikus tekintetben* – 1798), vagy inkább Kant korábbi, nagy műveiben fellelhető antropológiai eszmékre támaszkodott? Másodszor: épített-e Herder szintén jelentős antropológiájára?

Az első kérdésre nem nehéz a tagadó válasz: az említett kanti mű később jelent meg, s így Wagner nem ismerhette. A Herderre vonatkozó kérdésre igent mondhatunk: a kötet egy nagy tanulmánya világosan igazolja ezt a hatást.

A kötetre az anonimitás volt a jellemző: a tanulmányok kétharmadának nem ismerjük a szerzőjét, a többiek közül néhányat sikerült csak a filológiának kiderítenie. A rejtőzködés oka eléggé világos: az osztrák cenzúráviszonyok és a kantianusok „üldözése” elég alapot szolgáltatott ehhez. Ami valószínű: ott kell rejtőznie valamelyik tanulmány mögött a jénai barátok legaktívabb és bátor tagjának, Forbergnek. Ez azonban még nem nyert bizonyítást. Jelen tanulmány szerzője nem tartja magát olyan alapos (Karl Friedrich) Forberg-ismerőnek, hogy ebben az ügyben nyilatkozzék.

Megmarad még számunkra az a kérdés: vajon miért hiányoznak a korabeli Közép-Európa legjobb antropológus gondolkodói a szerzők közül. Ez a probléma részben az előzőekkel indokolható: Herder *Humanitáslevelei* (*Briefe zur Beförderung der Humanität*) tiltott könyvnek van nyilvánítva a Habsburg-monarchia minden országában és tartományában, a szerző ellen pedig az udvar per indítását kezdeményezi. A leírások szerint Kazinczyékhoz úgy csempészik be ezt a kötetet a kufsteini börtönbe! Másfelől: Reinholdot magát, az akkoriban szuggesztív Kant-előadásokat tartó jénai professzort nem tudta Wagner megnyerni tanulmány írására. Így az is szép eredmény, hogy legalább legjobb asszisztensei és kantianus elvbarátai (Forberg, Erhard, Toperczer) névvel vagy név nélkül vállalkoztak erre.

Ami a két kötetben szereplő témákat illeti: szembetűnő a tematikai gazdagság, és e témákat az *Előszó* végén a szerkesztő katalógusba is foglalja. Mindez akkor történik, amikor az antropológia még egészen új diszciplína és a dunai monarchiában szinte ismeretlen.

A tanulmányok mind azon az úton haladnak, amely az „emberi természetnek” még Goethe által is ironikusan kezelt elvont fogalmát más és más területen, más és más módon konkretizálni igyekszik, és ebben a konkrétságban jelennek meg az ember lelki életének sajátosságai, nevelhetőségének pedagógiai lehetőségei, az egész nagy és sokágú emberi kultúra mibenléte.

– A tanulmányok iránya és törekvései világosan a kanti és herderi célokat követik.

Wagner kantiánus elkötelezettségét jómagam két írásából tudtam megítélni: a francia Ph. Pinel-féle könyv (*Philosophisch-medizinische Abhandlung*. Wien, 1801) előszavából, és másodszor a *Beiträge zur philosophischen Anthropologie* tartalmaz előszavából, ill. szerkesztési elveiből, pl. a választott szerzőkből. Az említett írásokban használt és csakis a kanti filozófia terminusai-val élő módszerére már a kitűnő osztrák elemző, Werner Sauer is utalt egyik könyvében. Szemléltetésként részletesen is felemlíthetjük azokat a kanti terminusokat, amelyeket szerintem Wagner az említett szövegekben konzekvensen használ. Ez az említett szóhasználat elmélyült tanulmányozásra, közelebbről az egész kanti filozófia megértésére enged következtetni.

A Wagner által használt kifejezéseket a bal oldali oszlopba helyeztem, míg a Kantnál meglévőket a jobb oldaliba:

WAGNER	KANT
Vorstellungen (képzetek)	Vorstellungen kanti értelemben
Begriffe (fogalmak)	Erkenntnis kanti értelemben
empirische Kenntnisse (emp. ismeretek)	kanti értelemben
apriori Kenntnisse	apriori Begriffe, di dem Verstande stammen, die dann zu Begriffen geformt sind
Anschauungen (szemléletek)	szemléletek mint az érzékiesség és fogalom viszonya: „az érzékiesség közvetítésével tárgyak adatnak nekünk, és csakis ő szolgáltat szemléleteket”
Anschauungsformen (szemléleti formák)	a kanti Raum und Zeit als im Gemüt bereitliegende Formen
az Anthropologie fogalmának hármas felosztása	Klassifizierung der Begriffe bei Kant
a kedély, lélek (Gemüt)	a Gemüt kanti értelmében
Gesetze des Verstandes (az értelem törvényei)	Verstand, Fähigkeit, durch Denken Bedeutungen zu erfassen

Megállapítható persze, hogy az Előszó Wagner-féle antropológiai leírásában, ábrázolásában nála hangsúlyt kapnak az „ember testére és lelkére vonatkozó” témák (pszichológiai viselkedés és annak faktorai, a szétszórtság-

gon (Zerstreuung) át egészen az örültségig), amelyek Kantnál legfeljebb rövid utalásokban találhatók. – Ezzel szemben Wagner nem foglalkozott a zseni (Genius) kérdésével, amiről Kant – sok kortársával együtt – elég terjedelmes elemzést ad *Az ítélőerő kritikájában*, de amit utolsó antropológiai összegző jellegű tanulmányában is érint, némileg revideálva a zseni szerepének társadalmi kiemeltségét, és elismerve a tanulás, a képzés és ezzel a tehetség szerepét.

Summa summarum: Wagner Mihály mint orvos és amatőr filozófus nem tarthatott igényt mindenoldalú vizsgálatra. Ezt a kortárs professzionista filozófusok sem tették meg, ám a kérdésfelvetés, a vizsgálódás exponálása maga igen jelentős lépés volt az egész kultúra újszerű felfogásának, értelmezésének a kialakításában.

Végül büszkeséggel állapítható meg, hogy a vaskos kötet legjobb két tanulmányát éppen egy magyar polgár, a szepességi Toperczer János Sámuel alkotta meg (*Über den eigennützen und uneigennützen Trieb in der menschlichen Natur*, és az *Über die Sitten und den Geschmack der Griechen in Rücksicht auf Freundschaft und Liebe*, amelyeknek a vizsgálatához e sorok írója komparatistikai elemzést készített. Hogy az itt közölt tanulmányok mennyire hatottak az ezzel időben egybeeső magyarországi Kant-vitára, arra vonatkozólag még nem találtam történeti tanulmányokat. Mindenesetre nem volna érdektelen egy ilyen vizsgálat elvégzése is.

Toperczer János Sámuel említett tanulmányai megérdemlik, hogy kissé hosszabban foglalkozzunk vele.

Mint jeleztük, két írása jelent meg abban a nevezetes, a filozófiai antropológiáról szóló kötetben, amelyben Michael Wagner prominens kantianusok (Lazarus Bendavid, Johann Benjamin Erhard) írásait gyűjtötte össze. Az akkori Bécsben ilyen írásokkal a közönség elé lépni nagy merészség volt, és ez az oka annak, hogy több szerző, köztük Toperczer tanulmánya anonim jelent meg.

Az emberi természet önhasznú és nem-önhasznú ösztönéről e kötetben publikált tanulmányának pontos keletkezéstörténetét nem tudjuk, de az jól kivehető, hogy témaválasztása és szóhasználata a kantianus Reinholdot követi, amennyiben morálfilozófiai jellegű. Ugyanis a német felvilágosodás újra meg újra elővett problémájára, a „boldogság” (Glückseligkeit) kérdésére keresi a kantianus választ. Önálló gondolkodói voltáról tanúskodik, hogy nem pusztán átveszi a reinholdi megoldást, hanem saját szintézishez jut el.

Reinhold:

“Der Vorstellungstrieb ist die Beziehung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit der durch die Vorstellungskraft realisierten Vorstellung und zerfällt in Entsprechung zur Stoff–Form–Zusammensetzung der Vorstellung in einen Stoff- und einen Formtrieb. Jener involviert Rezeptivität, Sinnlichkeit, Glückseligkeit und Eigennützigkeit, dieser Spontaneität, Vernunft, Sittlichkeit und Uneigennützigkeit.”

Toperczner:

‘Es ist eine Synthese zwischen die beiden Triebe möglich’ (...) ‘Das Vergnügen an der moralischen Handlung ist gewissermaßen Korrelat der intelligiblen Einheit von Glückseligkeit und Moralität.’

“Innere Zufriedenheit oder das sittliche Vergnügen”, beide Triebe gleich nahe, “dem eigennützigen, weil es als Vergnügen im sinnlichen Gefühlsvermögen sich gründet, ...dem uneigennützigen, weil es durch...das Sittengesetz, mithin durch etwas reinvernünftiges und uneigennütziges ist erzeugt worden¹

Toperczner tehát azon az állásponton van, hogy összeegyeztethető, szintézisbe hozható az említett kétféle ösztön (Trieb), amennyiben úgy véli, hogy – mint idéztük – a boldogság és a moralitás részlegesen empirikus egysége „mint belső elégedettség az az összekötő szál, amely a két ösztönt (...) egy érzéki és racionális lényben eltérhetetlenül összekapcsolja egymással”. Itt említjük, hogy az adott téma e konkrétságban nem található meg sem Kantnál, sem Herdernél.

Toperczner másik, ugyanebben a kötetben megjelent anonim tanulmánya, *A görögök erkölcsi és ízlése, a barátság és a szerelem aspektusában*, olyan gondolatmeneteket és módszertani megoldásokat tartalmaz, amelyek leginkább az alapelvekben Kant-tanítvány Herder historicista műveiben, kiváltképp az *Eszmé*kben találhatók meg, de elvontabb, kifejtetlen formában.²

A barátság és a szerelem történetének felvázolásánál Toperczner valójában szeretett görög világát emeli ki, és mintegy példaszerű vonásokkal ruházza fel. A herderi historizmust követve mindkettőt a maga korába helyezi, és abból kívánja megérteni. Lássunk néhány szövegrészt ebből a tanulmány-

1 J. S. Toperczner: *Über die Sitten...* Id. kiad. 125. skk.

2 Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 1, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar, 1965, 275.

ból, amely az egykori görög demokrácia aranykorát is ábrázolja témája szemszögéből:

„A szerelem története, vagyis az egyes módozatok filozófiatörténeti ábrázolása, amire ez a vonzalom (Neigung) a különböző korokban és különböző nemzetek körében szert tett, valamint azon okok kifejtése, amelyek ezt előidézték, igen érdekes probléma volna, melynek megfejtése az emberi történet körének kibővítése szempontjából és egyáltalában az emberiség története szempontjából igen fontos lenne. Hogy ez a vonzalom, amennyiben az ember természetében nyeri alapját, bizonyos általános jegyekben nyilvánul meg, melyek nem véletlen okokból vezetendők le, bizonyosan nem szorul bizonyításra. A nemi szerelem éppen ilyen módon nyilvánult meg és ugyanazokra a célokra törekedett a vadembereknél csakúgy, mint a művelt népeknél, a régebbieknél, akár csak az újabbaknál. Ám mégis ugye mennyire és mennyire mások voltak a fogalmak, amelyek e hajlamra befolyást gyakoroltak különböző korokban és különböző nemzeteknél. Nemde különböző árnyalatokat öltött ez a szerelem a klíma, a gondolkodásmód, a kultúra és egyéb véletlen körülmény szerint? Egy Tahiti őslakos, aki szerelmi vallomást tesz egy barna bőrű leányzónak; egy görög férfiú Ganymédeszének társaságában avagy hetéráinak körében; egy ázsiai férfi a maga háremében cserkesz nőinek körében; egy lézengő ritter a lovagkor idejéből; egy enyelgő francia a fiatalabb Crebion korából, egy szolgálattelvő lovag az újabb olaszok körében; és a mi Wertherünk és Siegwartunk könnyfakasztó emléke – ó, mily feltűnő ez a sok-sok különbség!”³

A barátság és a szerelem alakulása a görög ókorban lényegében a görög szabadságeszméből nyer magyarázatot, láthatóan ez a szerző magyarázó elve:

„Ez a szép irány, amely felé az emberi szellem a kultúra első csíráinál elindult, sajátos ízlést hozott el a különböző népeknél, de különösen a görögöket tanította meg a jó ízlésre a férfias viselkedés és barátság terén.

A szabadság érzése, amely a görögök lelkét a Görögországban való megtelepedésük óta eltöltötte egészen addig a pillanatig, amikor a rómaiak despotizmusa következtében elvesztették nemzeti létüket s ez által a nemzeti szellemüket is, ez az érzés szembetűnő hatást gyakorolt vallásukra, törvényhozásukra, politikai alkotmányaikra és erkölcsükre: ízlésük korai kifejlődése és az abból kinövő, szinte az örűlségig menő entuziazmus minden szép

3 J. S. Toperczer: *Über die Sitten und den Geschmack der Griechen in Rücksicht auf Freundschaft und Liebe.* 127–128. (A szöveget saját fordításomban közlöm.)

íránt egészen sajátos jelleget kölcsönzött a férfinaságok íránti eme hajlamnak.

Tudjuk, milyen féltékenyen őrizték a görögök politikai szabadságukat és mennyire csak ez a republikánus érzés tette lehetővé számukra, hogy fenn-tartsák létüket a perzsa zsoldosok szörnyű seregei ellen. De vajon nem illett-e bele e dicső gondolkodásmódba az ősköztől örökölt magasabb szabadságfogalom, és vajon szükségképp a szakadatlan függetlenségi törekvésük járult-e hozzá jótékonyan egy olyan hajlam továbbéléséhez, amely szerint a bátor és szabadságszerető férfiak közti szorosabb szövetség által kell fenn-tartani a függetlenséget az uralomra törő szomszédok vagy a dölyfös despoták ellen.

Ily módon ezek a legrégibb korok szükségleteiben megalapozott és a görög szabadságérzéssel mindig továbbélő fogalmak a férfinaságról fokozatosan összekeveredtek a politika alapelveivel. Már a legrégibb görög törvényhozók használhatónak találták ezt a hajlamot a maguk törekvéseire.”⁴

Ezek voltak Toperczer szavai, amelyeket saját fordításomban adtam elő. Meggyőződésem, hogy hűen ábrázolják a görög történelem, a görög ember életének sajátosságait, és ehelyütt nem kívánnak hosszabb magyarázatot, és egyben szemléltetik a felvetett antropológia probléma egyfajta történeti közelítését is.

IRODALOM

Baum, Wilhelm (Hrsg): *Weimar – Jena – Klagenfurt*. Kaertner Druck- und Verlagsgesellschaft MBH, Klagenfurt, 1989, 224.

Bendavid, Lazarus: Über Zerstreung in paedagogischer Rücksicht. In: M. Wagner: *Beitraege zur philosophischen Anthropologie und den damit verwandten Wissenschaften* 2. köt. 77–99.

Erhard, Johann Benjamin: Ueber Melancholie. In: M. Wagner: *Beitraege zur philosophischen Anthropologie und den damit verwandten Wissenschaften* 2. köt. 1–67.

Haan, Ludovicus: *Jena hungarica sive memoria Hungarorum...* Gyulae, 1858.

Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 1798.

Pinel, Ph.: *Philosophisch-medizinische Abhandlung*. Ford. és előszó M. Wagner. Wien bei C. Schamburger, 1801.

4 J. S. Toperczer: Über die Sitten... Id. kiad. 125. skk.

Reinhold Karl Leonhard: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*. Nachdruck, Darmstadt, 1963.

Sauer, Werner: *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration*. Amsterdam, Rodopi, 1982, 395.

Toperczer, Johann Samuel: Über den Eigennütigen und uneigennütigen Trieb in der Menschlichen Natur. – Über die Sitten und den Geschmack der Griechen in Rücksicht auf Freundschaft und Liebe. In: M. Wagner: *Beitrag zur philosophischen Anthropologie und den damit verwandten Wissenschaften* 2. köt. 88–126., 127–226. (Mindkettő anonim jelent meg.)

Wagner, Michael (Hrsg): *Beitrag zur philosophischen Anthropologie und den damit verwandten Wissenschaften*. 2 Bde. Wien, 1794–1796.

PRIMA ANTROPOLOGIE FILOSOFICĂ MAGHIARĂ. ÎNTREPRINDEREA LUI MIHÁLY WAGNER DIN 1796

Cuvinte cheie: Mihály Wagner, Immanuel Kant, filosofie, antropologie filosofică

REZUMAT

Nici pînă în ziua de astăzi, cercetătorii maghiari nu s-au aplecat asupra volumului de studii antropologice a lui Mihály Wagner, deși în 1794, respectiv 1796 el a îndrăznit să se înfățișeze publicului cu două volume groase, în Viena. În această perioadă, în Monarhia Habsburgică, nu au existat condiții pentru a răspândi, în mod deschis și legal operele lui Immanuel Kant și G.W.F.Hegel. (Wagner – datele confirmă – provine din Ungaria de Sus (Slovacia de astăzi), și a fost adeptul kantianismului din Iena.) Reflecția acestei situații grele este faptul, că o treime a studiilor din volum apare sub anonimat, totodată, editorul Wagner, în prefața volumului utilizează, în mod deschis terminologia kantiană. Cercul de autori, la care a recurs, urmează fără echivoc, calea antropologiei kantiene. Erhard și Bendavid, precum și ceilalți autori aparțin cercului de interpretatori ai lui Kant din Berlinul sau Iena de odinioară. Este ceva ieșit din comun, că Wagner a reușit să-l contracteze și pe colegul său de odinioară de la universitate, pe János Toperczer, care a trăit izolat la Lőcse (astăzi Levoca, Slovacia), și care interpretează ideile lui Reinhold și Herder, în mod original. Scopul acestui volum a fost ca să pună bazele învățământului antropologic în școlile din Ungaria, bazat pe metafizica critică, care să poată fi utilizată așadar în condiții optime și în viața publică.

THE FIRST HUNGARIAN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY. MIHÁLY WAGNER'S VENTURE IN 1796

Keywords: Mihály Wagner, Immanuel Kant, Philosophy, Philosophical Anthropology

ABSTRACT

The attention of writers of history of philosophy escaped till day Mihály Wagner's volume of essays on anthropology, though he was brave enough to appear before the public with two bulky volumes in Vienna in 1794 and 1796. At such a period, when it was not possible to diffuse the teachings of Kant and Herder in the Hapsburg Monarchy. Wagner was provably of Upper Hungarian origin and devotee of Kantianism of Jena. The toughness of the situation may be felt from the fact that one third of the essays appeared in the volume anonymously, Wagner however, as publisher of the volume openly used Kant's terms. The circle of authors he requested to participate almost unanimously follow the route of Kant's anthropology. Erhard and Bendavid and all the other authors belong to the group of Kant's interpreters from Berlin or Jena of that time. It is remarkable that Wagner was able to persuade even his former university mate, János Toperczer, living in seclusion in Lócse to speak up, who interprets – in original way – the thoughts of Reinhold and Herder. The expressed aspiration – that deserves appreciation – of the volume was to achieve that based on critical metaphysics and therefore more suitable for public life anthropology was taught in Hungarian schools, even if this aim seemed unachievable at that time.

RATHMANN JÁNOS (1934) filozófiatörténész és germanista, az MTA doktora. Az ELTE elvégzése után szerkesztő, majd a Budapesti Műszaki Egyetem és a Szent István Egyetem tanára. 1996-tól hét esztendeig az MTA–SZIE Magyar felvilágosodás kutatócsoportjának vezetője, több osztrák és német egyetem vendégkutatója, illetve tanára.

Legfontosabb publikációi: *Herder eszméi – A historizmus útján* (1983), *Herder válogatott filozófiai írásai* (szerk. 1978), *Idegen szavak a filozófiában* (1996), *Történetiség a német felvilágosodásban* (2007), *Goethe a történelemről és a filozófiáról* (2009), ugyanakkor számos szakfordítás, főként a felvilágosodás témaköréből.

CSORJA FERENC ÉS A KÖTELES UTÁNI ERDÉLYI ISKOLAFILOZÓFIA IRÁNYVONALAI

Kulcsszavak: oktatás, okosság, erkölcs, szabadság, akarat, lét, gondolkodás, realizmus, idealizmus, szintetizmus, Isten, tudományos filozófia, Kant, Krug, rendszer

Csorja P. Ferenc az erdélyi magyar felvilágosodást követő időszak egyik filozófus-tanára, aki a Nagyenyed-i Kollégiumban Köteles Sámuel tanszékét örökölte. Csorja 1782-ben született Illyefalván, szegény földműves családban, és 1843-ban halt meg Tordán – amint azt Szinnyei József 1893-as enciklopédikus munkájának, a *Magyar írók élete és munkái* II. kötetében találjuk –, megvadult lovak által vontatott szekérből esett ki. Nagyenyeden tanult és tanulmányai befejezése után házitanító volt Toroczkai Miklós gróf mellett. 1824-ben a Székelyudvarhelyi Kollégium tanára lett, 1831-ben pedig immár igazgatótanárként tért vissza a Nagyenyed-i Kollégiumba. A kollégiumi évkönyvek szerint figyelme nemcsak az oktatásra, hanem a kollégium anyagi helyzetére is kiterjedt.

A *Vasárnapi Újság* 1880-as 38. számában egy a katedrai utódjáról, Mihályi Károlyról megemlékező cikk így nyilatkozott róla: „...elődje Csorja Ferencz, Kant vagyis Krug száraz, szellemtelen követője, unottá tette a filozófiát tanítványai előtt”.

Valóban elmondható, hogy egyetlen filozófiai tárgyú, 1842-ben Nagyenyeden megjelent munkája (megírta *A számvetés tudományát* falusi iskolák számára, egy *Haza és közönséges história* c. munkát a grammatica classis számára) egy, az oktatást szolgáló kézikönyv, tankönyv, egyfajta filozófiatörténeti propedeutika, amely alapvetően kantianus (kritikai) szellemben íródott, nem éri el Köteles Sámuel morálfilozófiai munkáinak, ezek újszerű kifejezőmódjának színvonalát. E munka, amelynek címe *Alapphilosophia. Kezdő philosophusok számára*, jól jelzi azt, hogy a Köteles utáni magyar nyelvű kollégiumi filozófiaoktatás milyen irányba fejlődött – ameddig fejlődhetett, 1848-ig.

Az *Alapphilosophia* a Krug-féle kézikönyvet veszi mintaképpen, és azt mondhatnám, egy ismeretelméleti, logikai, erkölcsfilozófiai, antropológiai szempontokat figyelembe vevő kézikönyv, amely a critica philosophia állás-

pontját védelmezi mind a dogmatizmussal, mind pedig az idealizmussal szemben.

A könyv előszavában a szerző kifejti nézeteit a filozófiaoktatás hiányosságait és nehézségeit illetően, állást foglalva a „száraz és érdektelen előadás” ellen, amelynek tárgya sem tartalmilag, sem formailag nincs a diákok felfogóképességéhez méretezve. Csorja szerint az oktatás céljának túl kell mutatnia a közvetlen iskolai eredményeken, és ki kell terjednie a társadalmi élet minőségének, a társadalmi jólétnek a tökéletesítésére. A kézikönyv megírását tehát a filozófiaoktatás előmozdításának, megújulásának célja motiválta; maga a szerző a következőképpen nyilatkozik: „Ezen célból készítettem én, ezen nagyon is egyszerű és rövidbe szorított Alapphilosophiát, mely bevezetésül szolgáljon a’ Philosophiának tágas mezejére, kézi könyv legyen a’ kezdő philosophusok kezében és vezérfonal a’ köztanítási magyarázatokban. Minden philosophiai rendszerek közt eleitől fogva a’ Critica philosophiát, józan és az életre hasznoson befolyó szelleméért, legtöbbre becsültem, azért ezen kézi könyv készítésében is, a’ népszerűen író és nagyon tisztelt Krug nyomain menve, annak elveit követtem”.¹

Az előszót követően kitér a filozófiának tudományterületként való meghatározására, valamint a filozófia név jelentésére és történeti használatára. Csorja kifejti, hogy a filozófiának, akárcsak bármely más tudományterületnek, sajátos tárgya és „személye”, szubjektuma van, de eltérően az egyéb tudományterületektől, itt a tárgy és a szubjektum egybeesik, mivel ebben az esetben mindkettő az emberi lélek. A kettő egymáshoz való viszonyából, megközelítésük különböző módozataiból nem különböző filozófiák származnak, hanem a filozófia különféle formái (Csorja példajént felsorolja „az Értelem, Isméret, Izlés, Belső és Külső cselekedetek”² tudományait).

A német filozófia hatását mutatja, hogy Csorja is, akár előtte Köteles Samuel, a filozófiát tudományos rendszerként, rendszerfilozófiaként értelmezi, amint azt egy lábjegyzetben kifejti, ami híján van a rendszernek, az nem tudomány, nem több közönséges ismeretek egyvelegénél: „A’ rendszeres isméretnek a’ szaggatott isméret (cognitio rhapsodistica – fragmentaria) van ellenébe tétetve, melyben semmi szoros egybefüggés nincsen. Ilyenek p. o. minden elegy ismereteink”.³ A filozófia tudományos alapelveit Csorja „első rangú, általános és feltételeetlen igazságoknak” nevezi, de megtoldja a sort a latin, skolasztikus elnevezésekkel, a „principia prima, inconditionata,

1 Csorja Ferencz: *Alapphilosophia*. Kezdő philosophusok számára, Nagyenyed, 1842, 4.

2 Uo., 10.

3 Uo., 9.

absoluta” felsorolással: ezek azok az elvek, amelyeket nem lehet és nem is kell semmiféle más ismeretből levezetni, bizonyítani.

Ezekkel szemben az „alsóbbrendű, következtetett, igazságok”, a „*principia secundaria, derivativa, subordinata, conditionata*”⁴ az alapelvekből levont következtetéseket jelölik. A filozófiában, akár bármely más tudományban, megvannak ezek a premisszák (feltétlen) és következtetett (feltételes) igazságok, ám Csorja beszél még egy harmadik kategóriáról is, amelyet „legfelső és utolsó elvnek”, „közvetlenül bizonyos igazságnak”, „eredeti elvnek (*principium originarium*)” nevez, ám amelyről nem fejt ki, hogy pontosan mit jelent, hogy ő mit tekint a filozófia ezen eredeti elvének.

A filozófiával való foglalkozásnak vagy philosophálásnak hármas célt tulajdonít: hogy az ember magát megismerje, hogy az ember magát megértse és hogy az ember magával békében és összhangban legyen. Az első cél alá is több aspektus tartozik: ahhoz, hogy az ember magát megismerje, ismernie kell azokat a törvényeket, amelyeket meggyőződéseiben, cselekedeteiben követni szokott, ismernie kell továbbá azokat a határokat, amelyeket vizsgálódásaiban nem léphet túl (az ismeret ész által megszabott határait), harmadsorban pedig ismernie kell a célt, amelynek elérésére törekednie kell.

E célnak a kézikönyvben, a kanti elméleti és gyakorlati filozófiára való szétválasztás szellemében két meghatározása van. Az első: „Értelmünk művelése és tökéletesítése, hogy az fölvilágosítsa és az igazság ismeretére vezéreltessék”, a második meg: „Erkölcsei művelődésünk, hogy az erkölcsi jószágban szüntelen nevedjünk”.⁵ Az okosság végcélja itt sem más, mint a kanti filozófiában: az igazság és az erkölcsiség elérése és az ebből következő boldogság.

Ami a filozofálás módjait illeti, Csorja a „tárgyilagos (objective)” és az „alanyi (objective)” filozofálásról beszél, ezek közül az első az embert körülvevő tárgyi világ megismerésétől jut el az ember természetének kutatásáig, a második pedig a fordított utat követi és az emberi szellem (lélek) munkáinak, tehetségeinek, törvényszerűségeinek megismerésétől jut el a tárgyi világ megismeréséig. Csorja nem foglal állást egyértelműen egyik vagy másik mellett, ami azzal magyarázható, hogy a Krug által képviselt szintetizmusra törekszik.

Számtalanszor felhívja a figyelmet arra, hogy a megismerés alapja a tapasztalatban gyökerezik, de a megismerés nem lehetséges az ész egyes a priori törvényei nélkül sem, amint azt kifejezi a következő idézet, amely tolmá-

4 Uo., 12.

5 Uo., 15.

csolja a szerző álláspontját: „Azonban ha igaz az, hogy tárgy nélkül nem gondolkodhatunk, képzeink pedig a tárgyakot magokat nem teremthetik, tehát önként következik, hogy *minden józan philosophiának a tapasztalásból kell kiindulni*, különben *tartalmára* nézve üres lenne. Ha p. o. magunkat akarjuk megismerni, öntudatunk által lelki életünk gondolkodási, érzeményszerű és akaratbeli tüneményeit kell észlelnünk, hogy a reflexio, elvonás és béhozás által azon tüneményekben a közönségest, mint munkásságunk törvényeit, meghatározzuk. A *Philosophia elvont tudomány*, milyen az soha nem lehetne, ha annak igazságait a létezőnek és valónak tüneményeiből el nem vonnók”.⁶ Ez magyarázza azt, hogy amikor a filozofálás módszereiről értekezik, Csorja megkülönbözteti a „visszatérő úton (regressive)” és az „előhaladó úton (progresszív)” való filozofálást: ez egyik a tapasztalatból kiindulva jut el az elvont fogalmakhoz és a lét egységéhez, a másik a legmagasabb, tiszta, elvont fogalmakból kiindulva alkotja a létezőt és valót, ezért Csorja ez utóbbit, mint az idealizmusra vagy dogmatizmusra jellemző módszert helytelennek tartja és elutasítja. Amint írja, „a visszatérő út tehát kétségen kívül egyedül helyes és a’ feltalálás útja”.⁷ Másutt a szintetizmus másfajta kifejezésével találkozunk: „*Minden isméret egy részről a’ tárgytól, más részről lelkünk önmunkásságából származik; következőleg a’ tapasztalás és gondolkodás annak kútfejei*. Mí ugyan is *érzéki okos* lenyek lévén, ezen kettős természetünk’ öszvehangzó munkássága alkotja isméretünket is”.⁸ Ezt követően Csorja meg is határozza az érzékiséget és az észet, az elsőt „*szenvedő fogékonyiságnak*” nevezi, mely a külső és belső érzékek által munkál, amelyek által „*észreveszszük*”⁹ a külső és belső világ változásait, történéseit, a tárgyakat. Az ész, azaz az „*okosság*” úgy van meghatározva, mint „*önmunkásságu tehetség*”, amelynek „*sajátai a’ gondolkodás és isméret’ tiszta formái és törvényei*, miket az észrevett tárgyakra ,s tüneményekre , mikor isméretet képezünk, alkalmazunk”.¹⁰ A tapasztalásból kapjuk tehát az ismeret anyagát, az ész törvényei pedig a megismerés formáját jelentik.

Csorja a kézikönyvben többször is kitér a realizmus és idealizmus filozófiai rendszereire és, amint azt a szintetizmus álláspontjáról bírálni lehet, az elsőt tiszta materializmusnak tartja, a másodikat pedig nihilizmusnak tekin-

6 Uo., 129.

7 Uo., 129.

8 Uo., 126.

9 Érdekes összetételű kifejezése ez a magyar nyelvnek, és úgy gondolom, Csorja itt találóan is használja, mert utal arra, hogy itt már egy tudatosító, egy, a tárgy és az ész közötti összefüggést megteremtő folyamatról van szó.

10 Csorja, i. m., 126–127.

ti, mert egyik sem fogadja el a lét és a gondolkodás közti eredendő kapcsolatot: a realizmus csak a „lételelvéből” (anyagi) magyarázza az eszményi vagy gondolati elveket (formai), az idealizmus eljárás módja pedig éppen a fordítottja ennek.

Miután röviden kifejti a szkepticizmusról és a dogmatizmusról vallott nézeteit, a kritikai módszert Csorja a következőképpen határozza meg: „A’ kritikai módszer azt tartja, hogy a’ ki helyesen akar philosophálni, annak sem mindenben kételkedni, sem mindent igaznak és bizonyosnak tartani nem kell, a’ mi az igaznak és bizonyosnak színét magán hordozza. Szüntelen figyelmezve öntudatunk közvetlen tetteire, ki kell keresnünk, a’ Criticismus szerint, *lelkünk minden működéseinek eredeti törvényeit*, hogy így közönségesen megálható elvekre juthassunk. Ki kell keresnünk az emberi isméret határait...”¹¹ Egyik lábjegyzetben a következőképpen foglalja össze a criticizmusnak a szkepticizmussal, valamint a dogmatizmussal való viszonyát: „A’ dogmaticai, scepticai és critikai módszerek úgy vannak egymáshoz, mint a tétel, ellentétel és összetétel”¹² (tézis, antitézis, szintézis).

E rövid idézetekből két dolog következik: egyrészt, Csorja már nem a tiszta és a Köteles által is követett kantianizmus híve, főként az ismeretelméleti vonatkozásokat illetően. Másrészt, ami a nyelvezetet illeti, elmondható, hogy szintén egy, a magyar nyelvű filozófiai nyelvezetet formáló, munkában lévő nyelvvel van dolgunk, és a hiányosságok főleg a logikai terminusok esetében látványosak, amely nyelvezetet Csorja részint a kantianus Köteles Sámuel munkáiból örökölhette,¹³ részint pedig a latin terminológia alapoz meg.

Csorja Kantot követi abban, hogy a filozófiát minden más tudományos megismerés „kútfejének” tekinti, illetve abban is, hogy megkülönbözteti az elméleti és a gyakorlati okosságot (a ration speculativát és a ratio practicat), illetve a filozófia művelésének kettős célját: az értelmi és az erkölcsi művelődés előmozdítását. A tudományok rendszeréről írja, hogy a *Philosophia* elvei nélkül azok az igazi tudományosság jellemével nem is bírhatnak. Az elméleti filozófia alá három diszciplínát sorol: az logikát (értelemtan), a metafizikát (ismérettan) és az esztétikát (ízléstan), ezekben közös, hogy mindeniknek tárgya az igazság, és szintén hármat a gyakorlati filozófia alá: a természetjogot, az erénytant és a vallástant, amelyeknek Csorja szerint a „jóság” a közös tárgya.

11 Uo., 134.

12 Uo., 135.

13 A filozófia rendszerként való meghatározása, a különböző filozófiai módszerek leírása, a különféle diszciplínák egymáshoz való viszonya, mindez akár Köteles Sámuel filozófiai *Antropológiájából* is származhatna, olyannyira hasonló a két szöveg fogalomhasználata.

Az erkölcsi tökéletesedés eszközeként a filozófia „*kifejti az erkölcsiség elveit*, melyek cselekedeteinknek sinormértékül szolgálnak ,s minden nemü kötelességeinket. Megismértet *erkölcsi méltóságunkkal*, s megmútatja, hogy az embernek tulajdonkép csak annyi *valódi becse* van, mennyit *erkölcsileg ér*”,¹⁴ „előnkbe adja *erkölcsi célunkat* és megmútatja, hogy mi erkölcsileg abban a mértékben vagyunk boldogok, melyben az erkölcsiség nagy céljához közelítettünk”.¹⁵

Szintén kantianus szellemben értelmezi a szerző az emberi méltóságot, felhasználva a kanti kategorikus imperatívuszt az ember és a dolog, a cselekedet célja és eszköze közötti különbség kifejtésében. A következő idézet alátámasztja gondolatmenetünket: „Az a' lény, mely nem személy, tehát okossággal és szabadsággal nem bírván, működéseinek célokat nem tehet, mondatik *dolognak*, vagy az *okos lények céljai eszközének* (ens heteroteles). A' jog és jogos kötelesség az okosságból folyván, azzal az emberen kívül semmi más földi teremtes nem bír. Az autonomia az autoteliával, és a' heteronomia a' heteroteliával szükségesképp öszveköttetvék”.¹⁶ Csorja felfogása az akaratról és ennek autonómiájáról szintén nem áll messze a kanti felfogástól. Az akarat a lélek azon működése, amely, szemben az ösztönnel, nem vak, hanem értelmes, azaz törekvésének tárgyát és célját reflektáltan választja meg. Az erkölcsi cselekedetek csakis az akarat szabad elhatározásából származhatnak, a törvény iránti belső tiszteletből. Az ember, mint eszes és autonóm lény, önmaga cselekedeteinek célja: Csorja itt megint segítségül hívja a latin terminológiát, zárójelben feltüntetvén az *ens autoteles* szókapcsolatot.

Különbséget tesz a belső és a külső szabadság között, az első a moralitás törvényeit, a második az etika törvényeit jelöli ki. Csorja ugyan nem használja szó szerint ezeket a kifejezéseket, de meghatározásaiból érezni lehet, hogy erre gondol: „A' belső szabadság az a' tehetség, mi szerint az ember magát, saját ösztöneitől, indulatitól, és kívánságitól függetlenül, az okosság erkölcsi törvényeivel megegyezőleg, határozhatja a' cselekedetre”, és „A' külső szabadság a' mások önkényétől oly függetlenség, miszerint az ember az erkölcsi törvények határain belől, mint okos lény, magának szabadon célokat tehet és azoknak megvalósításokra törekedhetik”.¹⁷ Amilyen a testek számára a természeti szükségszerűség, ugyanolyan az erkölcsi lények számára az erkölcsi szükségszerűség, mondja a szerző. Ez a gondolat szintén nem eredeti,

14 Csorja, i. m., 20–21.

15 Uo., 21.

16 Uo., 92.

17 I. m., 90.

hiszen a német idealizmusban, főként Fichte és Schelling morálfilozófiai írásaiban, számtalanszor előfordult.

Meglátásunk szerint Csorja átvette e két gondolkodó bizonyos gondolatait, annak ellenére, hogy elítéli rendszereiket, mint az idealizmus tévútjait. Főként az öntudatról írott részletekben érezhető a fichtei-schellingi hatás, amelyek egy, a tapasztalati öntudatot megelőző, lét és tudás közötti eredeti, a priori egységet, szintézist tételeznek. Csorja ezt „öntudatunk eredeti tettének” (*factum originarium conscientiae*) nevezi, ez a fichtei filozófiában éppen az Én eredeti egysége, a schellingi filozófiában az intellektuális intuíció. Ezt az eredeti szintézist nem lehet semmilyen más elvből levezetni, ám szükséges feltétele minden időben realizálódó, azaz egyéni öntudati aktusnak. Csorja ezt a teoretikus öntudatot a filozofálás határpontjának tekinti: „Éppen ez okból lehet ezen tapasztalás feletti öszvetételét a' lételnek és tudásnak a' philosophálás határpontjának tenni, a' melyen túl menni nem lehet; és az a' Philosophia, mely ezen túl menne, magát a' túlságban vesztené-el, mert üres álmadozásokba merülve, képtelenek lennének allításai, a' létel tudás nélkül és a' tudás létel nélkül megfejthetetlen dolgok lévén”.¹⁸ A teoretikus öntudat ezen a priori egységét Csorja egyrészt a szintetizmus álláspontjáról helyeselni tudja, hiszen elfogadja, hogy a megismerés a tapasztalat és az észtvörvények egységéből születik, másrészt határpontnak is tartja, ellentétben a fichtei felfogással, amely ezt az egységet az egész filozófia alapelvevé nyilvánítja.

Amikor a filozófiai vizsgálódás tárgyairól beszél, Csorja radikálisan eltér a kanti filozófiától, ugyanis a filozófia közvetlen tárgyai (az ember és a testi világ) mellett megemlíti a filozófia „közvetőleges” tárgyát, az Istent. „Mert a' két elsőt, az embert és a' világot, mi nem vizsgálhatjuk úgy, hogy azoknak teremttőjéhez és törvényadóójához, az Istenhez, gondolatban fel ne emelkedjünk”,¹⁹ írja. A numenák (olyan dolgok, melyeket értelmünkkel és okosságunkkal gondolunk) és fenomenák (olyan dolgok, melyek érzékeink alá esnek, tünemények és jelenetek – jelenségek) meghatározása okot ad Csorjának arra, hogy a numenákhoz besorolt Istenről értekezzen. Levonhatjuk a következtetést, hogy a filozófia feladata itt már nem csak az, hogy a megismerés törvényszerűségeit feltárja és az ismereteket rendszerezze, illetve a moralitás határait kijelölje, hanem a filozófiai megismerés megint megbékül a vallással: Csorja az erkölcsi világ rendjét egyszersmind Isten létének igazolásaként értelmezi: „A' világnak erkölcsi rendjét, mit az okosság változhatatlanul kíván, csak úgy gondolhatjuk megvalósíthatónak, ha feltesszük, hogy *van Isten*, és

¹⁸ Csorja, i. m., 57.

¹⁹ Uo., 30.

van örök élet, vagy mí halhatatlanok vagyunk"²⁰ mondja, vagy másutt: „...tehát vagy le kell az embernek az okosság' azon czéljáról mondani, vagy fel kell tenni, hogy egy végzetetlen hatalmú lény létezik, ki azon czélt megvalósíthatja. Az első saját okossága kívánságának ellenére nem teheti, tehát a' másodikat kell elfogadni, tudniillik: egy végzetetlen hatalommal bíró lény...”,²¹ vagy: „Az Isten léte és halhatatlanság oly feltételek, melyek nélkül az okosság végcélja soha meg nem valósítható”.²² Az ember természete és az ész törvényei tehát önmagukban nem elégségesek a célok birodalmának, azaz „az erkölcsi országnak” az elérésére.

Máshol viszont mintha éppen fordítva állna a dolog, és a szerző azon a felvilágosodást idéző állásponton lenne, hogy a vallást is az észtörvények, a racionalitás keretei között kell megközelíteni: „De továbbá, ha *erkölcs nincs, úgy vallás sem lehet*, mely valósággal az erkölcsiség mezején terem. Töröld-ki az erkölcsiséget az emberi szívből, és azonnal vége lesz a' vallásnak”.²³

Az első esetben azt lehetne mondani, Csorja nem látja szükségességét semmiféle Isten-bizonyításnak, Isten létezését mint olyan igaz premisszát használja, amely semmilyen bizonyításra nem szorul és amely megmagyarázza az emberi észnek és léleknek a legfőbb jóra való törekvését, illetve az ész erkölcsi parancsát, a kategorikus imperatívuszt. Többször is kifejti, hogy az emberi természet és akarat nem tökéletes, a tökéletesség egyedül Isten létének velejárója. Amikor az emberi értelem legmagasabb fokáról, az okosságról értekezik, akkor is felhívja a figyelmet arra, hogy „ezen okosságunk is csak egy *véges és határok közé szorított erő* mí bennünk és hogy ezen okosságunk is egy végtelen és határtalan okosságnak eszméjében kell legfelsőbb sinor mértékét keresni és megtalálni. Ez az *eredeti okosság*, mely eredeti kútfeje minden természeti és erkölcsi törvényeknek, minden igazságnak és jóságnak, egy szóval a' leg magosabb értelemben vett *általános*”.²⁴ Ez a szöveghely nem azonosítja ugyan az „általános értelmet” az Istennel, de a kézikönyv gondolatmenetének alapján nem tartom lehetetlennek azt a következtetést, hogy Csorja, amikor a tökéletlennel szemben a tökéletes, abszolút értelemről beszélt, tulajdonképpen Istent tartotta szem előtt.

Csorja a vallást két értelemben közelíti meg, szubjektív és objektív értelemben: ha alanyi értelmét tekintjük, semmi egyébéről nincs szó, mint érzés és cselekedet által kimutatott meggyőződésről a fő jó lehetősége iránt. Tárgyas

²⁰ Uo., 97.

²¹ Uo., 97.

²² Uo., 100.

²³ Uo., 60.

²⁴ I. m., 89.

értelemben pedig a vallás nem egyéb, mint a fő jó lehetőségéről való meggyőződésnek tudományos rendszerbe foglalt előadása (doctrina de summo bono).

A másik fontos aspektus, amely tekintetében Csorja eltér a kantianus tanítástól és mestere, Köteles Sámuel filozófiájától is, az, ahogyan a kriticismust értelmezi: kijelenti, hogy a critica philosophia nem azonos a kantianizmussal, mert bár Kant maga a kriticismus alkotója, mégis a kriticismus módszerét ő sem használta mindenhol tökéletesen.

Ennek egyetlen magyarázata lehetséges, és pedig: hogy Csorja a kriticismust a szintetizmussal azonosítja, a realizmust és idealizmust egyaránt elkerülve. Ki is mondja a műben, hogy, a realizmussal és idealizmussal szemben, „a synthetismus rendszerének három csalhatatlan igazságai vannak (...)

1) *Hogy mi, mint képzelő és gondoló lények, valósággal léteünk.*

2) *Hogy a' külső tárgyak is, éppen úgy, mint mi, léteznek.*

3) *Hogy köztünk és a' külső tárgyak közt költsönös közösülés létezik. Mi munkálunk vagy hatással bírnunk a' külső tárgyra, és azok, megfordítva mi reánk”.*²⁵

Konklúzióként elmondható, hogy annak ellenére, hogy könyve nyelvileg és tartalmilag sem haladja meg a Köteles Sámuel vállalkozását, a műből kitűnik Csorja tájékozottsága, főleg a német filozófiát, Fichte, Schelling és Hegel munkásságát illetően. Erős Krug-hatásról tanúskodik az egész kézikönyv szintézisre való törekvése, ez főként az ismeretelméleti részekben válik meghatározóvá, ám ami a szerző csupán erkölcsfilozófiai nézeteit illeti, ezek esetében evidens a kanti filozófiából való ihletődés. Ennek alapján Csorját méltán nevezik kantianusnak, ám ő egy olyan kantianus, aki a kanti filozófia észelvei elé még odatesz egy utolsó és számára elsődleges elvet: Isten létezésének elvét. Valószínűnek tartom azt is, hogy Csorja nem csupán azért fogadja el a fichtei teoretikus, a priori öntudat-egységet, mert belefér a szintetizmus sémájába, hanem azért is, mert egész gondolatmenetének elsődleges elvére, az isteni princípiumra utalhat. Amikor Csorja kijelenti, hogy ez a filozófiai gondolkodás határa, amelyen túllépni nem szabad, akkor szintén a lét és gondolkodás egységének ideája lebeg a szeme előtt, e kettő pedig Istenben van a legtokéletesebb egységben.

Azt hiszem, a legnehezebb feladat előtt állunk, ha el akarjuk dönteni, hogy Csorja egész itt kifejtett filozófiai rendszere egy vallásos alapokon nyugvó filozófia akar-e lenni, vagy csak a különféle német filozófiai rendsze-

²⁵ Uo., 66.

rek egyvelege, a kantianus és Krug-féle filozófiai hatásokat hordozó olyan filozófia, amely meg akar menekülni a vallási cenzúra intézkedéseitől.

Azt is el kell mondanunk, hogy Csorja művében benne van az a sajátosan modernitásbeli és felvilágosodást jellemző problematika, amely Kanttal kezdődik és Hegel munkásságáig folyamatosan jelen van, és amely a filozófiát tudományként, mint tudományos rendszert törekszik elgondolni.

Fontos kiemelni, hogy a kantianus hatás ellenére itt egyfajta iskolafilozófiával van dolgunk, Csorja kézikönyvét ebben a kontextusban lehetne megítélni és értelmezni, összehasonlítva (ha lennének) más ilyen jellegű erdélyi tankönyvekkel. Ebben a kontextusban megvilágítható Csorja azon törekvése is, hogy a filozófia és a vallás között áthidalja az ellentéteket, noha a szerző munkája megírásakor nem szűken iskolafilozófiai célokat követett, nem dogmatikus rendszerek átadására törekedett, hanem egy felvilágosultabb módon értelmezte a filozófiát (amint azt tanulmányunk elején az előszóval kapcsolatban láttuk, a filozófiaoktatás célját abban látta, hogy általa művelhető az ész, és a társadalmi boldogság is növelhető).²⁶

A mű azon részletei viszont, amelyek az Istenről beszélnek, lényegesen eltérnek a kanti kriticismus irányvonalaitól, hiszen a kanti filozófiában „a hit nem lehet a Vernunft semmiféle megismerésének tárgya”,²⁷ a kanti filozófia szerint Isten létéről beszélni értelmetlen, Kant szerint Istent el kell tudni gondolni, nem pedig dogmatikusan hivatkozni létezésére. *A vallás a pusztá ész határain belül* c. művének előszavában Kant világosan kifejti, hogy „ha a morál az embernek mint szabad, ám éppen ezért eszével feltétlen törvényekhez kötődő lénynek a fogalmán alapul, akkor az embernek nincs szüksége egy fölötte álló másik lény eszméjére ahhoz, hogy megismerje kötelességét, sem pedig más ösztönzőre, mint magára a törvényre, hogy betartsa azt. (...) A morálnak tehát az önmegalapozáshoz semmiképpen sincs szüksége a vallásra (sem objektíve, ami az akaratot, sem szubjektíve, ami a képességet illeti), hanem a tiszta gyakorlati ész erejénél fogva teljesen elégséges önmagának”.²⁸ Ellenben, amint azt Kiss Endre *Az iskola és a világ filozófiája* c. tanulmányában kifejti, az iskolafilozófiában „a filozófia és a vallás viszonya egészen különle-

26 Ilyenfajta elképzelésekkel, a leszűkített értelmű iskolafilozófián való túlmutatásokkal találkozhatunk, például a szepességi felvilágosodás olyan fontos képviselőjénél, mint Johann Genersich, még a XIX. század előtt. Ezzel kapcsolatban lásd bővebben: Rathmann János: A szepességi művelődés a felvilágosodás korában. In: *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században*. Szerk. Mészáros András, Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 2003, 89–94.

27 Kiss Endre: *A labirintus fonál és a szorgalom dühe*, Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2006, 24.

28 Kant, Immanuel: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, 1974, 134.

sen vetődik fel”, azaz „az iskolafilozófia olyan mértékű szofisztikált tökéletességgel épül fel a filozófia (tudomány) és a vallás közötti szakadékok áthidalásának változataira, hogy szigorú értelemben a kérdés²⁹ e szférán belül alig artikulálható”.³⁰

Még egy utolsó problémára kell rávilágítanunk, amire részben már utaltunk tanulmányunkban: az *Alapphilosophia* nyelvezetére. Világos, hogy Köteles Sámuel kantianus terminológiájából, magyar nyelvre tett fordításából Csorja tanult és ihletődött,³¹ mégis, a kézikönyv nyelvezete vulgarizálónak vagy elmaradottnak is tűnhet, főként akkor, ha figyelembe vesszük, hogy ez a tankönyv 1842-ben jelent meg, immár a Magyar Tudományos Akadémia által kiadott *Philosophiai Műszótár* megjelenése után (1834-ben), amely egy, a nyelvújítás során kialakult műszavak leltára akart lenni, és a filozófiai terminológiában is tudott legalább használati lehetőségeket kínálni. Nincs róla információnk, hogy Csorja ismerte-e, lapozta-e ezt a műszótárt, tudjuk azonban, hogy a magyarországi filozófiai nyelvhasználat bizonyos sajátosságairól volt tudomása. Az *Alapphilosophiában* maga jegyzi meg egy lábjegyzetben, hogy: „Némely Philosophusaink, s azok közt nevezetesen *Szontágh*, az ész kezdetét használni. De mi helyesebbnek tartottuk az *okosság* mellett maradni”,³² ezt egyrészt abból a meggondolásból, hogy az erdélyi közéletben és iskolai oktatásban az *okosság* terminus volt általános használatban, és lehet, hogy a szerző arra gondolt, közönsége nem értené meg az újítást, másrészt azért is, mert Csorja úgy vélte, az ész a lélek mindennemű tehetségét, az alsóbb- és felsőbbrendűeket egyaránt jelöli, az okosság pedig az észnek egy magasabb foka, amely az okok ismeretét jelenti, „az általánosnak tehetsége”³³ (azt is mondhatnánk, az absztrakciónak, a fogalomképzésnek a szintje).

Summa summarum, még a kézikönyv nyelvezetét illetően is maradnak nyitott kérdések, hiszen nehéz meghatározni, hogy Csorja szándékosan nem alkalmazta az 1930-as évektől Magyarországon napirendre került, a filozófia magyar nyelvét érintő viták során megjelent újításokat, terminológiai intéz-

29 Az itt idézett részletből nem válik világossá, ezért pontosítanunk kell: arról a kérdésről van szó, hogy tanulható-e a filozófia, és ha igen, miként.

30 Kiss Endre, i. m., 25.

31 Érdemes megjegyezni azt is, hogy a kézikönyvben még csak elő sem fordul Köteles Sámuel neve, holott Csorja biztosan ismerte ennek munkáit; erre nem csak a kézikönyv nyelvezete alapján következtetünk, de annak alapján is, hogy a kollégiumban pontosan Köteles tanszékét örökölte. Mégsem tesz említést elődje munkásságának fontosságáról, amit jómagam csak tanári hiúságával magyarázhatok, esetleg olyan személyes viszonyok alapján, amelyeket ellenben nem ismerünk.

32 Csorja, i. m., 85.

33 Uo., 85.

ményesüléseket,³⁴ vagy pedig csak azért, mert ezek jó részét nem ismerte. A kézikönyvben a fenti idézet az egyetlen, amely a szerző szóhasználatával kapcsolatban megmagyarázza annak szándékát: ez a szándék általános, mind a nyelvújítás, mind pedig a régebbi, skolasztikus terminológia mellett szavazók ezt tartották szem előtt: a filozófiai eszmék befogadásának lehetőségét.

IRODALOM

- Csorja Ferencz: *Alapphilosophia*. Kezdő philosophusok számára. Nagyenyed, 1842.
- Fehér M. István–Veres Ildikó (szerk.): *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2003.
- Kant, Immanuel: *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, 1974.
- Kiss Endre: *A labirintus fonál és a szorgalom dühe*. Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2006.
- Mester Béla: *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 2006.
- Mészáros András (szerk.): *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 2003.
- Percz László: *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Argumentum Kiadó, 2008.
- Várhegyi Miklós–Kőszegi Lajos (szerk.): *Galagonya magyarok. Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczaiktól Böhmig, Comitatus, Veszprém, 1992.*

FERENC CSORJA ȘI DIRECTIILE FILOSOFIEI ȘCOLARE DE DUPĂ SÁMUEL KÖTELES ÎN TRANSILVANIA

Cuvinte cheie: educație, rațiune, morală, libertate, voință, ființă, gândire, realism, idealism, sintetism, Dumnezeu, filosofie științifică, Kant, Krug, sistem

REZUMAT

Studiul este o prezentare a concepției filosofice a lui Ferenc Csorja, exprimată în cartea sa intitulată *Alapphilosophia (Filosofia de bază)*, analizând asemănările și deosebirile dintre textele lui Csorja și filosofia lui Kant și arătând influența majoră a lui

34 A filozófiai magyar nyelv kérdésköréről lásd bővebben: Laczkó Sándor: A filozófia magyar nyelve. In: *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben*. Szerk. Fehér M. István–Veres Ildikó. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2003, 79–89.

Krug asupra operei filosofului transilvănean. Studiul prezintă pe de o parte caracteristicile concepției de filosofie cunoașterii a lui Csorja, pe de altă parte filosofia sa morală și legătura pe care profesorul o vede între filosofie și religie. Am încercat o încadrare în context mai larg a limbajului filosofic maghiar folosit de Csorja, dar și o încadrare a acestui manual de filosofie în curentul mai larg al filosofiei școlare/școlastice.

FERENC CSORJA AND THE DIRECTIONS OF THE SCHOLAR PHILOSOPHY AFTER SÁMUEL KÖTELES IN TRANSYLVANIA

Keywords: education, reason, morality, freedom, will, existence, thinking, realism, idealism, synthetism, God, scientific philosophy, Kant, Krug, system

ABSTRACT

The study wants to be a presentation of Ferenc Csorja's philosophy, comparing his philosophical handbook (the *Alapfilozofia*, Basic Philosophy) with the Kantian thinking and with the works of Kant's Transylvanian follower, Sámuel Köteles. On the other hand, it clears the influence of Krug's philosophy on Csorja's conception, particularly on his philosophy of knowledge. The study also wants to include Csorja's work in the largest context of the formation of the Hungarian philosophical language, and also to define the particularities which make from Csorja's conception a school philosophy.

SOÓS AMÁLIA PhD (1982, Brassó) 2011-ben szerzett doktori oklevelet a Babeș–Bolyai Tudományegyetem Történelem és Filozófia Karán, doktori dolgozatát Schelling filozófiájáról írta. Ugyanitt tanult filozófiát és újságírást. Jelenleg a BBTE Premodern és Román Filozófia Intézetének kutató alkalmazottja és óraadó tanára. A *Többlet* filozófiai folyóirat szerkesztője, az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság titkára és elnökségi tagja.

Fontosabb tanulmányai, recenziói a *Korunk*, *Többlet*, *Philobiblon*, *Református Szemle*, *Erdélyi Múzeum* folyóiratokban jelentek meg. Legújabb publikációi: *Playing with the Art of Nietzschean Thoughts*. *Philobiblon*, Volume XVI., 2., Cluj University Press, 2011.; F. W. J. Schelling politikai gondolkodása. *Többlet* 2009/2.; *Testimonies from the History of University and Philosophy*. *Philobiblon*, Volume XV., Cluj University Press, 2010.; Schelling: a szemlélettől az abszolút akaratig. In: *Lábjegyzetek Platónhoz. Az Akarat*. Szeged, 2011.; *Viața și opera lui F. W. J. Schelling*. In: *Anuarul Școlii Doctorale de Filosofie Politică*, Eikon, Kolozsvár, 2009/2.; *Evoluția eului și filosofia moralei și a dreptului în scrierile de tinerețe ale lui Schelling*. In: *Studii de Istoria Filosofiei dedicate profesorului Vasile Muscă*, Eikon, Kolozsvár, 2009.

MAGYAR SZÁZADFORDULÓ

A VALÓSÁG KÉRDÉSE BÖHM KÁROLY DIALEKTIKUS ALAPFILOZÓFIÁJÁBAN

Azon célt tüztük volt ki a philosophiának, hogy a valóságot magyarázza. E célból két kérdést kellett, annak megfejtését megelőzőleg, megoldanunk: 1. mit nevezhetünk mi emberekről valóságnak? 2. milyennek kell lennie azon elvnek, a mely magyarázatra alkalmas lenni kíván?

Böhm Károly: *Az ember és világa. Philosophiai kutatások I. Dialektika vagy alpphilosophia*

Mint magától értetődő dolgot jegyzem ide előzetesen, hogy a filozófia célja, mint ahogy minden egyes tudományé és a bölcsességé is az, hogy a valóság szemléletes megismerését annak helyességében, és e helyesség tudásával biztosítsa.

Afrikan Alexandrovics Spir: *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*

Kulcsszavak: valóság, öntudat, funkció, logikai transzcendentália, szervezet, öntét, ágtét

Idézetünket korántsem csak amolyan sugalmazó díszként illesztettük e tanulmány elejére. Ennek első részében Böhm Károly felhívja a figyelmet arra, hogy az emberek mindennapi életének és mindennapi tudatának a középpontjában igenis a valósággal megteremtett állandó kapcsolat áll. Ez a mindennapi tudatunk középpontja és fundamentuma, amelynek fontosságával a leginkább akkor szembesülünk, ha valóságteremtésünk összezavarodik, érzékszervi, pszichikus vagy éppen hitbéli-világnézeti okok miatt. (Az érzékszervi károsodások és sérülések beszédes példa, de például a pánikszindrómában, szorongásos tünetekben stb. az ember világa mintegy a feje tetejére áll... Böhm praktikus összefüggéseket létesít valóság és világkép között, amelyről majd tanulmányunk vége felé fogunk beszélni.

Az idézet második fele a valóságnak a filozófiában játszott szerepével kapcsolatos, a legegyszerűbben megfogalmazva és a legrégebbi definíció

szerint a filozófiának a valóságot kell magyaráznia, amit úgy kell érteni, hogy mindenekelőtt általános és lehetőségképpen, a priori összefüggések-ből konstruktívan létre kell hoznia a saját valóságát vagy szektorális valóságait (a megismerés, a lét, a természet, a társadalom, a történelem – valamint Böhmre gondolva: főleg a szellem területein), és természetesen argumentálnia azt. Ez egy valóság-tevékenységet jelent, amelynek alapvető hatása van az ember cselekvésére is. Az ezzel kapcsolatos módszertani megfontolások a dialektikus vagy alapfilozófiák módszertani bevezető részeit képezik (első megközelítésben). Ugyanakkor alapvetően meghatározza a valóságkonstrukciókat a többi nagy tudatformákkal (tudomány, vallás, politika, gazdaság) létező kapcsolatban, amely mintegy bele van kódolva a korszellembe. A filozófia valóságkonceptusait mindig újra kell gondolni, ez a filozófia valószínűleg legnehezebb konceptív része.

A Böhm által elismeréssel idézett Afrikan Alexandrovics Spir is hasonlóképpen fogalmazott.

Dolgozatunkban Böhm Károlynak kimondottan a valóság konceptualizálásaival kapcsolatos helyeire koncentráltunk. Tulajdonképpen a dialektikus filozófiák kategóriáinak sajátos böhmi értelmezése is a valóságról szól, csak analitikus összefüggésekben. Nagyon fontosak fizikalista természetű ábrái is, amelyek mind a képszerű megértést, a képzelőerő kanti működtetésének elvét (sematizmus) illetik. Mindehhez járul Böhm rendkívüli mélységű filozófiatörténeti perspektívája, amely az argumentumok széles körű használatát biztosítja. Mivel erőteljesen lépésről lépésre haladó, logikai struktúrában építkező diskurzusról van szó, paragrafusról paragrafusra kell követnünk Böhm fejtegetését a valóságkonceptus kibontása tekintetében. Bartók György észrevétele, mely szerint Böhm Károly itt kifejtett elvei „az öntudat fenomenológiájaként” lennének értelmezhetőek, sok szempontból jogos megállapítás, de aligha találkozott volna a Böhm helyeslésével. Ez a filozófia még egy újfajta, másféle kantianizmusnak sem tekinthető, mivel a szerző teljesen új, saját filozófiát akart megalkotni, a kritikai filozófia alapjain. Elemzésünben tehát a saját valóságkonceptusra kell elsősorban koncentrálnunk.

1. TUDOMÁNYFILOZÓFIAI PERSPEKTÍVÁK IMPULZUSAI

A természettudományok evolúciója a XIX. század második felében és végén közismert módon új helyzetet teremtett a filozófia számára, amelynek a következményeit szisztematikus és szintetikus formában első ízben Auguste Comte előlegezte meg a *Cours de philosophie positive* előadásaiban (1830–1842). Azért állíthatjuk, hogy csak megelőlegezte, mert a tulajdonképpeni változás

főleg a Hermann Helmholtz, valamint a Wilhelm Wundt munkássága nyomán következett be, akik egy olyan természettudományos szemléletmódot honosítottak meg, amelynek már egyáltalán nem voltak a teológiából, metafizikából vagy akár az általános és alapfilozófiákból dogmatikusan átvett elemei és szemléleti formái, hanem egy autonóm természet-, illetve egyre inkább tudományfilozófia felé mozdultak el. (Wundt maga 1858 és 1864 között Helmholtz asszisztenseként dolgozott a heidelbergi filozófiai intézetben.) Helmholtz tudománynépszerűsítő előadásai már 1874-ben megjelentek magyarul is, részben báró Eötvös József fordításában. Ebben a környezetben érdemes vizsgálni a neokantiánus filozófiai mozgalom egyes szerzőinek azt a kísérletét, hogy végképp szakítsanak a filozófiában még meglevő dogmatikus-metafizikus elemekkel, és megújítsák a filozófia perspektíváit, valamint fogalmi rendszerét. Ebből a szempontból látott Böhm Károly is még bizonyos meghaladandó metafizikus elemeket Kantnál, és vállalta fel pragmatikusan Auguste Comte pozitív irányát, különösképpen annak a *tárggyal*, annak episztemológiai fontosságával kapcsolatos útmutatásait. „...minden elméletünket mindig a valóban hozzáférhető tárgyakra kell korlátoznunk.”¹

Ebben az összefüggésrendszerben kell látnunk Böhm Károlynak a valósággal mint a filozófia legfontosabb generikus kérdésével kapcsolatos programatikus rendszerkísérletét, amely *Az ember és világa. Philosophiai kutatások I. Dialektika vagy alapphilosophia* című, 1883-ban Budapesten megjelent kötetének a középponti célkitűzését képezi. Szerinte a valóságkonceptussal a filozófia minden egyéb fogalmának rendszeres kapcsolatban kell lennie. Formális értelemben a mű a filozófiai kutatás tárgyával és módszereivel foglalkozik, alapfilozófiának azért tarthatjuk, mert minden egyebet megelőző (első filozófia), dialektikának – igen sajátos értelemben – azért tekinthetjük, mert a dialektika alapkategóriáinak rendszeres áttekintésére vállalkozik.

Az önmagukat hagyományos értelemben felfogó filozófiáknak a valóság fogalmát nem lehet megkerülni, avagy nem megújítani. Egy korábbi tanulmányom tézise szerint a valóságot a XIX. század végének filozófiája mintegy elvesztette, az alakuló tudományfilozófiák szemléleti modelljével szemben, amely inkább a *tényt*, *eseményt* részesítette előnyben. Ezzel kapcsolatban korábban két Böhm-tanítványnak, Zalai Bélának, valamint Varga Bélának a valósággal kapcsolatos hasonló „visszavételi” kísérletét vizsgáltam meg.² Ha

1 Auguste Comte: *A pozitív szellem*. Magyar Helikon, 1979, 223.

2 Egyed Péter: Realitásfogalmak és metafizikai következmények a XX. század elejének magyar filozófiájában (Zalai Béla és Varga Béla). In: *Szellem és környezet*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2010, 317–328.

érvényesnek tartjuk Böhmnek a *Dialektika vagy alapphilosophia* előzetes fejtegetéseiben kifejtett ama nézeteit, amelynek értelmében minden filozofálás a változással kapcsolatos spekulációból kell, hogy kiinduljon, akkor az is igaz, hogy a valóságfogalmat sem vonhatjuk ki e változás filozófiai szükségszerűsége alól, amelyet ő természetesen érvényesített.

Böhm – pozitívizmusából fakadóan – ugyancsak elkötelezett volt a valóság tudományos vizsgálati módjai ismeretének irányában. Volt elképzelése ennek a specifikumáról, amennyiben a természettudomány szemléletmódját abban vélte megjelölni, hogy az a változás differenciális specifikumait észrevétlen fokozatokban követni tudja. Egyszerűen a mozgást mozgásban és mozgással kell felfogni, a *sub specie aeternitatis* hagyományos filozófiai szemléletmódja pontosan a létezés mozgásbeli jellemzőit nem tudja leképezni. Differenciális mennyiségnek differenciális megismerő tudat feleltetendő meg, ámde Böhm szerint a filozófia fel tudja fedni a befejezetlenség minimumait, ha az éleai paradoxonokban pontosan az ellentmondást követi, és nem azt akarja kiiktatni. Böhm megfogalmazásai egy több fázisban lezajló szekvenciális eredményekben megragadható megismerési folyamat (tudat) szükségességéről szólnak: „Eltekintve azon körülménytől, hogy minden külső tárgy sok jelzővel bír, a mit a lényegnél fogunk vizsgálni, a nehézség egy tulajdonság változásánál is igen nagy. Nekünk ugyanis e tulajdonságot, mint valóságot bizonyos tartalommal (jelentéssel) bírónak kell gondolnunk s változását e tartalom változásában keresnünk. Eltekintve még most a szemléleti oldaltól, a tartalom elváltozása kétféleképp gondolható.”³ Böhm Károly realitásfogalma a leginkább használható, és fölötte áll a vizsgált szerzőinkének, meg is világítja azok problematikáját. A valóság itt dologi minőségeknek (a megismerés tárgyiségformáinak) determináns minősége(i), amelyet tartalmi formáiban ismerünk meg. Egy folyamatiságról és tartalmak sokaságáról van szó, amelyben aztán másak a filozófiai, és másak a természettudományos megfontolások. „Vagy úgy lehet a dolgot képzelni, hogy a változás rögtön állt be, vagy pedig, mint a természettudományok inkább hajlandóak hinni, az átmenetet csak észrevétlen fokozatokban, differentialis nagyságú részletekben előrehaladónak gondoljuk. Először is a nem változó létet nem lehet cselekvőnek és így létnek tekinteni (§ 62. és § 67). Másodszor, ha rögtön változnék, akkor az utolsó pillanatban csapott át az a tulajdonság b-be, azaz egyrészt oktanul ellentmond a lét azonosságának, másrészt a végső pillanatban van is és nincs is b.” A következőkben a végtelen kicsiny mennyisé-

3 Böhm Károly: *Az ember és világa I.* 62 sk. (Az ismerő mechanizmus funkciói. 67§A reális változás ellentmondásai). Mikes International, Hága, 2003.

geinek a szemléleti felfogásával foglalkozik, amelynek értelmében azok matematikailag befejezetlenek, ámde felfogásbelileg, pszichikailag befejezettnek kell lenniük. Kissé történetietlenül azt mondhatnánk, hogy ennek a szemléleti modellnek a kvantummechanikában használatos differenciálegyenletek felelnek meg. „A másik esetben pedig a befejezett végtelen kicsinynek ellentmondásainál állunk, melyekben az első esetbeli nehézségek is csatlakoznak. Ha e végtelen kicsinyt matematikailag vesszük, akkor befejezetlen; ha pedig physikailag, akkor azt befejezettnek kell gondolnunk, mert a valóság nem feladat.”⁴ Ha befejezetlen, akkor minden minimum újra több minimumra oszlik, s így a változás soha nem kezdődhetik. Ha befejezett, akkor az egyik állapotból a másikba csak ugrás által juthatunk s akkor ott állunk az első eset nehézségeinél, hogy ti. az utolsó állapot maga is azonos is magával, más is. Ez pedig kétszeres ellentmondás.”⁵ Filozófiai valóságfogalomra mégiscsak szükség van, ugyanis még a legjobb elmék és kutatók megfogalmazásaiban is megvan egy kétségtelen redukcionista szemlélet. Hermann von Helmholtz programatikusszavai kellőképpen jelzik ezt a tendenciát: „Tehát közelebbről meghatározva: A természeti jelenségeket az anyagnak csupán a térbeli viszonyoktól függő változhatatlan erők hatása alatti mozgásaira kell visszavezetni”.⁶

2. BÖHM KÁROLY KONCEPTUSAINAK FILOZÓFIAI KÖRNYEZETÉRŐL

Tehát elfogadhatjuk, hogy a természettudományokban megjelent spontán-implicit tudományfilozófia ösztökélő sugalmazására a böhmi valóságfogalom a neokantiánus filozófiákban követett módon kíván egy saját álláspontot létesíteni. Így a neokantiánus fogalmi összefüggésekben ez szinte egy természetes dolognak számít, és egyáltalán nem csak Böhm valamilyen különbségének. Két nagyon fontos szerzőt kell e tekintetben megemlítenünk. Az egyik Afrikan Alexandrovics Spir (1837–1890), a korában is igen nagyra tartott⁷ és Böhm által a saját álláspontja elhatárolásának a szemszögéből elemzett orosz neokantiánus filozófus (egyébként ma is tekintélyként hivatkoz-

4 Ennek a talányos szintagmának a feloldásával itt most nincs terem foglalkozni.

5 Uo., 63.

6 Egyed Péter: Realitásfogalmak és metafizikai következmények a XX. század elejének magyar filozófiájában (Zalai Béla és Varga Béla). In: *Szellem és környezet*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2010, 318.

7 Rüdiger Safranski monográfiájából tudjuk, hogy Fr. Nietzsche széljegyzetelte Spir művét, az Emberi, nagyon is emberi 18. §-ban hivatkozott is rá.

nak rá). Hivatkozott – de Böhm által részleteiben nem idézett, ma is sokak által referált műve az eredetileg 1873-ban a lipcsei Findel Kiadónál megjelent *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. (A kantianus szellemű programatikus címben is szerepel a valóság.) A. A. Spir monográfiájának a középpontjában a megismerés tisztasága (Klarheit) áll, ez a követelmény egy jellegzetes racionális elvárás, amely Descartes-tól Ch. S. Peirce-ig uralkodó mindazokban az ismeretfilozófiákban, amelyek egyfajta intuitív világosságot és megragadhatóságot is elvárnak a képzeteinktől. Spir szerint a szubjektum egysége az a követelmény, amely a képzeteinket-feltévéseinket (Vorstellungen – Spir filozófiájának középponti kategóriája) mintegy egységformára hozza az azonosság normatív követelménye alapján. Ez egy erőteljesen azonosságelvű filozófia, amely nem annyira az öntudat funkcióival és az ezekkel kapcsolatos logikai transzcendentáliákkal operál, mint inkább a szubjektum ismeretaktusaival,⁸ amelyekből feltételes vagy feltétlen ismerettényeket eredeztet. Ezeknek pedig a törvény biztosít ismeretelméletileg korrekt egységformát. Spir filozófiája azonban megengedi azt, hogy eme ismerettényeknek naturális denotátumok, dologi összefüggések feleljenek meg. Ezeket azonban inkább az induktív-empirikus ismeretfilozófiák metodológiájába utalja (John Stuart Mill egyik leginkább hivatkozott szerzője e tekintetben). Itt idézzük Spir egyik definícióját is a valóságról, a differencia irányát bejelölendő: „Világos, hogy az empirikus valóság (Wirklichkeit) ami egy megesés, nem egyezik meg a valóság fogalmával (Realität), éspedig azért, mert minden tulajdonképpeni megesés valami ellentmondásos, definíciószerűen azonban a valóság az önmagával azonos. Abban a tényben, hogy minden, ami ellentmondásos úgy jelentkezik, mint egy megesés, az apriorisztikus felfogás kiváltképpeni igazolását látjuk.”⁹

Ugyanígy hivatkozhatnánk a valóságfogalmat a pragmatizmus irányába kidolgozó Hans Vaihinger *Philosophie des Als Ob* című, 1911-ben Böhm Károly halálának az évében megjelent nevezetes munkájára.

8 Afrikan Alexandrowitsch Spir: *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Findel Verlag, Leipzig, 1873, 72–73.

9 Afrikan Alexandrowitsch Spir: *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*. Findel Verlag, Leipzig, 1869, 15.

3. A KANTI ISMERETELMÉLETI KÉRDÉS MEGOLDÁSÁRA TETT VÉGSŐ JAVASLAT

A böhmi valóságfogalom felépítése egyaránt rendszeres és folyamatosan konstruktív. Abszolút pedantériával utal és visszautal az *Az ember és világa. Philosophiai kutatások I. Dialektika vagy alapphilosophia* különböző paragrafusában fellelhető valósággal kapcsolatos fejtegetésekre.¹⁰ Kiindulópontja a kanti álláspont abszolúte elismerő, ámbar néhol igencsak vázlatos és leegyszerűsítő bemutatása. Álláspontja szerint, a *phainomenon* és *noumenon* kanti szétválasztása és szembeállítás abszolúte nem oldja meg az ismeretelméleti kérdést sem (tehát az ontológia leválasztásával nem keletkezik egy tiszta ismeretelméleti pozíció), ugyanis a *noumenon*nak is lehetséges, sőt reálisan is megvan egy fenomenális része, amely új valóságot konstituál, és így a valóságok végtelen sorban sokszorozódhatnak meg. „Nem elég, hogy képeink egyedülisége dacára van még egy valóság; de ezen valóságnak is van két oldala, a melyeknek egyikét nem ismerhetjük.”¹¹ Végső összefoglalása szerint: jóllehet a kriticismus filozófiája sok sikeres megfejtést adott, ennek ellenére alapfeltevésében mégis dogmatikus maradt. „Magyarázatai csak képeinkre vonatkoznak: de hogy ezen képek mire vonatkoznak, azt a kriticismus nem dönti el, csak dogmatica felteszi a valóságot kettős oldalával, mint *phaenomenon*t és *noumenon*t.”¹²

Fejtegetéseinek egy döntően fontos csoportjában (8. paragrafus) a dialektikus módszernek, valamint a racionális érvelésnek a módszertanát követve először is megállapítja, hogy a valóság egyenes (közvetlen) felfogására nem vagyunk képesek, tehát minden intuitivista megoldást elutasít. Alany és tárgy viszonyának a leírásában mátrixszerű, relacionáló-kizárásos módszert alkalmazva három esetet állít fel (a megismerő alany abszolút cselekvő alanyiségét elismerve, Fichte és Hegel dialektikus álláspontja után ez nem is

10 Elemzésemben most nem fogom érinteni a böhmi alapfilozófia gondolkodási alapösszefüggéseiben oly nagy szerepet játszó *kép* és *öntét* kérdéskörét, kategóriáit, azok kiképzési módját. Ezzel a kérdéssel sokan foglalkoztak, célszerűen foglalta azokat össze Ungvári Zrínyi Imre is a monográfiájában. Ő a valóság kérdést mintegy szintézisként mutatja be, mi most itt az analitikus-konstruktív összefüggésekre irányítjuk a figyelmet. „A 'valóság' tehát alanyi és tárgyi aspektusában egyaránt jelentéshordozó értelmi-szellemi egység, amely különböző megnyilvánulásokból, azaz részjelenségek sokaságából tevődik össze, és amelynek alaptendenciája a cselekvés, mint önkifejtés és önérvényesítés.” Ungvári Zrínyi Imre: *Öntételezés és értéktudat Böhm Károly filozófiájában*. Pro Philosophia, Kolozsvár-Szeged, 2002, 72.

11 Böhm, i. m., 4.

12 Uo.

lehet másképpen). Tehát: „ α) vagy a tárgy módosul az ismerés szerint, β) vagy az alany alkalmazkodik a tárgyhoz, γ) vagy kölcsönös az alkalmazkodás. Ezen 4 eset egyikét sem lehet elfogadni.”¹³ Hogy miért nem lehet ezen esetek egyikét sem elfogadni, azt racionális érveléssel bizonyítja be, végül a megismerés abszolúte alanyi jellege mellett érvel, bemutatván ennek tartalmi jegyeit. (Jóllehet arra hivatkozik, hogy Fichtétől voltaképpen keveset, avagy éppen semmit nem vett át a filozófiában, az ilyen és ehhez hasonló megállapításai Fichtére utalnak. Itt ismét csak azt kell hangsúlyozni, hogy Fichte tudománytani elképzelései nyomán az alany önmagát tételező abszolút tevékenysége immár kötelező, megkerülhetetlen filozófiai elvvé vált a filozófiában.). A megismerés Böhmnél abszolút jelleggel az alanyból indul ki, az alanyban van és az alanyban zárul, az alany önmagába zárt egység, amelybe idegenszerű elem nem juthat, a megismerés munkája nyomán létrejövő kép tisztán alanyi állapot, és e képnek az alanyi állapoton kívül más összetevője nem képzelhető el. Kétségtől, ezek a fejtegetések emlékeztetnek a fenomenológia önreflexió/absztrakció alaphelyzetére. További elemzést kell szentelni a böhmi képfogalomnak is, valamint az eidetikus képfogalmakhoz kapcsolódó esetleges lehetőségeknek. Böhm természetesen nem volt fenomenológus, a magyar filozófiában a fenomenológiával kapcsolatos módszertani megfontolások – a valóságfogalom kialakításában – Zalai Béla nevéhez kapcsolhatók.

A 17. paragrafusban rokon elméleteket ismertet, amelyek a maga tárgy-, illetve képfelfogását környékezik, de amelyektől elhatárolódik. Legnagyobb relevanciájának a Berkeley felfogását tartotta, aki tisztán látta, hogy amit mi magunk csinálunk, azt meg is bírjuk érteni. Afrikan Alexandrovics Spir felfogásában kiemelte, hogy: „A testek csak képcsoportok (Sensationsgruppen), s mint ilyenek tőlünk függetlenül léteznek tapasztalatilag. De a tapasztalati lét nem az igazi lét: mert az igazi lét a magával azonos, a tapasztalati pedig a magában különböző s folyton változó. E változónak oka nem lehet amaz azonos létező, az nincs vele összefüggésben. E tapasztalati változó az 'idegen', a tökéletesen 'magyarázhatatlan'. A mit tehát ismerünk, az nem létezik; a mi meg nem létezik, azt nem ismerjük, bár van róla fogalmunk (der Begriff des Unbedingten). Az ellentmondások ezen csoportja az 'azonos lét' téves fogalmában rejlik.”¹⁴ Tehát Böhm Spir esetében nem tudta elfogadni, hogy ama bizonyos képcsoportok alanyisága nem képez egy elfogadható ontoló-

13 Uo., 6. Négy esetről beszél Böhm, mert a γ eset tulajdonképpen két esetet tartalmaz, annak függvényében, hogy vagy az alanyt vagy a tárgyat tekintjük kiindulópontnak.

14 Böhm, i. m., 14.

giai státust (avagy: immanens transzcendenciát), valamint, úgy értette, hogy Spir ragaszkodik a klasszikus német filozófiában megszokott önazonosan homogén formális létel absztrakciójához, mint léttulajdonító quidditashoz. Szerintem azonban Böhm nem vette figyelembe – vagy nem tudta elfogadni – azt, amit Spir az öntudatról mint az objektivitást önmagában megteremtő identitásról mond. A. A. Spir hatása Böhmre véleményünk szerint sokkal nagyobb és fontosabb, mint amennyi Böhm közvetlen utalásaiból kiderül.¹⁵ E hatáselemzés kérdése fontos filozófiatörténeti perspektíva a böhmi gondolkodás belső összefüggésrendszere alakulásának a megértésében. Ennek nagyobb teret kell szentelni. A fichtei vonatkozásokat illetően végül Böhm leszögezi: ismeretünknek (képeinknek) azonban a valóságig kell terjednie, s e ponton éles bírálattal illeti a fichtei koncepciót, amelynek az önkorlátozó mechanizmusai végül is nem tudnak kilépni az énből.

4. ÖSSZEFOGLALÁSOK A DIALEKTIKUS KATEGÓRIÁK MÓDSZERTANA SZERINT. EGYSÉG ÉS SZINERGIZMUS

A böhmi dialektikának a térrel és idővel kapcsolatos megfontolásai természetesen megkerülhetetlenek a valóságfogalom szempontjából is. Itt azonban csak az erő-fejezetre fogunk utalni, amelyben Böhm megállapította, hogy az erő nem koncipiálható olyan törekvő és cselekvő tényezők nélkül, amelyek az absztrakciókat életteljes és értelmes valósággá teszik. Itt találkozunk az első szintetikus megfogalmazással: „A valósággal kapcsolatban már szözlöttünk § 2.7-9 s azt találtuk, hogy az nem jelent egyebet, mint önkénytelenül kihelyezett képeinket. E képek azonban saját szüleményeink (§.7) s annyiban szellemi természetűek. Ezen oknál fogva a valóság végső meghatá-

15 Ilyen konkrét megjegyzések azonban vannak. Például Böhm elismeréssel nyilatkozik Spir idézett könyve első fejezetének egész tartalmáról, ami a kép kérdését illeti (Spir végig *Vorlesungen*-ről beszél, a képzetet a képpel határozza meg, ugyanakkor ennek néha megvan a feltevés értelme is, ami a képzetek létrehozásának aktív-logikai elemeire utal): „A tárgyas vonást képeinkben legtöbb esetben félreismerik. Annál inkább dicsérendő Spir, aki (I. 27–80.) igen alaposan kimutatta annak meglétét, bár egyszerű ténynek tekintette. Mi e tárgyas vonást alanyi természetűnek tartjuk, s két tényezőre vezetjük vissza.” Böhm. i.m. 7. Itt célszerű megjegyezni azt is, hogy az erdélyi filozófiatörténet-írás kiválósága, Hajós József 1986-ban megjelent Böhm Károly együttolvasó-könyvében (legemecum) felfigyel erre az utalásra, idézte is, Afrikan Alexandrovics Spirt dél-orosz származású empiriokriticista filozófusnak nevezvén.

rozása az, hogy az szellemiség”,¹⁶ amelyre nézve a közelebbi determinációk a szellem dialektikájából nyerhetők.

Összefoglalván a dialektikus elemzés különböző instrumentális állomásait, Böhm hangsúlyozni kívánja, hogy mindaz, amit a térrel, idővel, erővel, oksággal és célszerűséggel kapcsolatban állítottunk, szükségszerű, azonban nem exhauszív elemek, a valóság ezzel kapcsolatban szinergikus természetű, mert a valóságból ezen kategóriák elvételével semmi sem vész el, ha a valóságot helyesen értjük (a 97. paragrafus elejének a megfogalmazásai szerint). „Mind az, a mi öntudatunkra hat, a mi annál fogva cselekvő és jelentéssel bír, ezen kategóriák nélkül is az; minden érzeki és jelentéses létező, a mely közvetlenül adva van, az értelem számára ezen kategóriák elvételével is adva van. E valóság azonban előttünk nem abstract funktiók, hanem közös középponti tényező által összetartott funktiók egységének mutatkozik. Mint ilyen egység pedig a valóság az egyesnek a képében áll előttünk.”¹⁷ Böhm tehát határozottan megállapítja, hogy a valóság csak egy jelentéses egység¹⁸ képében valóság. Ebben a definícióban minden elem fontos: a szintetikus jelentés, az egységmozzanat és a képiség. Itt alighanem Wilhelm Wundt hatására kell következtetnünk, aki a híres négy alaptörvényében a következő általános összefüggéseket fogalmazta meg: 1. *A teremő rezultáns elve*. A lelki kapcsolatoknál a végeredmény nem pusztán az elemek összege, hanem egy új terméket is jelent, mely az elemek kiképződéséből jön létre. Eszerint az összetevőkből nem lehet levezetni az eredményt, csak fordítva: az eredmény összetevőit lehet megkeresni. 2. *A célok heterogenitásának elve*. Amíg az első törvény az összekapcsolás elve, addig a második a szétválasztást teszi lehetővé. A cselekvés szándéktalan eredményei új célokká alakulhatnak – mint például a babonás viselkedés esetében. 3. *A vonatkozó relációk elve* kimondja, hogy az elemek viszonya irányítja a szintézist. 4. *A fokozást nyújtó ellentétek elve* kimondja, hogy szélső értékeknél az ellentét érvényesül. Mindezek az elvek szintetizálódnak Böhm Károly szinergikus valóságkonceptusaiban.

A 99. paragrafusban Böhm visszatér a klasszikus filozófiák spekulatív hagyományához és leszögezi, hogy a valóság egy olyan egység, amely egységtörekvésként a részek összeszervezésére vonatkozó törekvő egység (ez a részek önszerveződő összeszerveződésének a tulajdonsága) ösztönszerű formájában van meg, mint a kifeszített íj (ez Böhm példája). „Mint ilyen törekvőegységet nevezünk a valóságot ösztöninek (der Trieb).” A valóság te-

16 Böhm, i. m., 101.

17 Uo.

18 Ebben a kérdésben Böhm és Spir azonos állásponton vannak.

hát mintegy dialektikus egységösztnként is megfogalmazható, amely a későbbiekben kifejtett módon mindig fogalomként is, de mindenek fölött az absztrakt kategóriák szellemi szintéziseként, ugyanakkor lelki képként jelenik meg, és minden visszatévedése a nem tudatosba csupán metaforikus jelentés. Az egyes részek eme egység felől már csak eseti, részstádiumai ennek az egységnek. Böhm sajátos kifejezésével: *ágtétek*.

5. SZERVEZET- ÉS ÖNTÉTSZERŰSÉG

Előzetesen itt meg kell állapítanunk, hogy a Böhm-szakirodalom többnyire az öntéttel kapcsolatos kérdésekben meríti ki a szintetikus 100. paragrafus mondanivalóját. Holott fontosabb az amit Böhm a *valóság szervezetszerűségéről* és ezzel kapcsolatos egységről mond. Az egzotikus *öntét* megjelenése, amint maga is hangsúlyozza, módszertani szükségszerűség, arra kell, hogy szükséges terminusunk legyen valaminek a kifejezésére.¹⁹

A 100. paragrafus megállapítja, hogy az öntét, valamint az ágtétek között azonossági viszony van. A különböző okok és indokok következtében ágtételesen fejlődő valamennyi elem vagy valamennyi reális élőlény magában hordozza azokat a relacionális elemeket, összekötő szálakat – mintegy preegzisztens logikai immanenciaként – amelyek később a kifejlődött egységben megmutatkoznak. A többség az egységnek a kifejezője, a többség az egység valósága, hangsúlyozza Böhm: „az egyes ágtétek egymással nem lehetnek összekötve idegenszerű harmadik hatalom által, hanem belsőleg kell összetartaniuk, egyiknek a másikába, értelmük, jelentésük alapján kell áttérjedni; valamint a sokfonalú szőnyegben külső hatalom folytán összekerültek a különböző szintű fonalak, úgy itt belsőleg kell azoknak összetartaniuk. Ezen viszony csak a jelentés folytán állhat elő köztük, s azért ez összetartozás logikai szükségképpenisége nem szemlélhető, hanem csak gondolható.”²⁰ Itt meg kell jegyeznünk, hogy Böhm jelentésfogalma végig implicit (azaz nincs egy kifejtett szemantikai-referenciális elmélete), leginkább egy

19 „A valóság ideális egység minden, még legalsóbb alakjában is. Ez az ideális egység a valóság logikai vagy jelentő momentumaiából áll, amelyek értelmi összefüggésben vannak egymással, s amelyek szükségszerűen reális tette fognak fejlődni.” Egy ilyen létezőt, mely minden tekintetben elegendő önmagának, hogy szükséges terminusunk legyen, öntétnek akarunk nevezni, mely szóval ki van fejezve egyfelől abszolút önállósága lét tekintetében, másfelől azon természete, hogy minden funkciójában csak magát fejti ki, magát teszi, azaz teszi ki ideális elzártságából reális valóságba...” Böhm, i. m., 107.

20 Böhm, i. m., 106.

belső referenciális rendszert felételezve érthető meg. A tapasztalati tudományok ezt az egységet nem tudják megállapítani és kifejezni, mivel azok az egész működésével vannak elfoglalva. Ennek az egésznek az alapját a létező belső szerkezetében kell megkeresni az egyes ágtétek logikai konstrukciója alapján. Az egésztől azt lehet tartani, hogy az logikailag független transzcendentális létező, amelynek az egyes részei a funkcionális összefüggések alapján léteznek, amelynek a rekonstrukciója az oksági, célszerűségi törvényeknek, végül pedig a mozgás dinamikus megértésében kell kicsúcsosodnia, amely – hangsúlyozza Böhm – szinte művészi kvalitásokat feltételez. Az öntét a valóság tartalma, minden tekintetben önazonos és önálló – azaz elegendő magának, és ideális elzártaságából reális valósággá változik át. Itt kétségtelenül megfigyelhető, hogy Böhm mintegy lerója adósságát a klasszikus német filozófia azonossági és létállító habitusának.

6. AZ ISMERETVALÓSÁG TÖBBLETE A KONTRADIKTÓRIKUS EMPIRIKUS VALÓSÁGGAL SZEMBEN

A 105. paragrafus szintézisében koncepcióját kétségtelen eredménynek tartja, amelynek megfelelően a külső, „állítú” valóság szemrevételezése nyomán a szubjektivistikus módszer segítségével sikerült bebizonyítani, hogy egyedül az ismereti valóságban, azaz a tárgyas képekben lelhetőek fel a reális valóság projektív törvényszerűségei, amelyeknek a tartalma a funkciók jelentésében rejlik, amelyeknek az egységében idealiter benne vannak az összes logikai momentumok. Itt ismét meg kell jegyeznünk, hogy a jelentés alatt Böhm egy autoreferenciális ismeretelméleti függvényt ért, amelynek a realitását a logikai transzcendentalizmus biztosítja. A végeredmény az ideális szellemi egység, amely a világ szellemi egységének az alapját képezi. Ennek az egységnek azonban csupán részei érthetőek meg, az összességnek a célját keresni: mérénylet. És egy újabb szintetikus definíció: a valóság logikai momentumok tagolt ideális egysége. A következő paragrafusokban mintegy újrafogalmazza az alanyiséggel és a cselekvő jelleggel kapcsolatos feltételrendszert.

A negyedik szakasz 106. paragrafusában a hagyományos metafizikák (Wolff) üres ontológiai valóságfogalmának elemeit felsorolva – de principio contradictionis, rationis sufficientis, de possibili et impossibili, de nihilo, de ente singulari et universalis, de determinatio et indeterminatio, de necessario et contingente – mind üres szavak, amelyeknek a valóságban semmilyen jelentésük sincs. Ennek következménye az, hogy metodikai és ismeretelméleti problémák köré kell a dialektikát koncentrálni – ennyiben Böhm nyilvánva-

lőan a kanti koncepció lényegére utal. A valóságot ennél fogva olyan összefüggésbe kell foglalni, amelyet folyamatosan megérteni akarunk (hermeneutikai perspektíva) és ezzel összefüggésben folyamatosan utánképezni akarunk (konstruktív perspektíva). Ha van a valóságnak empirikus és objektív anyaga, az nem más, mint az általunk nem tudatos kényszerűséggel kihelezett kép, a valóság tehát öntét, projektív tételezés, amelyben az alany mutatkozik meg. A valóságot magyarázó elvek sem származhatnak kívülről, mint az alanyból, amely ezt a valóságot létrehozza. Ebben a létrehozási folyamatban azonban igen komplex (logikai természetű) szintetikus tárgyak keletkeznek, amelyeknek meg kell különböztetni a tartalmi és a formai oldalát. Ezek egységben vannak, ezért tehát a komponensek eredetét kell felderíteni, amely – sokszor megismétli Böhm – mindig az alanyban van. Egy újabb definíció ezúttal még szemléletesebbé teszi az alapgondolatot: „A valóság az alanynak a kivetített alkotása, abban nem rejlik semmi, amit az alany belül nem rakott volna, s ha valami ezen kívül még is rejlene, az nem valóság az alanyra nézve s így nem is lehet ismereti tárgy.” Ebben nagyon is megfontolandó módszertani következmények vannak, amelyeket például a posztmodern filozófiában nem győztek eleget hangsúlyozni. Például Jacques Derrida a *La voix et le phénomène* című munkájában hangsúlyozta, hogy mindig sokkal több (implicit) reprezentációs viszony (lehetőség) van, mint amelyet ismerünk, vagy amelyet használni tudunk elméleti eljárásainkban, filozófiai tételezéseinkben. Ez a gondolat Böhmnél a következő formákban jelenik meg: 1. amennyiben a valóságot nem képünknek, hanem tőlünk független létezőnek tekintették, mindig olyan pontokat (ismeretelemeket) találtak fel benne, amelyek addigi ismeretelemeinkkel ellenkeztek. Ez ellentmondásokat szült, s a magyarázatot megghiúsította. Ez a leírás kétségtelenül illik a skolasztika tudományfelfogására, amely valóban az arisztotelészi világkép alapján küszöbölte ki az azzal ellentmondó tényeket. Böhm javaslata azonban messzemenően és elfogadhatatlanul leegyszerűsítene a dolgokat: „Mihelyst azonban a valóságban csak a mi tőlünk alkotott képeket láttuk, a lépés kép és ismerési tényezők között eszközölhető lőn s az ellentmondás megszűnt. Ebben rejlik az általunk alkalmazott módszernek alapja s jogosultsága.”²¹ Ez a kantianus filozófiának megfelelő módszertani szolipszizmus azonban nem tűnik mégsem annyira radikálisnak, ha ismét hangsúlyozzuk, hogy a filozófia lehetőségi (általános) kijelentéseket fogalmaz meg a maga

21 Uo., 120.

megismerési modelljét jelentő valósággal kapcsolatban, ahogyan ezt az álláspontot még Bertrand Russell is képviselte logikai atomizmusában.²²

8. A FILOZÓFIAI VALÓSÁGKONCEPCIÓ PRAKTIKUS ÉRTÉKEI. SZEKVENCIÁK, FUNKCIÓK, LOGIKAI TRANSZCENDENTALIZMUS

A 107. paragrafus bizonyos praktikus következtetésekről szól, amelyek a böhmi gondolkodás fősdrában helyezkednek el, és válaszolnak a tanulmányunk idézeteképpen kiemelt mottó első részében felvetett problematikára. Milyen összefüggésben használják végül is az emberek a valóság fogalmát? Ennek szoros összefüggése van a világgéppel. Az ember világa az ő képeiben rejlik – hangsúlyozza Böhm –, s e világgép az ember világához tartozó nélkülözhetetlen funkció. Hangsúlyozta, hogy a projekciónak vannak öntudatlan elemei, az öntudatos utánpéztés azonban a világgép feltétele. Ez az öntudatosság a metafizikai tényező. E megállapítás voltaképpen azonos ér-

22 Bertrand Russell nem annyira kantianus, mint inkább tudományfilozófiai megfontolásoknak három pillére szerint, a filozófiai kijelentéseknek általánosoknak, *a priori* jellegűeknek, következésképpen általánosoknak kell lenniük. (A valóság/valóságos tartalma nála is külön jelentéstulajdonítás eredmény, amit külön kell kutatni. De témánk szempontjából egyáltalán nem mellékes, hogy néhány évtized távlatából hogyan látta a kérdést Russell (hiszen a tudományos tények filozófiájával kapcsolatos megfontolások Böhm számára is fontosak voltak). Mit jelent tehát az általánosság? „...a filozófiai kijelentések nem a dolgok együttesen vett egészére vonatkoznak, minden egyes dologra; mégpedig nemcsak minden dologra kell vonatkozniuk, hanem minden dolognak azok a tulajdonságaira, amelyek nem függenek a történetesen létező dolgok véletlen természetétől, hanem bármely lehetséges világot illetően igazak, függetlenül az olyan tényektől, melyeket csupán érzékeink révén fedezhetünk fel.” Ezután következik az apriorizmusra vonatkozó karakterisztikumok jellemzése: „Egy filozófiai kijelentésnek olyannak kell lennie, hogy tapasztalati bizonyítékok nem igazolhatják, és nem is cáfolhatják. Filozófiai könyvekben igen gyakran találkozhatunk a történelem menetére, az agytekervényeknek vagy a mészhejűak szemének a felépítésére támaszkodó érvekkel. Az efféle specifikus és véletlenszerű tényeknek nincs filozófiai jelentősége, mert a filozófiának csak olyan állításokat szabad tennie, melyek mindig igazak maradnak, bármilyen módon épül fel a tényleges világ.” Végül pedig a szintézisben tartalmazott *lehetőségértékű* kijelentésekre vonatkozó megállapítás (amelynek a kanti állásponttal vannak kimutatható közös elemei): „A filozófiai kijelentések e két jellemvonását abban foglalhatjuk össze, hogy *a filozófia a lehetségesnek a tudománya*. Ám ha magyarázat nélkül hagyjuk, ez a megállapítás félrevezető, mivel azt gondolhatják, hogy a lehetséges valami más mint az általános, holott valójában a kettő megkülönböztethetetlen.” Ennek az álláspontnak az értelmében tehát az általánosság és a lehetőségképpeniség a filozófiai kijelentések szempontjából azonos minőségek. Russell álláspontja úgy jön a tudományfilozófiai felől, hogy benne már az érzékelési szinopszisok a fizikai világgal érintkező kontinuumok. Bertrand Russell: *Miszticizmus és logika*. Magyar Helikon, 1976, 179–180.

tékű Kantnak az ész öntudatban játszott középponti szerepének a tézisével. Böhm sajátos rendező funkcióról beszél, amelynek középponti eleme – az újkori filozófiában meghonosodott módon – az okságkérdés, amely térben és időben mintegy rendez. Ez a hármas összefüggés fogja a valóság képét vagy inkább strukturálását determinálni, amely mindig sokkal inkább a megismeréshez, mint az egzisztenciához tartozik. Ezért az így előállított valóság vonásai mindig elvontak és formaiak, mégis „határozottan más természetet mutatnak, mint a létezési mechanizmus nyomai a képekben”.²³ Ezek egyetemes logikai feltételekként működnek (logikai transzcendentalizmus), rendezőelvek, amelyek nélkül semmilyen valóság nem működik, csak valamilyen a szemünk és tudatunk elé tóduló képek vannak. Ezek a logikai tényezők mintegy benne vannak a képben és annak a logikai konzisztenciájához nélkülözhetetlenek, és az ok-, tér- és időviszonyok mentén bonthatóak ki. (Ez megfelel a kanti belső végtelen teorémájának.) Böhm legsajátosabb gondolata az, hogy mindezek után a valóság létrehozásában van valamilyen tagolás, a szekvenciáknak megfelelő eljárás. A valóság cselekvő és ezért változó, amelynek szekvenciális kibontásában a következő szakaszok mutatkoznak meg: 1. a változásban bizonyos részek állandóak (a lényeg); 2. a cselekvésünk számára szükséges a valóságra vonatkozó feltételezés (anyag, erő, szellem); 3. a valóságot tagoltnak, vagyis célszerűnek kell elgondolnunk. (Ez utóbbi nagyon erős megállapítását itt sajnos nem folytatja Böhm, jöllehet itt nem kevesebről, mint egy teleológiai és abból következően vagy naturális, vagy teológiai komponensről van szó.) Ezek után következik egy filozófiatörténeti exkurzus, amely a fentebb említett szekvenciákkal kapcsolatban minősíti a filozófia történetében létrejött álláspontokat. Ezeket itt és most nem részletezzük, mert leginkább csak a böhmi álláspont megerősítésére szolgálnak. Saját legfontosabb felfedezésének azt a viszonyt tartja, amelyben az öntudatlan valóság (projekció) az öntudatos struktúrájában felfedi saját logikailag transzcendentális struktúráját, amelynek folytán a metafizikai problémák ismeretelméletiekké változnak. Tehát a *funkciók* megtalálását és kitüntetését véli saját legfontosabb filozófiai hozzájárulásának, azon funkciókét, amelyek a formai viszonyokat a világ képében létesítik. Kétségbe nem vonható, hogy a valóságfunkciók mentális konstruktivizmusának kérdésköre Böhm egyik legeredetibb hozzájárulása a modern tudatfilozófiai felfogáshoz, kognitív perspektívákból is jól értelmezhető gondolatkomplexus. Ugyanígy, a fejtegetéseinek elején található dialektikakérdésre visszautalva azt is megállapítja, hogy a „dialektika semmi egyéb, mint a végfunkciók kri-

23 Böhm, i. m., 123.

tikai fejtegetése”.²⁴ Ennek a dialektikának azonban a negatív kritikánál többnek kell majd lenni, a transzcendentális-funkcionális logikai perspektívának megfelelően kell majd átalakítania a logikát, és a lélektannak is az institutív formákkal kapcsolatos működések tudományává kell válnia. Azaz valamiképpen integrálódnia kell az öntudatos világkép-konstituáló cselekvés folyamatába.

9. KÖVETKEZTETÉSEK

Az elemzés itt természetesen nem állhat meg: az alapfilozófiából a folytatás a valóság kérdését illetően is átvezet a böhmi *szellemfilozófia* vonatkozó részeibe (a szektoriális valóságokhoz, szemantikai és referenciális összefüggésekhez).

Amit előzetes konklúzióinkban feltétlenül hangsúlyozni kell: az itt alkalmazott logikai transzcendentális szemléletnek Böhm maga vonja meg a határait, és éppen a kísérleti lélektanból származó ismeretelméleti következményeknek az alkalmazása nyomán, amelyet egyfajta szinergetikus funkcionálizmusban jelölhetünk meg, s amelyre vonatkozóan maga is sokszor utal: „Hogy $2 \times 2 = 4$, annak okát nem keressük valami 2-n kívül eső célban, hanem egyrészt a 2 természetében, másrészt a szintetikus műveletben, mely a 2 és a 2-et egységbe foglalja. Mily képtelenség lenne már most a 2 természetét abból magyarázni akarni, hogy célja az: hogy $2 \times 2 = 4$ legyen! Éppen úgy vagyunk a fizikai tünetekkel, habár itt már idegenszerű vonásokat is szeretnek felhozni”.²⁵

Összefoglalásképpen: A böhmi valóság a transzcendentál-logikai funkciókként értelmezett okság, tér, idő alapján létrehozott egységszerkezet, amely mind konstitutív-projektív totalitásában (öntét), mind pedig elemeiben (ágtét) a világkép rendszer-összefüggéseit képi objektivitásában jeleníti meg, és jelentésszerű összefüggésekben hozza létre a dologi valóságra való referálás lehetőségét.

Konklúzióképpen meg kell jegyeznünk, hogy Böhm valóságról alkotott koncepcióját (mint ahogy egész filozófiáját is) leginkább a kor tudományosságának és a rokon kantianus-neokantianus törekvéseknek a rendszerében lehet megérteni. Ez a filozófiai szisztéma (és benne a valóságra adott válasz)

²⁴ Böhm, i. m., 116.

²⁵ Böhm, i. m., 107.

önértékén túl egy jelentős, érvényes kísérlet a tudományos módszertant és filozófiát érő kihívások megválaszolására is.

IRODALOM

- Bartók György: *Böhm Károly*. Budapest, 1928 (2. kiad. Mikes International, Hága, 2003.)
- Böhm Károly: *Az ember és világa. Philosophiai kutatások I. Dialektika vagy alapphilosophia*. Budapest, 1883.
- Comte, August: *A pozitív szellem*. Magyar Helikon, 1979.
- Hajós József: *Böhm Károly filozófiája*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1986.
- Helmholtz, Hermann von: *Werke. Wissenschaftliche Abhandlungen* 1. Olms Georg AG, 2003.
- Martinetti, Piero: *Il pensiero di Africano Spir*, edito da Franco Alessio, Torino, Albert Meynier, 1990.
- Safranski, Rüdiger: *Nietzsche: A Philosophical Biography* (trad. Shelley Frisch), W. W. Norton & Company, 2003, 161.
- Spir, African Alexandrowitsch: *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Findel Verlag, Leipzig, 1872.
- Spir, Afrikan Alexandrowitsch: *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, Findel Verlag, Leipzig, 1869.
- Ungvári Zrínyi Imre: *Öntételezés és értéktudat Böhm Károly filozófiájában*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2002.
- Watzlawik, Paul: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit – Wahn, Täuschung, Verstehen*. Piper, 1978.
- Wundt, Wilhelm: *System der Philosophie*, 4. Auflage. Kröner, Leipzig, 1919.

PROBLEMA REALITĂȚII ÎN FILOSOFIA PRIMĂ DIALECTICĂ A LUI KÁROLY BÖHM

Cuvinte cheie: realitate, conștiința de sine, funcție, transcendențială logică, organism, constituție de sine, constituție particulară

REZUMAT

În filosofia europeană a sfârșitului secolului al XIX-lea, conceptul de a realitate a devenit foarte problematic (ceea ce se datorează influenței evoluției psihologiei experimentale și a fizicii). S-au consacrat diferite concepte intuitive ale realității, prove-

nind din considerente ce au aparținut filosofiei științei în evoluție. În diferitele capitole ale operei sale magistrale, Omul și lumea sa, filosoful maghiar făuritor de sistem, Károly Böhm a încercat să elaboreze un concept al realității, în care s-a bazat pe teoria cunoașterii kantiene, încât a acceptat că realitatea este rezultatul unor demersuri active de cunoaștere (și nu numai unor condiții de posibilități). Totodată, Böhm a considerat că realitatea este rezultatul construcției instinctive a unor elemente de concepția imaginativă a lumii, căreia urmează un conștientivă. Organizarea într-un tot întreg a imaginilor este rezultatul unui proces, care își are rădăcinile în fiziologia percepției și leagă funcțiile realității de demersuri taxative privind funcțiile percepției, dar este de părere, că din punctul de vedere al scopului final dialectic acesta nu este suficient. Prin încercarea de a depăși cadrele concepției tradiționale despre *no-tio*, Böhm a încercat să traseze și cadrele mai generale ale unei semantici capabile să îmbine semnificațiile cu imaginile aferente într-o accepție politropică. Prin aceasta dă o interpretare din punctul de vedere al teoriei filosofice ale conștiinței termenului de *proiecție de sine* (conceptul cheie böhmian), fiind de părere, că gestul semantic cel mai general provine din acțiune. Lucrarea se oprește și asupra aportului teoretic pentru filosofia böhmiană a autorilor celor mai des citați, precum W.Wundt, Krafft-Ebing, Ehrenfels, Paul Janet etc.

THE PROBLEM OF REALITY IN THE PRIMARY DIALECTICAL PHILOSOPHY OF KÁROLY BÖHM

Keywords: reality, self-consciousness, function, logical transcendental, organism, self-constitution, particular constitution

ABSTRACT

The notion of reality became problematical in the European philosophy at the turn of the century and in many occurrences (mainly under the influence of experimental psychology and physical evolution), from different latent considerations originated from the philosophy of Science, the intuitive reality concepts have begun to be used. In different chapters of *Ember és világa* (The Man and its World) Károly Böhm has tried to develop such a reality concept, that would build on the Kantian epistemology, so far as it accepts that reality is the result of active epistemological method (and not only stipulation of knowledge), at the same time the reality is seen as the construction of instinctive and conscious world of view elements. The collating of pictures is the result of a constructive process, which roots in perception physiology and connects the reality functions with those of perception, but from the dialectical terminus this is not considered satisfactory. With the aim of transcendence of notion-theory, Károly Böhm aims at framing an expensive semantic theory, which would politropically join the meanings into pictures and this way would give an epistemological definition for the self-projection, all the while standing for the idea that the semantic gesture originates from action. The discourse eludes to the important value and interpretations of authors who refer to Böhm (W. Wundt, Krafft-Ebing, Ehrenfels, Paul Janet).

Dr. EGYED PÉTER író, filozófus, tanszékvezető egyetemi tanár. 1954. április 6-án született Kolozsváron (Cluj), az akkori Román Népköztársaságban. Középiskoláinak elvégzése után a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen szerzett filozófia–történelem szakos diplomát 1978-ban. Diákként az *Echinox* című háromnyelvű diáklap szerkesztőjeként és esszéistaként, költőként tűnt fel. Tanított Temesváron, majd kiadói szerkesztőként működött a nemzetiségek nagynevű kiadójánál, a Kriterionnál. 1990 óta filozófiai szaktárgyakat tanít a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen. Visiting professorként működött Rómában, Budapesten, Pécsen és Debrecenben. Jelenleg doktori iskolát vezet Kolozsváron.

Jelentősebb filozófiai publikációi: *A szenvedés kritikája*. Facla, Temesvár, 1980.; *Az ész hieroglifái*. Kriterion–Regio, Bukarest, 1993.; *A jelenlétről*. KOMP-PRESS, Kolozsvár, 1997.; *Szabadság és szubjektivitás*. KOMP-PRESS, Kolozsvár, 2003.; *A szabadság a filozófiában*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda, 2003.; *Libertatea în filosofie*. Editura Grinta, Cluj-Napoca, 7–223.; *Láttelel Románia 15 évéről*. Kalota, Kolozsvár, 2005.; *Bretter György filozófiájáról*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2007.; *Szellem és környezet*. Polis Kolozsvár, 2010. Kutatásvezetői tevékenységének eredményeként megjelent, előszavazott, kiadott kötetek: *A közösről – a hagyományos, valamint a kommunitarista diskurzusokban*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2005.; *Európaiság és filozófia*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2009.; *Érték és történelem*. Pro Philosophia, 2008.; *Fogalom és kép*. Presa Universitară Clujeană, 2010 (Gál Lászlóval társ-szerkesztésben). Több mint száz tanulmányának elérhetősége: Transindex Kutatói Vendégoldalak – Egyed Péter: <http://egyed.adatbank.transindex.ro/index.php>. Több nemzetközi tudományos társaság tagja, a kisebbségi kérdés szakértőjeként számos testület és konferencia meghívottja. Jelentős szépírói munkássága van, több verses- és novelláskötetet, valamint egy regényt (*Madonnák, porban*, 2004) publikált. Munkásságát sok irodalmi díjjal is honorálták.

BÖHM KÁROLY INTENZIONÁLIS LOGIKÁJA
EGY TÖRTÉNETI-SZISZTEMATIKUS REKONSTRUKCIÓ
KIINDULÓ SZEMPONTJAI

Kulcsszavak: felfedezés és megalapozás kontextusa, a fogalmak intenziója és extenziója, logika, ítéletek, közvetlen és közvetett következtetés, intenzionális (oksági) szillogizmus, „lebegő” szillogizmus, magyar nyelvű logikai terminológia

A logika Kolozsváron ezelőtt csaknem száz éve Böhm Károly előadásai által volt jelen. Az 1911-ben bekövetkezett halálával egyben a logika is eltűnt az egyetemi élet eszmei színteréről jó néhány évtizedre. A ránk átszármazott logikajegyzetek betekintést adnak arra nézve, hogy Böhm Károly miként is képzelte el a logika korpuszát, művelésének módját, valamint történeti gyökereit. Viszont száz év után elővenni az akkori előadások diákoktól származó egyetemi jegyzeteit több kérdést vet fel ennek kezelési módjával kapcsolatosan.

Minek tekintsük tehát az akkori előadások jegyzetanyagát? Tekintheszük egy egyszerű történeti kuriózumnak, amivel nem érdemes különösebben foglalkozni, hiszen az utóbbi egy évszázad logikája gyökeresen átalakult. Ezen átalakulás pedig elsősorban extenzionális úton haladt előre, szemben a Böhm által fenntartott intenzionális szemponttal.

Mivel az előadások anyagai nagyon gyakori logikatörténeti hivatkozásokat tartalmaznak, tekintsük az első lehetséges magyar nyelvű logikatörténetnek? Ez a tény azt mondja nekünk, hogy Böhm a logikát folyamatában látta. Más szóval számára Arisztotelész, Empedoklész, Kant vagy Prantl egyformán jelenlevők, a jelenben adottak voltak. Azaz a logika kérdéseire megszületett megoldások a történelem különböző koraiban élt személyiségek együttes erőfeszítésének eredményei, és ezen eredmények időtlenül állnak fenn. Tehát a logika egy olyan kumulatív tudomány, amelyben problémamentesen illenek egymásba a különböző korokban született eredmények. Ezt az álláspontot többé-kevésbé meghazudtolja a logika utólagos fejlődéstörténete.

Tekintsük a múlt század eleji logika keresztmetszetének? Ebben az esetben megtalálhatók kellene hogy legyenek benne azok az elemek, amelyek

ekkorra megszülettek már, viszont Böhm nem tudott róluk. Utalok itt Gottlob Frege 1879-től kezdődő munkásságára, illetve Bertrand Russell és Alfred North Whitehead *Principia Mathematica*jára. Ők dolgozták ki ebben a korban a klasszikus kijelentéskalkulust és a predikátumok logikáját. Böhm, pontosan intenzionális álláspontja miatt irtózott a logikának egyenletekbe való foglalásától. Ellenben az elkövetkező században valójában ez valósult meg, és egyben meghatározta a logika XX. és XXI. századi fejlődését. Következésképpen egy ilyen átfogó és teljes keresztmetszetnek sem tekinthetjük.

Ellenben, ha figyelmesen végigkövetjük Böhm előadásainak jegyzetanyagát, akkor találhatunk benne nekünk szóló mondanivalót is. Véleményem szerint ez akkor derül ki legvilágosabban, ha eltekintünk a nagyon gyakori történeti hivatkozásoktól. Más szóval itt arról van szó, hogy milyen kontextusban helyezkedünk el elemzésünk folyamán. És két kontextus között választhatunk. Az egyik a *felfedezés* kontextusa, amikor is az érdekel bennünket, hogy adott logikai kérdést ki és mikor vetette fel és hogyan oldotta meg. Ez a szempont a történelmet helyezi előtérbe, és az ismeretek genézise érdeklő. A másik kontextus a *megalapozás* kontextusa. Eszerint elsősorban az érdekel bennünket, hogy adott ismeretet milyen alapon tekinthetjük igaznak. A megalapozás feltételezi az alap igaz voltát, illetve egy helyes megalapozási eljárást. A történelemhez való folyamodás ebben az esetben csak esetleges. Azt is mondhatnánk, hogy az ezen kontextusban való elhelyezkedés problémacentrikus, és nem történetcentrikus. Következésképpen az, hogy lehetővé teszi a tárgy szisztematikus kezelésmódját, és megszabadít a történelem hatalmas „terhétől”.

Viszont ahhoz, hogy ne veszítsünk abból, ami számunkra Böhm munkásságából maradandónak tekinthető, az először napvilágot látott kötetet átfogó logika- és filozófiatörténeti jegyzetanyaggal láttuk el.

Tanulmányunk elemzései a megalapozás kontextusában fognak elhelyezkedni, ami lehetővé teszi a szisztematikus rekonstrukciót. Emiatt a történelemhez való folyamodás csak esetleges lesz. Elvárásaim szerint így fog kiderülni az, hogy valójában mit is mond nekünk száz év után Böhm Károly logikája.

AZ INTENZIO–EXTENZIO MEGKÜLÖNBÖZTETÉS

Böhm nem ismerte az extenzió és az intenzió fogalmait. A fogalmak jelentését viszont használta, csakhogy megnevezésükre a hagyományos logikában szokásos tartalom és terjedelem szavait használta. Ez azért volt így, mert e két

fogalom későbbi keletű. Halála után néhány évtizedre vezette be a logikába Rudolf Carnap, a német és később amerikai logikus és filozófus.

Carnap azzal a szándékkal vezette be e két fogalmat, hogy megkülönböztesse a fogalmak tartalmát terjedelmüktől, tartalmukat attól, ami a referenciájukba beletartozik. Így például a ló szavának tartalma különbözik maguktól a lovaktól. Tartalma szerint a ló szava egy emlősállatot, patást, növényevőt stb. jelent. Ezen értelem az emberek elméjében helyezkedik el. Ettől alapvetően különböznek a lovak maguk. Emiatt a fogalmak tartalmát Carnap intenzióknak nevezte el, valamint azokat az állatokat, amelyek kielégítik az intenzióban meglévő feltételeket, a fogalom terjedelmének, azaz extenziójához tartozóknak tekintette. A carnapi fogalomhasználat időtállóan bizonyult, olyannyira, hogy jelenleg intenzionális logikákat is kidolgoznak.

Az intenzionális logikák lényege abban áll, hogy megpróbálják bizonyos módon modellálni a fogalmak „tartalmának” kérdését, valamint a fogalmak közötti „tartalmi” viszonyok problémáját. A tartalom fogalmának megnevezésére intuitívabb és hasznosabb szó az értelem szava. Ekképpen a fogalmak tartalma nevezhető még „értelmennek” is. Például az, hogy miként jöhet létre az a kijelentés, hogy:

A ló üget.

egyáltalán nem tekinthető szokatlannak és meglepőnek.

Ebben a „ló” és az „üget” fogalmainak intenzionális, azaz „tartalmi” viszonyáról van szó, ami egyáltalán nem tekinthető furcsának. Tartalma szerint a „ló” fogalma emlősállatot jelöl, ami patás, négylábú, növényevő stb. Az „ügető” fogalma értelme szerint bizonyos állatok térbeli helyváltoztatását jelöli. A fogalmak *intenziója* (tartalma, értelme) az emberek elméjében helyezkedik el és rögzül.

A fogalmak terjedelme nem más, mint az *extenzió*. Például extenzionálisan a ló fogalma magukat a lovakat jelöli, azaz összesítve a lovak osztályát. Az ügetők mindazon állatok, amelyek sajátos módon változtatnak helyet a térben. Az extenziók elemei a külvilágot népesítik be, és megkülönböztethetők minden nem ügetőtől. Így osztályt, halmazt alkotnak. A külvilág elemei állandóan csoportosíthatók, és újra csoportosíthatók a fogalom intenziója szerint. Ez folytonos alakítási és újraalakítási kritériumként működik a külvilág dolgaival szemben. Nyilvánvaló, hogy elménkben számtalan intenzió, azaz értelem van jelen.

Extenzionálisan a lovak ott vannak az ügetők (zebrák, lovak, rének stb.) között. Emiatt a kijelentésünk az állítja, hogy a lovak osztálya teljes egészében benne van az ügetők osztályában.

Intenzionálisan a ló fogalmának értelme bonyolultabban tárgyalható az ügетők fogalmának értelmével kapcsolatosan. Lássunk egy újabb példát:

Nagy a világ, de van közepe,
az én rózsám fekete szeme.

Itt a „nagyvilág közepe” és a „rózsám fekete szeme” fogalmainak értelmi viszonya legalább szokatlannak tűnik. A fogalmak közötti intenzionális viszonyok tárgyalása sokkal bonyolultabb logikai feladat, mint extenzionális viszonyaik tárgyalása. Mert hát szinte mindenki számára világos az, hogy extenzionális szempontból, az ügетők között ott vannak például a zebrákon kívül a lovak is, ellenben intenzionális szempontból nem annyira világos az, hogy mi köze a rózsám fekete szemének a nagyvilág közepéhez. Mert hát először is a nagyvilág közepe egy olyan fogalom, ami nem rendelkezik terjedelemmel, más szóval üres. Ebben pedig nehezen lehet elképzelni, hogy ott lehetne a „rózsám fekete szeme”, melynek jól meghatározott egyedi terjedelme, azaz extenziója van. A példa csak érzékelteti azokat a nehézségeket, amelyekbe beleütközünk akkor, amikor intenzionális fogalmi kapcsolatokat próbálunk logikailag boncolgatni.

Böhm Károly logikájában pontosan a fogalmak közötti intenzionális, értelmi viszonyok kapnak hangsúlyt. Ez pedig egy kimondottan elméleti kapcsolat éppen azért, mert az emberi elme az a hely, ahol az értelme (intenziók) elhelyezkednek, illetve kapcsolatba lépnek.

BÖHM KÁROLY FELFOGÁSA A LOGIKÁRÓL

Ha végigolvassuk Böhm Károly szövegét, akkor meglepődve tapasztaljuk, hogy a logikáról szóló felfogását nem foglalta össze egyetlen szintetikus meghatározásba. Emiatt logikafelfogását csak fokozatosan lehet kibontani az ide vonatkozó részekből.

Ami minden további félreértés nélkül áll, az hogy Böhm szerint a logika minden további nélkül a gondolkodás veletartozója és megkülönböztető jegy-e pedig a helyesség. Azáltal, hogy Böhm a logikát a gondolkodással kapcsolta össze, egyben kihangsúlyozta ennek pszichológiai kötődését. Az ő korában e felfogásmód egyáltalán nem volt szokatlan. Csakhogy a logika pszichológiai kötődése számos olyan elemet von be a logikába, amelyeknek szubjektív konnotációja van. Innen, a képek elemzéséből, valamint a képek kapcsolásából adódott aztán a logika szerkezetének felépítése, azaz az elem-

tan, illetve a módszertan. Egyszóval az a mód, ahogyan Böhm a logika előadását felfogta és felépítette.

A jelenkori logika lemond pszichológiai kötődéséről és központi fogalmának nem a gondolkodást tekinti, hanem a következtetést. Ezt pedig egy szubjektívitasmentes, személytelen tetteknek tekinti, amelynek alapvető jellemzője a helyesség kell hogy legyen. A jelenkori felfogásmód ezáltal óhajtja minimalizálni a pszichológia közrejátszását a logikába. Én úgy gondolom viszont, hogy egy teljesen személytelen következtetésfogalom éppen annyira lehetetlen, mint amennyire lehetetlen csak a szubjektív gondolkodásfogalom, anélkül, hogy figyelembe venné a logikai helyességfogalmat. Következésképpen elképzelhetetlennek tartom a teljesen pszichológiamentes logikát és a teljesen logikamentes pszichológiát.

Böhm előadásában a logika második alapvető kapcsolata a filozófiával, nevezetesen az ismeretelmélettel áll fenn. Ennek egyik következménye például az, hogy az ítélet logikai kérdését fel sem lehet tenni a megítélés filozófiai, ismertelméleti fogalma nélkül. Maga Böhm a logika három irányzatát különböztette meg: a formális logikát, az ismeretelméleti logikát és a metafizikai logikát. Érvei alapján Böhm az ismeretelméleti logika mellett döntött. Ennek pedig az volt a következménye, hogy előadásában nagyon gyakoriak a filozófiai hivatkozások, olyannyira, hogy műve egy rövid filozófia-, illetve logikatörténetnek is tekinthető.

A jelenkori logika nem használja többé a böhmi felosztást, hanem megkülönbözteti a filozófiai logikát, az informális logikát, valamint a matematikai logikát. De például a filozófiai logika egészen más értelemben filozófiai, mint Böhmnél, már csak azért is, mert az általa elítélt „egyenletek”, amelyeket az „az angol analitika” használt, mind megtalálhatók benne.

Mint minden tudományban, így a logikában is a törvények státusa kitüntetett szerepű. Böhm szerint „a logika törvényei az öntudatos gondolkodás és megismerés törvényei” (50.).¹ Ezen megállapítása a logika törvényeit bizonyos értelemben a szubjektív szférába rendeli, ahol mint „a logikai törvényei nem a rendezettnak, hanem a rendezőnek a törvényei” (50.) a külvilág megismerését segítik elő. Ilyenformán nem beszélhetünk a dolgok logikájáról és a dolgok logikai törvényeiről, hanem csak a „...a rendező észnek vagy elmének törvényei(-ről), nem pedig a rendezett tartalomnak vagy anyagnak törvényei (-ről), amelyek a maguk sajátos rendezettségükből állanak elő.” (51.)

1 A jelent dolgozatban a zárójelben levő oldalszámok a Böhm Károly: *Logika* (gondozta, a bevezető tanulmányt írta és jegyzeteket összeállította Gál László, Kriterion Kiadó, Kolozsvár, 2004) című kötet számozását jelzik.

Tehát a logika törvényei az elme törvényei, ilyen értelemben pedig szintén pszichológiai jellegű törvények.

Böhm a logikát formai tudománynak tartja, mert szerinte „amit a logikai tanokra nézve általában elfogadunk, először az, hogy normatív törvények, másodszer az, hogy formai törvények és egyetemesek, mert minden anyagra, tartalomra egyformán vonatkoznak...” (51.), azaz mindenki számára egyformán adottnak. Ebben a felfogásmódban világosan érzékelhetővé válik az ellentmondás a szubjektív és az egyetemes között, és feloldására nem is lehet itt megoldást találni. Ezen ellentmondás abban áll, hogy a logikai törvények egyrészt a „rendező” törvényei és ilyen értelemben személyesek, szubjektívek, másrészt pedig egyetemesek és minden tartalomra vonatkozó törvények.

A jelenkori logika úgy próbálja feloldani ezt az ellentmondást, hogy a matematikában használt állandó- és változófogalmat veszi át. Eszerint a logikai formák állandóak, a tartalmak pedig változóak. Csakhogy ezúttal az, ami megoldatlan marad, nem más, mint a logikai állandók szubjektív működési módja, azaz pontosan azon kérdések egy része, amelyeket az előbb vetetünk Böhm szemére.

AZ ÍTÉLETEK

Az ítéletek a fogalmak összekapcsolásából jönnek létre. Megnevezésükre Böhm az ő korában szokásos szót használta. A jelenkori logika lemondott az ítélet szaváról, abból a meggondolásból, hogy jogi hangzása van. Végeredményben akkor, amikor állítunk valamit, az „ítéletben” jelen levő fogalmak nem „ítélik” egymást semmire sem. Emiatt az egykori „ítélet” jelenlegi megfelelői a *kijelentés* vagy a *mondat* szavai, és e megnevezések tükrözik a logika és a grammatika mostani szorosabb kapcsolatát.

Böhm az ítéletek létrejöttének megalapozására komoly filozófiai, nevezetesen ismeretelméleti háttérrel hozott létre. A megismerés folyamatának böhmi rekonstrukciója egy tisztán induktív alapokon nyugvó rekonstrukció. A megismerés ebben a bemutatásban úgy néz ki, mintha minden egyes ember egyedül állna a világgal szemben és önállóan ismeri meg ezt. Emiatt minden embernek egyénileg kell előlről kezdenie és végig kell vinnie az egész emberiség megismerési folyamatát. E helyzetet legjobban az „én és a világ” megfogalmazással lehet leírni. Innen aztán egy alapvető probléma merül fel: létezik-e, és miként alakul ki a kommunikálható ismeret? A böhmi ismeretelméletben semmilyen közrejátszása sincs az utánpótlásnak, az oktatásnak, a külső mintáknak, általában véve mindannak, amit a csoportos, a társadalmi lét

magával hoz. Abban a korban még nem volt kialakulva a tömegtársadalom, hanem a megismerést csak többé-kevésbé elszigetelt egyének terminusaiban fogták fel. Ezt az alapállást képviselte Böhm is, és vitte át a filozófiába és egyben a logikába is, és ezáltal kötődik az erdélyi neokantianizmushoz.

Amint azt már említettem, Böhm megkülönböztette az ítélés és az ítélet fogalmait. Szerinte az *„ítélés csak akkor áll elő, ha egész fogalmakat egymással összehasonlítunk és ezen összehasonlítások eredményét kifejezzük. Az összehasonlításnak ezen eredménye az ítélet.”* (107.) E megkülönböztetés figyelembe veszi azt is, ami az elmében lejátszódik akkor, amikor a, mondjuk így, az állítás² megszületik. Innen a pszichológiai kötődés. Ennek ellenére logikai szempontból nem állítható semmilyen korlát arra vonatkozólag, hogy a kijelentésben mi is állítható, azaz, bármi állítható.³

Böhm ítéletfelfogása, miszerint bennük fogalmakat kapcsolunk, azzal a következménnyel jár, hogy logikájából szinte kiiktatja a tagadó ítéleteket, és kitüntetett szerepet tulajdonít az egyetemes ítéleteknek. Az ítéletek osztályozásában Kant nyomán haladt, annak ellenére, hogy észrevette ennek hiányosságait, azt, hogy Kant összekavarta az egyszerű és az összetett ítéleteket, valamint azt is, hogy az ítéletek tulajdonságait külön ítélettípusokként tárgyalta. Kanti hatást mutat az analitikus és a szintetikus ítéletek megkülönböztetése is, aminek fontos szerepe lesz a következtetés kérdésének tárgyalásában. Az *ítéletek quantifikációja* című részben elmondja az A, E, I, O típusú ítéletekre vonatkozó logikai elméletet, ellenben ez nem használta fel a következtetésre vonatkozó részben.

Meg kell jegyeznem azt is, hogy az ítéletek viszonyainak körébe besorolta a közvetlen következtetés kérdéskörét, ami amint az elnevezése is mondja, nem a Boetius-féle négyzet szerint tárgyalható ítéletközi viszony, hanem egypremisszás következtetést jelent. A fogalmak közötti kapcsolat gondolata szinte lehetetlenné teszi a tagadó ítéleteket, amelyek nem teremtenek kapcsolatot, tehát nincs létjogosultságuk a logikában.

A közvetlen következtetés eljárásai, a megfordítás (vagy konverzió), az átalakítás (vagy obverzió) és a kontrapozíció nincsenek világosan megkülönböztetve. Böhm, intenzionális meggondolásokból nem fogadta el az elosztottság fogalmát, és enélkül az „angol analitika” által kidolgozott fogalom nélkül nem lehet megoldani a közvetlen következtetés helyességére (ér-

2 Az állítás fogalmának az ittenitől különböző értelme is van. Eszerint állítani annyit jelent, mint előidézni valamilyen cselekvést. Angolul a nyelvészeti pragmatikában ezt „speech act”-nak nevezik.

3 Lásd Gál László: Arról, ami logikailag állítható... In: uő (szerk.): *Arról, ami állítható...* 2004, Editura Presa Universitară Clujeană, 11–17.

vényességére) vonatkozó feladatokat. Az elosztottság kimondottan az állításokban (ítéletekben) kapcsolódó fogalmak extenziójára vonatkozik, és általa tárgyalható.

Továbbá Böhm összetévesztette a megfordítást és az átalakítást, mert megfordítás útján az $S - P$ alakú ítéletek $P - S$ alakúvá válnak, míg átalakítás útján az $S - P$ alakú kijelentések $S - \sim P$ alakúvá válnak. Konkrétan, megfordítás útján a

Van olyan gépkocsi, amelyik elindul.

ítéletből, a

Van olyan elinduló, ami gépkocsi.

következik, míg átalakítás útján az következik, hogy

Van olyan gépkocsi, amelyik nem, nem indul el.

Tehát az ítéletek minősége átalakítás útján változik meg, és nem megfordítás útján.⁴ Emiatt van az előbbi ítéletben két negáció, egyik azért, mert a részlegesen állító ítélet részlegesen tagadóvá alakul, illetve azért, mert tagadjuk az ítélet predikátumát. Így az igaz premisszából igaz következmény származott, azaz a premissza igazságát átvittük a következmény igazságába, vagyis a következtetés folyamán az igazság megőrződött.

A KÖVETKEZTETÉS MINT OKSÁGI FOLYAMAT

Böhm Károly logikájának a deduktív következtetésre vonatkozó része tartalmazza a szillogizmus terminusokkal és kijelentésekkel végzett klasszikus elméleteit. A kijelentésekkel végzett következtetésre vonatkozó részt szokásos még feltételes és szétválasztó szillogizmusoknak is nevezni. Ezt Böhm is így nevezte meg. Emiatt az idevonatkozó rész két alkotóelemből épül fel: a szillogizmus elméletéből, valamint a feltételes és szétválasztó szillogizmusok elméletéből.

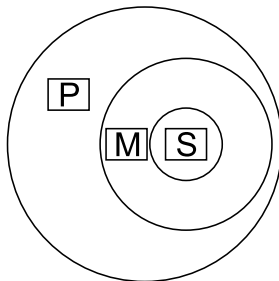
⁴ Részletesebb tárgyalásért lásd Gál László: *Bevezetés a logikába*. Editura Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár, 1999, 28–34., valamint Gál László: *Hagyományos logika*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2007, 63–72.

A terminusokkal végzett következtetés szillogisztikus elmélete, Böhm szerint abból indul ki, hogy „a szillogizmus (...) a fogalmak tartalma között való szükségképpen átmenet és az első és az utolsó fogalom összefoglalása; ha ezt végezzük, akkor következtetünk, azaz szillogizmust csinálunk” (141.). Ha értelmezni akarjuk ezt a meghatározást, akkor elsősorban a benne szereplő „tartalom” fogalmára kell koncentrálnunk. A hagyományos logika fogalomelmélete szerint a fogalmak alapvető szerkezeti elemei a tartalom és a terjedelem. Mint mondtuk, a jelenkori logika a tartalom megnevezése helyett az intenzió, a terjedelem megnevezése pedig az extenzió szavait használja. Mint látjuk a szillogizmus böhmi definíciója nem utal ennek extenzionális oldalára. Ennek ellenére az egyetemi jegyzet anyaga részletesen tárgyalja a szillogizmusok extenzionális vonatkozásait is. Ezért Böhm használja a fogalmak extenziójának ábrázolására a köröket (Euler-diagramokat). Például:

„Ha az első figurát tekintjük, a következő eljárást kell tennünk:
ha

$$\begin{array}{l} M - P \\ \underline{S - M} \\ S - P, \end{array}$$

akkor mind a két ítélet egyetemesen állító. Tehát a főtétele azt mondja, hogy minden M benne van a P-ben.



Az altétel azt mondja, hogy minden S benne van az M-ben; a zárótétel csak egyértelmű lehet: minden S benne van P-ben, tehát kapunk az első módozatnál egy formát, amelyet a skolasztikusok *Barbarának* neveztek. Ez a legtermészetesebb s legkönnyebb következtetési mód, mert mindig az okról az okozatra halad.” (149–150.)

Megtalálhatók itt a szillogisztikus alakzat és módozat fogalmai, a szillogizmus fő (általános) törvényei, az innen adódó érvényességfogalom stb. Nem található meg viszont az érvényes szillogisztikus módozatok redukció-

jának elmélete. Ezen elmélet tárgyalása jelenleg tisztán extenzionális szempontból történik, ami miatt Böhm kihagyta előadásából. Ez tükrözi azt a tényt, hogy Böhm Károly becsületesen járt el a szillogizmus elméletével. Ez azért van így, mert lényegében őt az intenzionális kapcsolatok, a következtetés intenzionális szempontú vizsgálata következetesen érdekelte. És az ide tartozó rész második felében pontosan egy intenzionális szillogizmuselméletet óhajtott kidolgozni.

A következőkben nézzük meg, hogy miben is áll ezen intenzionális szillogizmuselmélet. Erre vonatkozólag a szillogizmus előbbi meghatározásából a „szükségképpen átmenet” fogalma utal. E fogalommal Böhm azt akarta kifejezni, hogy a szillogisztikus következtetés premisszái és következménye között szükségszerű kapcsolat van, azaz ha a premisszák igazak, akkor lehetetlen az, hogy a következmény hamis legyen. Ez a szillogisztikus következtetés érvényességének feltétele. Ebben két tényező játszik közre, egyrészt a premisszák igaz igazságértéke (ez a materiális feltétel), másrészt a következtetés helyes volta (ez a formális feltétel). A két feltétel együttes betartása teszi a következtetést érvényessé. Így ha a szillogisztikus következtetés mind a materiális, mind a formális feltételnek eleget tesz, akkor helyes és egyben érvényes is lesz.

A szükségszerűség fogalma logikailag egy elég nehezen kezelhető fogalom. Ez abból is kiderülhet, hogy más logikai elmélet, az alethikus modális logika keretei között lehet kapcsolatait tisztázni. Alethikus modális logikát még annak idején Arisztotelész is kidolgozott. Sőt megpróbált alethikus szillogisztikát is kidolgozni, ellenben ez nem sikerült neki, elsősorban azért, mert a szillogizmus elmélete borzasztóan bonyolulttá vált.⁵

Böhm Károly logika-előadásában a premisszák és a következmény szükségszerű kapcsolatának tárgyalása azt mutatja, hogy nem áll meg a saját lábán. Emiatt úgy érezte, hogy más fogalomhoz kell folyamodnia ahhoz, hogy a szükségszerűség fogalmát fenntartsa. Így talált aztán rá az okság fogalmára. Ennek nála két előzménye volt. Egyrészt a filozófiai alapozású elv, éspe dig „a hasonlót a hasonlóval” való megismerés empedokészi elve. Ez azt tételezi, hogy az emberi megismerő ész alapvetően hasonlít a világhoz, mivel

5 Arisztotelész alethikus modális szillogisztikájában az egyik premissza kategorikus, a másik pedig modális. Az alethikus modális alapkategóriák a lehetséges, a lehetetlen, a szükségszerű és az esetleges. Ha valamelyik premissza modális (de lehet mindkettő), akkor ez modális következményt idéz elő. Ennek következtében a négy szillogisztikus alakzat által előidézett 24 érvényes módozat modalizált formája nagyon bonyolult, és az érvényesség szempontjából nagyon nehezen kezelhető logikai rendszert fog eredményezni. Ennek kidolgozásáról Arisztotelész végül le is mondott.

hogy ellenkező esetben képtelen lenne a világot megismerni. Másrészt Böhm ezt az elvet alkalmazta a szillogizmus esetére. Ha a világban az egyik legfontosabb összefüggés az oksági összefüggés, akkor ennek valahogyan ott kell lennie az emberi észben is. Böhm pedig a szillogizmus premisszái és következménye közötti szükségszerű kapcsolatban, a „hasznót a hasznóval” elve alapján az oksági⁶ kapcsolathoz hasonló szükségszerűséget látta. Tehát mind a szillogizmus szükségszerűsége, mind az ok és az okozat közötti kapcsolat szükségszerűsége, egyformán szükségszerűség. Így megvalósult az eredeti filozófiai, vagy ismeretelméleti alapállás.

Innen aztán az következett, hogy Böhm az oksági összefüggést a szillogisztikus következtetés újabb típusainak kidolgozására használta fel. Ehhez viszont még hozzávette az ítéletek kanti felosztását analitikusakra és szintetikusakra. Ezek tehát Böhm intenzionális szillogisztikájának forrásai, amit esetleg elnevezhetnénk *oksági szillogisztikának* is.

Hogy aztán ez mennyire oldja meg a szillogisztikus következtetésben szereplő fogalmak kapcsolatának kérdését, hogy mennyire hasonló vagy sem a következtetés oksági kapcsolata a valóságban (ontológiailag) meglévő oksági kapcsolattal, az még nyílt kérdés marad. Nem tudom esetleg mit szolt volna Böhm Károly az alábbi következtetéshez:

Mindenki, aki szereti a mézet, kedves.
Minden hétfejű sárkány szereti a mézet.
Tehát minden hétfejű sárkány kedves.

Ha ez az általa is tökéletesnek tartott Barbara-következtetés vagy csak hamis ítéleteket tartalmaz (s nem elégíti ki a materiális feltételt), akkor ebben az esetben érvénytelen, vagy ha mind igazak (kielégíti a materiális és formális feltételt is), esetleg a gyereki mesevilágban, akkor érvényes. Mert ha bármi állítható, akkor például az is állítható, hogy „minden hétfejű sárkány szereti a mézet”.

6 A mentális folyamatok mint oksági folyamatok gondolata már Descartes-nál megvolt. Innen került át módosított és átdolgozott formában az angolszász analitikus filozófiába. Ők „mental causation”-nak nevezik, és az elmefilozófia egyik központi problematikája. Itt nem áll módunkban részletesen tárgyalni mindazt, ami ide tartozik. Ennek ellenére a böhmi mentális oksági kapcsolat gondolata egyben kifejezi azt az egyik alapvető elemet, ami miatt őt időtállóan tekinthetjük. Aki behatóbb és hozzáértő betekintést akar nyerni ebbe a kérdéskörbe, az haszonnal veheti kézbe a következő könyvet: David J. Chalmers: *Philosophy of Mind (Classical and Contemporary Readings)*. Oxford University Press, New York, Oxford, 2002.

A FELTÉTELES ÉS SZÉTVÁLASZTÓ SZILLOGIZMUSOK

Szemben a szillogisztikus következtetéssel, a feltételes és szétválasztó következtetések kijelentésekkel és nem fogalmakkal végzett következtetések. Böhm ellenezte a bennük jelen levő „lebegést”, és együtt a tagadó ítéletekkel elutasította őket.⁷ Ezért az általa függőben lévőeknek nevezett feltételes, illetve diszjunktív ítélet-összetételeket (kijelentés-összetételeket) nem tudta kezelni. Habár következtetéseknek tekintette őket, mégis szinte kizárta a logikából. Például a modus ponens-t a kategorikus szillogizmusra redukálta, és ezáltal szüntette meg a benne megnyilvánuló „lebegést”.

Böhm a következőképpen érvel: „Lehet mármost ezen feltételes következtetéseknel az az eset, hogy csak a formájuk feltételes, lényegük szerint azonban befejezett ítéletek tartalmazznak, s akkor egyszerűen át lehet őket alakítani kategorikus szillogizmusokká. Ha pl. azt mondom, hogy ha kályhát fűtöm, akkor kimelegszik annak anyaga, és ha teste megmelegszik, akkor megmelegszik a szoba levegője; tehát ha a kályhába befűtünk, akkor kimelegszik a szoba levegője. Ezek csak látszólag hipotetikusak. Ha azt mondom, hogy a tűz melegíti a kályhát, a meleg a levegőt hevíti, tehát a tűz a levegőt hevíti. Ez tisztán szintetikai különbség, de feltételesség nincs benne.” (179.)

Így a fenti következtetésben jelentkező feltételt pedig pusztán nyelvtani tartozéknak tartotta. Ezt mindannak ellenére, hogy a feltételes következtetés mintaképe, a modus ponens vált a jövőben az alternatívákkal, a lehetséges-sel, a megalapozással operáló, a jövő felé orientált gondolkodás legfontosabb eszközévé.

Ezen az alapon indult be, már a XIX. században a logika pluralista fejlődésének folyamata. Böhm nem volt ennek szemtanúja, annak ellenére, hogy Gottlob Fregével kortárs volt. Ezt viszont nem lehet a szemére vetni, mivel Fregét még saját egyeteme sem ismerte el, munkásságát lényegtelennek tekintette. Számára csak a skolasztikus szillogisztikán beállt első törés, az induktív logika volt adva. Erre viszont az akkor megadott egy féléves keretek között már nem kerülhetett sor. Ehhez az akkori oktatásban a logikának nagyobb tere kellett volna hogy legyen.

Böhm részletesen tárgyalta továbbá a hipotetikus és a diszjunktív következtetések kombinált formáit is: a dilemmát, trilemmát stb., és bemutatta kulturális függőségüket s azon szerepüket, amelyet a szofista meggyőzésben

7 Erről bővebben lásd Gál László: A logika helye Böhm Károly filozófiájában. In: *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár.

játszottak az idők folyamán. Ez a hagyományos logika olyan témaköre, amely nagy hatással lehet a hallgatóságra, és okulhat belőle.

BÖHM ÉS APÁCZAI LOGIKAI TERMINOLÓGIÁJA

Böhm logikai előadásai folyamán többször hivatkozott Apáczai logikai terminológiájára. Ez azért volt így, mert valójában Apáczai teremtette meg a magyar nyelvű logikát. Ránk maradt írásai közül a *Magyar logikácska* és a *Magyar Encyclopaedia* logikai része Apáczai logikai jellegű nyelvújító tevékenységét tükrözik.

Böhm nagyra értékelte Apáczait, és emiatt öt alkalommal hivatkozott ennek magyar logikai terminológiai megoldásaira. Lássuk a továbbiakban, hogy melyek ezek.

Az ítélet magyar terminusának megválasztása előtt Böhm hivatkozott Apáczai „kimondás” (107.) szavára. Végül Böhm a saját korában divatos „ítélet” szava mellett döntött. Ennek ellenére, mint azt már említettem, a jelenkori logika nem használja többé ezt. Jelenleg a „kijelentés”, vagy a „mondat” szavai azok, amelyek segítségével a böhmi fogalmat megnevezik. Mindkettő a „kijelentő mondat” kifejezésből ered. Ezekhez Apáczai szava közelebb áll, mint a böhmi ítélet.

A logika Böhm idején és ma is a következtetés szavát használja, például a Port Royal-i logika „raisonnement” magyar megnevezésére. Böhm az állítja az Apáczai-féle „okoskodás”-ról, hogy „még ez a legjobb a csinált terminusok közül” (138.). Ezt azért tette, mert az „okoskodás”, azaz következtetés mindkettőjüket elsősorban pszichológiai szempontból, mint észbeli folyamat érdekelte.

Böhm azt állítja a szillogizmusról, hogy: „Azonban a szillogizmusban haladás van. Ennélfogva minden szillogizmusban három lépés van: az első a *kiindulás*, a második a *haladás*, a harmadik a *megállapodás*. Ennek a három lépésnek megfelel három ítélet, amely ítéletek között az elsőt *propositio maiornak*, a másodikat *propositio minornak*, a harmadikat *conclusiónak* vagy *zártételnek* szokás nevezni. A két elsőt együtt *premissáknak* vagy *előzményeknek* szokás nevezni.” (142.) Az itt leírt teljes következtetési folyamat háttérében ott van a haladás eszméje, ami egy kimondottan modern fogalom. Ellenben a böhmi terminológia már nagyon közel áll a jelenkori magyar logikai terminológiához.

Gondolom, hogy a következtetés folyamatának leírására Böhm szavai: a *kiindulás*, *haladás*, *megállapodás* Apáczainál találunk előzményükre. Böhm szerint Apáczai „igen helyesen” használta „bérekesztés” (141.) szavát. Ebben

a kifejezésben benne van az, hogy valamit ki kell nyitni, be kell lépni és utána be kell zárni.

A szillogizmus középső terminusának megnevezésére Böhm a „központi fogalom” (terminus medium, lat.) szavát használja. Ennek ellenére a következőket mondta Apáczairól: „Ezt a központi fogalmat igen jó szóval fejezte ki Apáczai Csere, amikor azt mondta, hogy *próbáló szó*, mert az annyit jelent, hogy bizonyító szó. Azt mondja ki, hogy S a P-vel kapcsolatik az M miatt, vagyis világosan kifejezi azt, hogy a szillogizmus okoskodás vagy megokolás. Tehát így kapjuk ezt a formát: $S = P$, mert M.” (143–144.) Valójában a középső terminus szerepe abban áll, hogy a szillogizmus premisszáiban kapcsolatot teremtsen a szubjektum (S) és a predikátum (P) között. Végeredményben a premisszában szereplő két szélső terminus következménybeli kapcsolatának alapja a középső terminus (M).

Végül az oksági kapcsolatra vonatkozóan Böhm azt mondja, hogy „Apáczai Csere is azt mondja, hogy az ok, amelyből *va*gyon valami dolog.” (164.) Apáczai továbbá részletesebben kifejti a lényegében Petrus Ramustól származó oksági elméletét. Ennek viszont nincs különösebb logikai jelentősége, hanem csak hasonmása a böhmi felfogásnak.

KÖVETKEZTETÉSEK

Böhm Károly 1904-ben tartott egy féléves egyetemi előadásai leválaszthatatlan részét képezik összefüggő és relatívan teljes filozófiájának. Az általa felépített logika filozófiai alapvállalásait tükrözik, bővítik és mélyítik el. Alapvető korlátja abban rejlik, hogy nem tartotta és nem is tarthatta szem előtt a vele kortárs, de nem észrevehetően megmutatkozó alapvető logikai átalakulást, elsősorban a matematika beépülése által.

Terminológiája hozzájárult azon nyelvújító folyamathoz, amit már Apáczai Csere elindított.

IRODALOM

Böhm Károly: *Logika* (gondozta, a bevezető tanulmányt írta és jegyzeteket összeállította Gál László). Kriterion Kiadó, Kolozsvár, 2004.

Böhm Károly: *Logika* (gondozta, a bevezető tanulmányt írta és a jegyzeteket összeállította Gál László). Publisher Foundation „Strichting Mikes International”, The Hague, Holland, 2008.

http://www.federatio.org/mi_bibl/Bohm_Karoly_Logika.pdf

Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 2000.

David J. Chalmers: *Philosophy of Mind (Classical and Contemporary Readings)*, Oxford University Press, New York, Oxford, 2002.

Gál László: *Bevezetés a logikába*. Editura Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár, 1999.

Gál László: Arról, ami logikailag állítható... In: Uő (szerk.): *Arról, ami állítható...* Editura Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár, 2004.

Gál László: *Hagyományos logika*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2007.

Péntek János (szerk.): *Magyarul megszólaló tudomány*. Lucidus Kiadó, Budapest, 2004.

LOGICA INTENSIONALĂ A LUI BÖHM KÁROLY

Cuvinte cheie: contextul descoperirii și contextul justificării, intensiunea și extensiunea noțiunilor, logică, judecăți, raționamentul direct și indirect, silogismul intensional (cauzal), silogismul ipotetic, terminologia logică maghiară.

REZUMAT

Lucrarea de față se dorește a fi o reconstrucție istorico-sistematică a concepției asupra logicii tradiționale și a principalelor sale problematici a lui Böhm Károly. Lucrarea se bazează pe analiza variantei reeditate a cursului său de logică ținut în primul semestrul al anului universitar 1904–1905 la Universitatea Franz Ioseph din Cluj.

În cuprinsul cursului sînt tratate majoritatea subiectelor logicii tradiționale precum: noțiunea, judecata, raționamentul direct și indirect, definiția și clasificarea. Dar ca și contribuții personale sunt reliefate pe de o parte legăturile profunde dintre logică și filosofie, iar pe de altă parte sunt frecvente referirile la legăturile cu istoria contemporană și îndepărtată a logicii.

Astfel logica este văzută de Böhm ca și o logică gnoseologică, ceea ce stabilește legătura cu filosofie.

Se poate identifica o tratare intensională a problematicei logicii. Știut fiind că de-a lungul secolelor problematica sa beneficiat de un tratament eminamente extensional. Din această cauză spre exemplu teoria silogismului se fondează pe ideea de cauzalitate și poate fi numit *silogism cauzal*.

În partea finală a lucrării sunt referiri la evoluția terminologiei maghiare a logicii privită în paralel la Böhm Károly și la Apáczai Csere János (creatorul acestei terminologii la mijlocul secolului XVII).

THE INTENSIONAL LOGIC OF BÖHM KÁROLY

Keywords: discovery and justification context, intension and extension of concepts, logic, sentence, immediate and mediate reasoning, intensional (causal) syllogism, hypothetical syllogism, Hungarian logic terminology.

ABSTRACT

This paper wants to make a historical and systematic reconstruction of the conception of Böhm Károly's traditional logic. The basis of this paper is the lectures of Böhm Károly taken at the first semester of the 1904–1905 academic year at the Franz Joseph University of Cluj. The lectures' notes were republished in 2004.

The lectures' notes discuss the major subjects of traditional logic such as principles of logic, concepts, sentence, direct and mediate reasoning (syllogism), hypothetical syllogism, definition and classification. The relation between logic and philosophy is founded on epistemology. Many of historical aspects are included.

We can identify an intensional treatment of the problems of logic. Because that syllogism theory is based on causation and we can call it *causal syllogism*.

The last part of the paper discusses the evolution of Hungarian logic terminology of Böhm Károly and Apáczai Csere János, who is the creator of that in the middle of the 17th century.

GÁL LÁSZLÓ (laszlo_galro@yahoo.com) docens, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár. 1954. december 6-án született Bánffyhunyon. Az egyetemet 1980-ban végezte Kolozsváron. Ugyanitt doktorált filozófiából 1998-ban.

Önálló könyvei: *Nyelv és logikusság* (Editura Presa Universitară Clujeană, 2000), *Társadalom és logikusság* (Kriterion, 2003).

Szerkesztett kötetek: Egyed Péter, Gál László (szerk.): *Fogalom és kép 2.* (Presa Universitară Clujeană/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2011), Gál László, Egyed Péter (szerk.): *Fogalom és kép* (Editura Presa Universitară Clujeană/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2010), Böhm Károly: *Logika* (szerk. Gál László, Publischer Foundation „Strichting Mikes International”, The Hague, Holland, 2008), http://www.federatio.org/mi_bibl/Bohm_Karoly_Logika.pdf, Veress Károly, Gál László (szerk.): *A határok átjárhatóságáról* (Editura Presa Universitară Clujeană, 2006), Simion Mehedinți: *Politica de vorbe* (szerk. Gál László, Editura Cartimpex, 2006), Böhm Károly: *Logika* (gondozta Gál László, Kriterion Kiadó, 2004), Gál László (szerk.): *Arról, ami állítható...* (Editura Presa Universitară Clujeană, 2004), Gál László, Szigeti Attila (szerk.): *Logika* (szöveggyűjtemény, Stúdium Kiadó, Kolozsvár, 2001), Gál László (szerk.): *Dimensiunea Europeană* (Cluj-Napoca, 1994).

Egyetemi tankönyvei: *A kijelentések logikája* (Egyetemi Műhely Kiadó, 2009), *Hagyományos logika* (Egyetemi Műhely Kiadó, 2007), *Bevezetés a logikába* (Editura Presa Universitară Clujeană, 1999). Több magyar és román szakmai egyesület tagja, számos tanulmány szerzője.

SOMOGYI JÓZSEF,
AZ ELFELEJTETT ÉS KIREKESZTETT FILOZÓFUS

Az önálló gondolkodási képességet és kritikai tisztánlátást (...) az jellemzi, hogy milyen divatot – nem követünk.

Kulcsszavak: magyar filozófia, közösség, egyén, nemzet, Arisztotelész

Adva van egy kivételes képességű s munkabírásu magyar gondolkodó, nagyhatású pedagógus-személyiség, akit életében inkább csak megtűrttek, halála után meg tökéletes felejtésre ítéltettek. *Somogyi Józsefről* beszélek, s bizonyára nem túlzok, ha felteszem, neve mindmáig ismeretlen a szakmában, a szellemi közélet emlékezetében pedig más Somogyi-életpályák rögzülnek.

Gondoljunk bele, a Vácott 1898-ban született Somogyi József mindösszesen ötven esztendő ér meg, mégis imponálóan gazdag tudományos életművet hagy maga után, szakmai-közéleti tevékenysége nem kevésbé bámulatra méltó. *Pauler Ákos* talán legtehetségesebb tanítványa gondolja úgy, hogy Somogyi fogja majd őt követni a tanszékén (ez sajnos nem valósul meg). Közben a húszas évek elején, a már megszerzett egyetemi diploma után a freiburgi és a müncheni egyetemeken folytat filozófiai tanulmányokat, többek között Husserl mellett dolgozik. Hazatérése után mint egyetemi magántanár beadja pályázatát a Szegedi Állami Polgári Tanárképző Főiskola megüresedett Filozófia–Pedagógia Tanszék vezetői állására. Kinevezési okmányát az akkori kultuszminiszter, *Klebsberg Kuno* írja alá, és az állást 1930-tól tölti be Somogyi, egészen 1948-ig, amikor is tragikus balesete következtében életét veszti. A húszas évek végére már komoly szakmai munkásságot fejt ki, amit fokozatosan továbbfejleszt. Mintegy hetven tanulmánya jelenik meg, közte több mint húsz könyv, a magyaron kívül német, francia és angol nyelveken. Másokat is fordít, például ő ülteti át német nyelvre Pauler egyik könyvét. Rendszeres külföldi előadó különböző tudományos konferenciákon. Hat tudományos társaság tagja, és három különféle – a tanári pályával kapcsolatos – szakmai-közéleti kollokviumban tevékenykedik. 1947-ben is-

mét lehetőség adódik arra, hogy a Pázmány Péter Tudományegyetem filozófia tanszékének az élére kerüljön. Pályázatát azonban nem fogadják el, mint ahogyan akadémiai rendes taggá való jelölését is visszautasítják (igaz, a gyanús körülmények között hozott hátrányos döntésnek más nagy nevek ugyancsak áldozatul esnek). A hivatalos kultúrpolitika nem fogadja kegyeibe Somogyit, az 1945 utáni politikai éra pedig mély hallgatásba burkolózik személyét illetően.

Miért az igazi megbecsülés hiánya, illetőleg a méltatlan kirekesztés? Azt hiszem, életműve behatóbb és szisztematikus vizsgálata majd megadja a pontos választ. Itt csupán arra a kézenfekvő okra szeretnék emlékeztetni, hogy mind az 1945 előtti, mind az azutáni politika és ideológia szemében szálka Somogyi munkássága. Ami az előbbi korszak reagálását illeti, hivatkoznék Hanák Tibor *Az elfelejtett reneszánsz* című, nagy ívű könyvére, amelyben (egyébiránt egyetlen oldalt szentel filozófusunknak) azt írja, Somogyi az egyik, német nyelvű könyvében, a *Begabung im Lichte der Eugenik*ben „megsemmisítő kritikában részesítette a fajelméletet”.¹ Hadd tegyem hozzá, Somogyi sok más írásában bukkan fel a fajelméleti mítosz bátor és könyörtelen elítélése. Például *A faj* című, 1940-ben magyarul megjelenő könyvében kemény fricskát fogalmaz meg a német kultúrkörnek: „az egész német nép csupán szégyenpírral fog gondolni arra, hogy olyan könyvek, amilyen Rosenberg Mythus a egy Albertus Magnus, egy Kant, egy Goethe hazájában megjelenhettek, hogy azokat óriási tömegek olvasták, elhitték, sőt megcsodálták, ünnepelték, kitüntetésekkel halmozták el!”² Nyilvánvaló, az ilyen hang nem nyerheti el a hivatalos németorientált magyar politika tetszését. Mint ahogyan a kultúrfölény lázalmát kergető ideológiai irányvonal számára is kényelmetlen a józan figyelmeztetés: „kultúrával nemcsak megmenteni, hanem kipusztítani is lehet egy nemzetet”.³ 1931-ben írja le a fenti mondatot Somogyi, s azt a gondolatot, hogy lehet a kultúra nemzetpusztító tényező, azt éppen a Rosenberg-féle mítosz eluralkodása, majd végpontjaként a holocaust bizonyítja.

1 Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993, 236. Hadd jegyezzem itt meg, a Somogyi-életművel kapcsolatos adósságunk törlesztése megindult a legutóbbi időben. *Életem a főiskoláért*. Ábrahám Ambrus önéletrajzi írása. Juhász Gyula Tanárképző Főiskola Kiadó, Szeged, 1993. Somogyi József. 179–181. „Jaj annak a nemzetnek, amelynek csak hősi halottai vannak, de nincsenek élő hősei!” Somogyi József pályaképe. Galgóczi Anna és Laczó Katalin írása, Szeged. Várostarténeti, kulturális és közéleti magazin. 1994. október 20–23.

2 Somogyi József: *A faj*. Athenaeum Kiadása, Budapest, 1940, 73.

3 Somogyi József: *A kultúrfölény problémája (A kíváncsú kultúra)*. Magyar Paedagogia, 1931, 9–10. Különlenyomat Királyi Magyar Egyetemi Nyomda. Budapest, 4.

Az 1945 utáni korszak Somogyi-idegenességén sem csodálkozhatunk. Somogyi már 1931-ben felismeri, az orosz bolsevizmus „a világtörténelem legvakmerőbb és legkegyetlenebb kísérlete”,⁴ amely máról holnapra akarja az egyes társadalmi osztályokat az alsóbbakkal felváltani. Miközben Marx csak a „kíméletlen osztályharc fanatikussait neveli”.⁵ Ezek után „hab a tortán” kultúrpolitikai nézete, ugyanis azt vallja, nem arra kell törekedni, hogy minél többen tanuljanak, minél többen szerezzenek diplomát, mert a pusztán mennyiségi szempontot érvényesítő maximális kultúra pazarláshoz, értelmetlen áldozatvállaláshoz, végső soron értéktelenedéshez vezet. Kíváncsú kultúrát célszerű teremteni, amely a minőséget helyezi előtérbe és a valóban rátermettek kiválasztásán alapul.⁶ Nem szükséges bizonygatni, miért fekete bárány Somogyi József a volt szocializmusban és a marxizmus számára.

*

Kétségtelen, a mai magyar filozófia sokféle – itt nem elemezhető – problémával küszködik. Például adós saját múltjának feldolgozásával. Ideje annak, hogy feltárja rejtett kincseit és igazságot szolgáltatson azoknak, akik önhibájukon kívül szellemi száműzetésre szorultak. Sajnálatos, Somogyi Józsefnek is ilyen szomorú sors adatik meg. Szakmai-erkölcsi kötelességünk kijelölni az őt joggal megillető helyet s reális értékét a magyar filozófiatörténetben.

Arra vonatkozóan, hogy miképpen közelítsük meg életművét, legjobb, ha Somogyi instrukcióját követjük. A már említett műve Előszavában, majd Bevezetésében hangsúlyozza, „meg kell őriznünk az értelem elfogulatlan tisztánlátását, éles kritikai érzékét és a közhangulat, a divat-jelszavak, a tömegízlés felett állva, sub specie aeternitatis kell kutatnunk a problémák mélyén rejlő igazságot. Az önálló gondolkodási képességet és kritikai tisztánlátást pedig legjobban éppen az jellemzi, hogy milyen divatot – nem követünk”.⁷ A szóban forgó kérdéseket tehát sub specie aeternitatis indokolt és kíváncsú megvilágítani, s ugyanezt a beállítottságot kéri Somogyi mindazoktól, akik majd foglalkoznak vele.

Az elfogulatlan szemlélő számára is megmutatkozik, Somogyi munkássága sokrétű, következetes és logikus. A Somogyi-kutató valósággal tobzódhat a legkülönbefélebb témákban: filozófiatörténeti fejtegetések, metafizikai értekezések, történetfilozófiai s etikai vizsgálódások fogják át a filozófusi életpá-

⁴ Uo., 9.

⁵ Somogyi József: A tudomány. In: *A mai világ képe*. Szerk. Kornis Gyula. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1937, 373.

⁶ Lásd a 3. jegyzetet, 3.

⁷ Lásd a 2. jegyzetet, 9–10.

lyát. Az alábbiakban csupán három kedvenc témakörére tudom felhívni a figyelmet, röviden összefoglalva lényegüket, s némi – első pillanatra adódó – reflexiót hozzáfűzve. Az egyik a véges és a végtelen metafizikája, a másik a közösség és az egyén viszonya, a harmadik a filozófia mibenléte és szerepe.

*

A filozófia mint „kritikailag pallérozott ész” (Somogyi kifejezése) kitüntetett pontja a végtelen problematikája. Alighanem igaza van, amikor kijelenti: „Véges emberi értelmünk számára legbonyolultabbak azok a problémák, amelyek a végtelenbe vezetnek”.⁸ Hozzátenném, nemcsak véges emberi értelmünk, hanem véges emberi létezésünk számára is úgyszólván örök rejtély marad a végtelen világa. Ám mindez nem zavartatja a filozófiát abban, hogy szüntelen rákérdezzen a végtelen mibenlétére. A végtelen „megfagztatása” ősrégi filozófiai feladvány, s azt hiszem, úgy kerülhetünk némileg közelebb a titokhoz, ha egyszerre alkalmazzuk a szaktudományos (elsősorban itt a matematikai) eredményeket és a világnézeti meggondolásokat. Az eredetileg matematikus végzettségű Somogyi is ezt teszi. Segítségül hívja a modern matematikatudomány újabb fejleményeit, majd világnézeti előfeltevéseket alkalmaz. Összhangban az akkori matematika megállapításával (melynek érvényessége nem változott meg azóta sem), leszögezi, a „végtelen nem jelent egy meghatározott mennyiséget, mint a véges számok, nem egyszerűen a legnagyobb szám... A végtelen nem csupán méreteiben nagyobb...”.⁹ Ez az értelmezés lenne a filozófiatörténetből már jól ismert „rossz végtelen”. Somogyi továbbmegy s azt az álláspontot képviseli, miszerint a végtelen alapvetően más, radikálisan új világot jelent a véges tartományához képest. Ezen a szinten teljesen különböző, az értelem számára első pillanatra meghökkenítő törvényszerűségek érvényesülnek, mint amilyeneket megismertünk és megszoktunk a véges világában. A végtelenben például olyan képtelennek tűnő törvény uralkodik, mely szerint valamely részhalmoz mindig megegyezik az egészszel. Mintha azt mondanánk, egy egész alma nem nagyobb saját fél részénél. Lehet, hogy éppen az a csodálatos a végtelenben, hogy ép érzékkel föl nem foghatjuk törvényeit, sajátosságait, mégis koherens levezetéseket, logikus magyarázatokat kapunk, amely műveletekkel adott jelenségeket megfejthetőkkelé válnak! Ezért elfogadjuk a végtelen létezését, tudjuk, hogy van, számolni kell vele. Vagy legalábbis hiszünk benne.

8 Somogyi József: *A létezés kezdete. Metafizikai vizsgálódások a végtelen körül*. Stephaneum Nyomda RT., 1936, különlenyomat, 3.

9 Uo., 14. és 3.

Ha elfogadjuk a végtelen létezését s matematikai értelmezését, akkor talán a legalapvetőbb világnézeti dilemmához érkezünk. Ahhoz ugyanis, hogy maga a létezés milyen természetű. Véges vagy végtelen? Másképpen fogalmazva, a filozófia klasszikus kérdése előtt állunk: vajon a világ időbeli teremtettsége vagy kezdetnélkülisége (azaz végtelen létezése) az igaz?

Mielőtt jeleznénk álláspontját, Somogyi József *Albertus Magnus* és Kant felfogására utal. Magnus szerint, mondja filozófusunk, „természetes ésszel egyik sem bizonyítható, és az egész teremtettség csupán hittétel”.¹⁰ Felemlíti Kant közismert tételét is, hogy tudniillik mindkét állítás egyformán szigorú érvényességgel bizonyítható. Somogyi megpróbál túllépni mind Magnus, mind Kant nézetén. Érdemes megállnunk egy pillanatra a hitproblematika kapcsán. Maga Somogyi külön tanulmányt szentel e kérdés tüzetesebb megvizsgálása érdekében. A hit önmagában nem „gyanús” fogalom, eleve elhibázott lépés lenne, ha száműznénk a tudományos kutatásból. Nemcsak vallásos, hanem evilági, mégpedig sokféle evilági hit létezhet. A tudomány például igaznak tarthat olyan ismeretet, melynek „érvényességét sem más ismeret érvényességéből le nem vezetheti, sem pedig közvetlen szemlélettel nem igazolhatja”.¹¹ Többek között ilyen ún. hiátusponton lép előtérbe a hit szerepe, ami természetesen nem azt jelenti, hogy a hit önmagában minden tudományos ismeret alapja lehet. Somogyi azon törekvését, hogy a hit fogalmával s jelentőségével kapcsolatban kerüljük a végletes álláspontokat, mint például a szélsőséges racionalizmust és a fideizmust, akceptálnunk kell. Ezt a kategóriát is csak differenciált megközelítéssel értelmezhetjük. A hit semmiképpen nem azonos a vallásos hittel, az isteni tekintélyen alapuló igaznak tartással.

Más kérdés, hogy milyen eredményre jut Somogyi. A kanti felfogást elutasítva azt állítja, hogy a világ „a maga egészében semmivel se mutat a létezés szempontjából nagyobb önállóságot, mint alkotórészei. Az egész világ se létezik szükségképpen, nem szükségképpen olyan, amilyen: létezése vagy végtelen sok más módon való létezése nagyon is lehetséges. Vagyis a világ nem önmagának oka, létezése nem lényegéből következik (...) Továbbá a világ mozgató erői, törvényei, folyamatai nem vak véletlen szerint találomra, hol így, hol amúgy jelentkeznek, hanem a végtelen sok lehetőség közül éppen úgy, hogy az egész világon és annak kisebb egységeiben is, a harmonikus, célszerű együttműködést biztosítsák. Ez pedig (...) arra mutat, hogy a világ oka szükségképpen értelmes lény”.¹²

¹⁰ Uo., 7.

¹¹ Somogyi József: A hit bölcselete. *Religió* 1928, III., 203.

¹² Lásd a 8. jegyzetet, 11.

A gondolatmenetre két szempontból is röviden reagálnék. Az egyik megjegyzésem az egész és a rész viszonyának Somogyi-féle értelmezésével, a másik a világ végső okára adott válaszával függ össze.

Ha elfogadjuk a végtelen fenti, matematikailag igazolt értelmezését, akkor meggyőzőnek tűnik az a gondolat is, miszerint a világ mint egész semmivel sem mutat nagyobb önállóságot, mint egyes alkotórészei. A kérdés persze az, milyen következtetést vonunk le belőle. Somogyinak az a konklúziója (amit a filozófiatörténetben mások is képviseltek), hogy a világ nem önmaga oka, és hogy éppen a világban érvényesülő harmónia, célszerű együttműködés veti fel szükségképpen az értelmes lény létezésének felállítását, világnézeti szempontból fölöttébb vitatható. S itt következik második megjegyzésem. Kétségtelen, a világban, az egyes létszférákban s azok egymás közti viszonylatában tapasztalható bizonyos rend, harmónia, célirányos változás és együttlétezés, együttműködés. Elég talán emlékeztetnem ezzel kapcsolatban a kanti cél nélküli célszerűség gondolatára. A világ végtelen gazdagsága rendezettnek, a sokféle egymásra hatás célszerűnek tűnik: mindez óhatatlanul kiválthatja csodálatunkat és bámulatunkat. Ebből az érzésből könnyen juthatunk Isten létezésének tételezéséhez. Érdemes itt felfigyelnünk Somogyi gondolatára: „Minél inkább érinti (...) valamely tudományos kérdés a világnézetet, annál inkább lehetséges, hogy öntudatlanul is, világnézeti alapon részesítünk előnyben valamilyen megoldási lehetőséget”.¹³

Pontosan erről van szó. A fenti dilemmában túllépünk a szaktudományok illetékességi körén, s belebotlunk világnézeti természetű kérdésekbe. A végső (utolsó) világnézeti feladvány a következő. Lehetetlen, hogy a világ végtelen gazdagsága, lenyűgöző okfélesége, sajátlagos rendezettsége-összhangja csak úgy egyszerűen, önmagától létre tudna jönni. Szükségképpen el kell hát gondolnunk egy legfőbb hatalmat, abszolútumot, aki mindezt létrehozza s vezényli. S fordítva: mivel ilyen sokféle, kimeríthetetlen és összehangolt működésű a világ, ezért képtelenség azt egy valakinek megteremtteni. A világ csak úgy képzelhető tehát el, hogy öröktől fogva, az anyagrészek végtelen sokféle kölcsönhatása alapján működik az.

Mint látjuk, Somogyi az előbbi feltételezés mellett dönt. Az ilyen válaszhoz természetesen joga van, mint ahogyan azoknak is, akik ezt vallják. Ám a világ végtelenségének kérdése olyan természetű, amelynek során – igazodva Somogyi éles megfigyeléséhez – csupán „világnézeti alapon részesíthetünk előnyben valamilyen megoldást”. Azaz választhatjuk a másikat is, ugyan-csak joggal. Ily módon viszont módosíthatjuk Somogyi végkövetkeztetését.

13 Lásd az 5. jegyzetet, 375.

Nem az szükségszerű, hogy létezik egy teremtető, hanem a két (vagy több) lehetséges magyarázat közti világnézeti választás. A világnézeti választást – miként erre már Fichte figyelmeztet – senki sem kerülheti meg.

*

Nem kevésbé érdekes, tanulságos és vitára serkentő a humán témaköre. Somogyi az egyén történetfilozófiai értelmezésére tesz kísérletet. A szóban forgó vizsgálódásából első pillanatra kitűnik, az egyén kérdését ő összekapcsolja a közösségproblematikával. Lényegében a közösség-egyén viszonyának kérdése körvonalazódik nála. S kiderül, mind a közösség, mind pedig az egyén fogalmának új megközelítését kínálja.

a. Közösségkoncepcióját mérlegelve, már kiindulópontjára érdemes felfigyelnünk. A harmincas évek végén vagyunk, és Somogyi állítja, a közösség-probléma nincs megoldva. Nem is lehet, ugyanis különféle politikai és ideológiai ballaszttal terhelt az. Végtelen felfogásoktól kívánatos megszabadulnunk, jelesül a XIX. századi liberális, illetőleg a XX. századi kollektivisták értelmezésektől. Az előbbivel az a baj, hogy miközben az egyént piadesztálra emeli, a közösséget degradálja. A közösség – ily módon – nem számottevő tényező, voltaképpen nem is más, mint az egyének pusztán számszerű összege. Az utóbbi, mely a tömegmozgalmak korának lenyomata, ellenkező végletbe esik. A közösség abszolútummá, legfőbb jóvá, végső célá válik. A közösség mindenekfölött, az egyének pedig minden vonatkozásban alárendelődnek a közösségnek, sorsuk az uniformizálódás.

Ha arra a történelmi tényre gondolunk, hogy az 1945 utáni magyar társadalom politikai mozgása s hivatalos ideológiája az utóbb jelzett felfogást képviseli (lényegében a nyolcvanas évek végéig), akkor elmondhatjuk – talán meglepetést keltve –, hogy a közösség fogalma s elmélete máig tisztázatlan, s vissza kell nyúlnunk a korábbi (például a Somogyi-féle) kísérletekhez: újra kell gondolnunk bizonyos összefüggéseket.

Somogyi helyesen ismeri fel, a közösség nem lehet valamiféle mesterséges és ideiglenes képződmény, nem részvénytársaság, nem erőszakon vagy megegyezésen alapuló társulás, emberi halmaz. Lényegesen többről van szó. Konkrét kiindulópontja: „Másképp az ember természettől fogva közös életre, közösségre teremtett lény”.¹⁴ Majd másutt: „A javak létrehozásánál közvetlenül vagy közvetve mindig szerepel a kortársak közreműködése... Az emberi természet egyik jellegzetes vonása: a közösségi tudat és a szolidaritás érzel-

14 Somogyi József: Az egyén viszonya a közösséghez. *Magyar Kultúra*, 1939. jún. 5. XXVI. évf. II. 332.

me (...) Az embernek közösségi életre rendelt természete”¹⁵ van. Kirajzolódik a közösségfogalom új megvilágítása. Szerinte a közösség – és azt hiszem, ebben mindnyájan megegyezhetünk – az egyének tartós, nélkülözhetetlen együttműködésén, szilárd érzelmi viszonyulásán (a mi-tudat és a szolidaritás érzésén) alapuló kölcsönkapcsolat, összetartó erő, az egyének szerves egysége, az együttlét természetes (ős)formája. Az egyén szükségképpen beágyazódik a közösségbe, ahol létrejön egy természetes együvé tartozás: a közösség úgy jelenik meg, mint valamiféle – s itt Hamvas Béla kifejezését kölcsönzöm – „szociális báj”.¹⁶

Somogyi több, klasszikusnak is nevezhető érvet hoz fel az ember társas természetének bizonyítására. Megemlíti például az ún. Robinson-paradigmat. Robinson, ki magányosan él a lakatlan szigeten, átvészeli a nehéz időszakot, mi több, ura lesz helyzetének (s a szigetnek). Azok „a szerszámok, amikkel túrheto életet teremtett magának, fegyverei, amikkel a vadakat legyőzte, sok más ember munkájából származtak: s a műveltséget, szellemi fölényt, mely őt a sziget urává tette, egy régi kultúrközösségből vitte magával”.¹⁷ Bár egyedül él a szigeten, mégis hordozza magában a közösségi vonatkozásokat. A másik érv az ember és az állat különbözőségére utal. „Az állatot a természetben terített asztal várja, ruházata, fegyverzete magától nő, lakását készen vagy kevés módosítással elfoglalhatja (...) az ember viszont (...) csak hosszú, fáradtságos munkával és sokaknak céltudatos s tervszerű együttműködésével érheti el.”¹⁸ Ha egyes, magasabb rendű állatfajoknál létrejönnek is bizonyos „állattársadalmak”, az emberi társadalomban már tendenciává válik a közösségjelenlét (s mozzanat). Nem beszélve arról a további, nem jelentéktelen szempontról, hogy az emberi társadalomban ez az együttműködés céltudatos és tervszerű mechanizmusok alapján zajlik. Ez az eltérő jegy átvezet egy harmadik különbséghez, tudniillik a kultúra világához. A kultúra módfelett sokféle áttételen keresztül működik: az egyének „a szellemi javak területén (...) még inkább rászorulnak a közösségre...Az ember sokkal többet, szellemi javakat is igényel, amik nélkül minden biológiai szükségletének kielégítése mellett is élete unalmas, üres, túrhetoetlen”.¹⁹

b.Hasonlóképpen a közösségfelfogáshoz, az egyén fogalmát s mibenlétét is új módon próbálja értelmezni. Az egyén mást, többet jelent annál, hangsúlyozza Somogyi, mint az adott közösség(ek) pusztá tagja, nem csupán a kö-

15 Somogyi József: A közjó. *Athenaeum*, 29. k. Budapest, 1943. 1.

16 Hamvas Béla: *Az öt génusz*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1985, 49.

17 Lásd a 14. jegyzetet, 332.

18 Uo.

19 Uo.

zösség eszköze:²⁰ nem numerikum, nem az emberi lét egyszerű sztereotip megsokszorozódása, nem „ugyanannak a bélyegzőnek egyforma lenyomata”.²¹ Ellenkezőleg! Tovább bontja a klasszikusnak is tekinthető „minden ember egyedüli példány” formulát: minden ember, minden egyén értékes, és „minél magasabb fokon áll az egyén a fejlettségnek, a tökéletességnek, annál inkább különbözik a többi egyéntől. Minél kimagaslóbb valamely emberi érték, annál inkább egyéni”.²² Messzire kerülünk itt az uniformitás béklyó szellemétől! S még ezután következik a lényeg. Az emberek ugyan közösség(ek)ben élnek, nincs számukra más esély a létezésre, mégis ők és csak ők a közösség fenntartói. Az egyének jelentőségét alapvetően az határozza meg, hogy az emberi közösségben „az egyéneknek öncéljuk, önértékük is van, sőt éppen ezek az öncélú, önálló létezők, míg a közösség mint ilyen, nem öncélú szubsztancia...”²³

Somogyi egyénkonceptiójának sarkalatos pontjához érkezünk. Nem egyszeri és véletlen megfogalmazásról van szó, a fenti gondolatmenetet másutt megismétli, világossá téve azt. Az ún. bioteista nézetekkel vitatkozva fogalmazza, az „egyén nem a pusztta életért, a biológiai értékek fenntartásáért, fejlesztéséért van, hanem éppen fordítva, az élet van az egyénért, hogy a saját célját, rendeltetését megvalósíthassa.”²⁴ Vagyis az ember nem pusztán éltetni, jelesül állattani adottság, az egyén nem elsősorban az élet, a faj hordozója, hanem mindenekelőtt s legfőképpen magasabb rendű lény, ki öncéllal, önértékkel rendelkezik. Az egyén az abszolútum. Megilleti a szabadság és az önállóság.

S innentől kezdve merül fel szükségképpen a közösség-egyén viszony problematikája. Somogyi azon a véleményen van – s ezt utolsó, halála után, angol nyelven megjelent írásában olvashatjuk –, hogy: „Éppen az egyének s nem a közösségek a független, valóságos szubsztanciák. Az első és az utolsó ember létezhet a közösség nélkül. Az egyén, létezésében megelőzi s továbbéli a közösséget. Ezért az egyénnek a közösség boldogítása nem lehet cél”.²⁵

Nem lehet kétségünk afelől, hogy Somogyi hova helyezi a hangsúlyt közösség és egyén viszonyában. Ezen a ponton még egyszer érintenünk kell az egész és a rész filozófiai problémáját. Filozófusunk, a közösség-egyén viszo-

20 Lásd a 2. jegyzetet, 161.

21 Lásd a 14. jegyzetet, 331.

22 Uo.

23 Lásd a 15. jegyzetet, 8.

24 Somogyi József: A biotheizmus embere. *Papi Lelkiség*, 1944–47, 4. sz. Különlenyomat, 5.

25 József Somogyi: *The Common Weal*. Library of the Xth International Congress of Philosophy. Amsterdam, 11–18. Aug. 1948. Vol. I., North-Holland Publishing Co. 55.

nyával kapcsolatos felfogásának megerősítése érdekében, filozófiatörténeti adalékkal szolgál. *Arisztotelész* ismert közösség-elméletére utal, kritikai szándékkal. „Aristoteles szerint a közösség úgy viszonyul az egyénhez, mint az egész, az élő organizmus annak részeihez, tagjaihoz. Az egész pedig nem pusztán a részek halmaza, hanem természet szerint megelőzi a részt. Ha megsemmisítjük az egész szervezetet, elpusztulnak részei is. Ezért a közösség, Aristotelesnél konkrétan az állam, természet szerint előbbrevaló, mint a család vagy az egyes ember (...) Az élő szervezetben (...) az egyes szerveknek, sejteknek nincs külön céljuk, nincs önértékük, hanem valamennyien az egész, egységes szervezet érdekében vannak, ettől eltekintve semmire sem jók...”.²⁶ S bár van hasonlóság a közösség-egyén, valamint az élő organizmusban megnyilvánuló egész-rész viszonya között, mégis dominál a különbözőség. Annyiban tudniillik, hogy az „egyén” pólusa válik magasabb rendűvé, öncéllá, önértékké, abszolútummá. Ezek után már nem meglepő záró következtetése: „Az emberi lét legmagasabb, égbenyúló csúcsain csak egyének számára van hely, e fenséges magaslatokra csak egyéni utakon, magányos ösvényeken juthatunk el egyéni erőfeszítésekkel, egyéni áldozatokkal”.²⁷

Azt hiszem, Somogyi Józsefnek mind a közösségre, mind az egyénre vonatkozó nézete tartalmaz korszerű s ezért vállalható elemeket. A viszonyukkal kapcsolatos álláspontja viszont vitára ösztönözhet. Hadd fűzzek ahhoz magam is két kritikai észrevételt.

Meggondolandó, megalapozott-e ezt a sajátlagos viszonyt hierarchikus függőségi formaként értelmezni. Nem inkább arról van szó, hogy a közösség is éppolyan önálló realitással, értékképző tényezőként szereplő entitás, mint az egyén? Hadd hivatkozzak itt *Dworkin* egyik találó gondolatára: „Egy szimfóniát eljátszhat egy zenekar, egyetlen muzsikus viszont nem. Ez nem a statisztikai értelemben vett kollektív cselekvés esete, mert zenekari előadás-hoz nemcsak az kell, hogy a muzsikusok mindegyike eljátssza valamely meghatározott részét a partitúrának, hanem az is, hogy a muzsikusok *mint zenekar* (kiemelés tőlem – K. S.) játsszanak, mindegyik a csoport teljesítményéhez szándékozzon hozzájárulni, s ne elszigetelt szólamok formájában játsszák, amit játsszanak”.²⁸ Azt gondolom, az emberi lét magaslataira nemcsak az egyének juthatnak el egyéni utakon, egyéni erőfeszítéssel s áldozat-vállalással, hanem közösségi próbálkozásokkal, közös-együttes lépésekkel,

26 Lásd a 15. jegyzetet, 7–8.

27 Lásd a 14. jegyzetet, 331.

28 Ronald Dworkin: *Szabadság, egyenlőség, közösség*. 2000, 1993, 3. sz., 16.

energiákkal is. A közösség valójában egyesíti, és ezáltal megsokszorozza az egyes egyénekben mégiscsak elkülönülten és részlegesen meglévő (gyakran pozitív) energiákat. Az olyan pozitív érzésekkel kikovácsolt szerves együttműködés, mint például a mi-tudat és a szolidaritás (melyek jelentőségét maga Somogyi sem tagadja), történelemformáló erővé válik, legalábbis önálló s kikerülhetetlen ontológiai tényezővé alakul.

Továbbá azt is gondolom, hogy a „minden ember értékes” (minden egyén önértékű) kitétel semmit sem veszít jelentőségéből, ha nem ragadunk le az egyén kizárólagosságának s mindenhatóságának tételezésébe. Hanem egyidejűleg azt is figyelembe vesszük, hogy milyen társas viszonyokba lép az egyén embertársaival, kisebb-nagyobb közösségeivel. Ha csak az egyes emberről, az egyénről értekezünk, keveset mondunk. Mint ahogyan nem szerencsés az emberi lét(ezés) minden mozzanatát az egyénre vezetni: az önmegvalósítás nem az egyetlen s legfőképpen nem a legmagasabb rendű formája az egyéni szabadságnak, autonómiának. Joggal mutatnak rá mások, hogy önmagunk szeretete, szabadsága, hűsége, megváltása, az önmagunkra irányuló vágy lényegileg üres, tartalmatlan, szemfényvesztő célkitűzés s reménytelen vállalkozás. Az önmagunk szeretete, szabadsága, hűsége stb. a másik (a Te) iránti szeretetében, szabadságában, hűségében stb. áll. Aki nem tud kilépni önmagából s képtelen magát teljes szívvel odaadni a másiknak, az önmagát csapja be.²⁹

*

Az életmű tanulmányozójának nem nehéz észrevenni, milyen nagyfokú érzékenységgel rendelkezik Somogyi az erkölcsi kérdések iránt. (Etikai nézeteinek kritikai feldolgozása újabb elemzés tárgya lehetne). Több munkájában hangsúlyozza, hogy manapság – tehát a két világháború között – különösképpen nem őszinte korban élünk. A partikuláris önzés, az erkölcsi törvények megszegése általános gyakorlattá válik, s ez a tendencia már a társadalom makrostrukturális mozgásaira is érvényes: „az őszinte szó (...) jóformán egészen megszűnt és úrrá lett a teljes bizalmatlanság, képmutatás. A nemzetek mást mondanak és mást gondolnak, éreznek, akarnak, cselekszenek. Az emberiség álarcot vett magára”.³⁰ Érdemes felfigyelnünk megoldási javaslatára. Az emberek s nemzetek közti öldöklő harc, a marakodás, az

29 Martin Huber: *Én és Te*. Európa Kiadó, Budapest, 1987. Továbbá Heller Ágnes: *Lukács: A tragédia metafizikája*. Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszék kiadványa, Miskolc, 1996.

30 Somogyi József: *A nemzeteszme*. Budapest, Szent István Társulat, 1941, 233–234.

önzés és a képmutatás leküzdésének legbiztosabb útja, mondja, az *erkölcsi felemelkedés*, melynek két tartópillére lesz: az emberi méltóság és a lovagias szolidaritás szellemének s gyakorlatának kivívása.³¹

Az erkölcsi szempont kiemelése tükröződik sajátos filozófiatörténeti munkájában, *A modern filozófia válsága* című tanulmányában is. (Ugyancsak zárójelben jegyzem meg, Somogyi filozófiatörténeti öröksége, különösen a Platón–Arisztotelész-vitájáról, a tomizmusról és a Husserl-féle fenomenológiáról írt értekezése is feldolgozásra vár). Először arról szól, miben áll a filozófia lényege és szerepe. Hivatkozik B. Brandenstein gondolatára: milyen kár, hogy a sokféle filozófia egyike „sem képes egyetemes érvényességű alapokat adni”.³² Mert hiszen, erősíti meg Somogyi egy későbbi tanulmányában, a „szaktudományok kutatásának végső eredményeit a filozófia igyekszik (...) elvszerűen egységes világképbe összeilleszteni”.³³ A szövegrészekből világosan kiderül, Somogyi a filozófia klasszikusnak mondható értelmezését fogadja el. Azaz a bölcselet nem más, mint az összes tudományok szintézise, szerves egységbe való foglalása. Ami nyilvánvalóan nem jelenti a két fogalom, tehát a filozófia és a tudomány, megegyezését. Ellenkezőleg, közöttük jelentős különbségek rejlenek. A legfontosabb eltérés, Somogyi szerint, a hatásukban áll. A bölcselet még a „kritikailag pallérozott ész” hatókörén is túl emelkedik: nem pusztán elmélkedés, a valóságtól, az élettől elrugaszkodott elvont világ az, hanem olyan képződmény, melynek „nagy gyakorlati jelentősége is van, amennyiben minden más tudománynál nagyobb mértékben irányítja, befolyásolja világnézetünket és ezzel együtt erkölcsi álláspontunkat, gyakorlati magatartásunkat.”³⁴ Látható, az erkölcsi mozzanat itt már érződik. Ha például valamilyen szaktudományos kutatás tévútra kerül, a hibát előbb-utóbb korrigálja, a tévedésnek pedig messzire nyúló gyakorlati következményei nem lesznek. Egészen más lesz a helyzet a filozófia esetében. Ugyanis a helytelen bölcselet nem egyszerűen az értelem hibája, amit könnyen és gyorsan ki lehet küszöbölni, s ezért minden további nélkül el is felejt-hetünk, hanem olyan világnézeti választás, mely egész további életünket ferde irányba lökheti.

Az erkölcsi meggondolás jelenléte még világosabb a fentebb jelzett munkájában. Ha a modern filozófiát tekintjük, szembevetjük annak zavarba ejtő

31 Ua. 337. Továbbá: *A faj.* i. m., 275.

32 Somogyi József: *A modern filozófia válsága*. Budapest, Stephaneum Nyomda Rt., 1933. Különlényomat a Katolikus Szemle 1933. évi X–XI. füzetéből. 5. Somogyi utal Brandenstein *Grundlegung der Philosophie* című munkájára (I. 1925 1.)

33 Lásd az 5. jegyzetet, 369.

34 Lásd a 32. jegyzetet, 3.

sokfélesége. Általában csak egyféle matematika, fizika, történettudomány stb. létezik, így Somogyi, ellenben a modern filozófiában már olyan sokféle nézetrendszer, iskola, irányzat található, hogy képtelenség az eligazodás. Úgyszólván lehetetlen az egyén számára eldönteni, melyik filozófus útbaigazítására bízhatja magát. A sokféleség önmagában persze nem baj. A probléma éppen a filozófusok irritáló mentalitásából, erkölcsi torzulásaiból adódik. A modern bölcsélet alapvető hibája „a történeti folytonosság nagyfokú hiánya, a régi alapoknak indokolatlan elvetése, a folytonos újrakezdés, az újnál újabb egyénieskedő rendszerekre törekvés”.³⁵ Somogyi élesen fogalmaz, s azt hiszem, nem alaptalanul. Úgy tűnik, a bölcselek valóban egy mindenáron való új koncepció, egyéni rendszer felfedezésére, az eredetiség kigondolására törekednek, nem elsősorban az igazság kiderítésére vagy megközelítésére. Gyakran megesik, hogy a filozófus görcsösen és felelőtlenül erőlködik egy új gondolati rendszer megalkotásán, miközben feltételezi felfedezéséről, hogy az mindenható. Pontosabban, hogy az *övé* a mindenható, az egyedüli tökéletesség. Somogyi szerint a legutóbbi magyar filozófiatörténetből ilyen negatív példa Gerőcz Kálmán kísérlete. Meggyőzően mutat rá, hogy Gerőcz (kinek neve a legszűkebb szakmai körökben is ismeretlen – és jogosan) munkája szemérmetlenül egy új magyar bölcséleti rendszer kíván lenni, miközben durva hibába esik, amennyiben a bevezetett alapkategóriájának jelentését végtelenül egyszerűsíti: tudniillik a hit fogalmát azonosítja a vallási hittel. Ne feledjük, ezt a kritikát a katolikus gondolkodó Somogyi adja!³⁶ Nyilvánvaló, a mindenáron való rendszerépítők, elméletgyártók ellen komoly szakmai érvek hozhatók fel. Mégis, Somogyi szerint, a leginkább elgondolkodtató az *erkölcsi kifogás*. A nagyreményű gondolati építmények, a görcsösen kiizzadt rendszerek szerzői úgy vélik – s ez az igazán megbocsáthatatlan –, egyedül övék a tökéletes munka, az abszolút bölcsesség. Ők a bölcsek: az összes többi gondolkodó mind lapos, eleve elhibázott, ezért könnyörtelenül ki is törölhető produktummal tud csak előállni. Mintha ott lebegne szemük előtt Omar kalifa híres-hírhedt mondása, miszerint a többi rendszerekben vagy az van, ami az enyémben, de akkor azok fölöslegesek, vagy más van, akkor meg haszontalanok, sőt károsak.

Somogyi számára nem kétséges, föl kell adni a „haragszomrád” alapállást és magatartást. A régít csupán azért elvetni, hogy újat, eredetit találjunk, még nem biztos, hogy az az igazság elérését vagy jobb megközelítését ered-

35 Uo., 15., az idézet az eredetiben végig kiemelve.

36 Lásd a 11. jegyzetet, 208.

ményezi. Különben is „annyit érnek a tekintélyek, amennyit érveik”.³⁷ Nem a tekintély s nem is a politikai hatalom vagy a népszavazás a fontos tényező, hanem az igazságot mindig szem előtt tartó, annak alárendelő alapos, korrekt, meggyőző érvekkel dolgozó vizsgálódás. Ma is megszívlelendő konklúziója: „nem rekesztünk ki eleve egyik rendszer eredményeit sem, valamint nem törekszünk egy előre elfogadott rendszer egyeduralmára sem... A régít nem csupán azért óhajtjuk megtartani, mert régi. Készséggel fogadjuk az újat, de csak, ha meggyőző érvek alapján valóban jobbnak is bizonyul”.³⁸

Nyilvánvaló Somogyi szándéka. A modern filozófia válságából kivezető út nem a régebbi bölcsellettörténet – Somogyi kedvenc kifejezésével: a régi nagy gondolati rendszerek – valódi értékeinek megtagadása. S fordítva: éppen azokra támaszkodva, alapozva haladhatunk csak előre a már felfedezett s igazolt igazságok új oldalról történő megerősítése, illetőleg bővítése, kiegészítése felé. A bölcsélet nagy témái, az ún. végső kérdései lényegében ugyanazok. A megszülető új tények, érvek, szempontok, megközelítések kétségtelenül differenciálhatják tudásunkat, s közelebb kerülhetünk az igazsághoz, ám pillanatra sem feledhetjük, mindeközben ugyanarról a dologról van szó (tudniillik a „világegész” és az ember viszonya).

*

Természetesen lehet vitatkozni Somogyi nézeteivel. Korszerű-e filozófia-felfogása (a tudományos eredmények magasabb szintű összefoglalása); nem túloz-e a bölcsélet gyakorlati hatását illetően (beleszól az magatartásunk, egész életünk alakításába); nem becsüli-e alá az eredetiség szerepét (az eredetiség még nem föltétlen igazság); nem konzervatív-e a régi, bevált alapok, rendszerek felé való visszakanyarodása (a mindenkori újrakezdés a történeti folytonosság alapján képzelhető el); jogos-e erkölcsi kirohanása a filozófusi önteltség, a másokat szellemileg agyonvágó magatartás ellen (sokan beképzelik, övék a tökéletes rendszer, viszont az összes többi kísérlet satnya, merő tévedés)?

Akárhogy alakul majd a vita, az biztos, az emberi értelem mindig vágyott s törekedett a tudás valamilyen szintű és formájú megalapozására; a filozófia igenis kacérkodott a gondolattal, hogy túllépjen a gondolaton; sokan próbáltak az eredetiség búvkörében tetszelegni; a régi, klasszikussá nemesedett gondolati rendszerek egyúttal a bölcsellettörténet fénypontjaivá váltak, melyek egész korszakok világfelfogását meghatározták, legalábbis befolyásol-

³⁷ Lásd a 32. jegyzetet, 25., az idézet az eredetiben végig kiemelve.

³⁸ Uo., 26.

ták; végül a filozófusok inkább érzékeny lelkiületű magányos farkasok, mint társas lények voltak, akik tehát képtelenek egy szekértáborban közösen haladni az igazság megragadása felé.

Az életmű futólagos bemutatása is talán meggyőzi az olvasót arról, hogy Somogyi Józseffel nemcsak azért szükséges foglalkoznunk, mert ez adóssága a magyar filozófiának s filozófiatörténetnek, hanem mert valóságos gondolati kincsesháza az, melynek még a vitatható pontjai is tanulságosak. Nem beszélve arról az életrajzi szempontból s tanulságról, hogy nála „gondolat s jellem egy-személyben” valósult meg (itt kölcsönöztem egy, Szókratészre tett filozófusi megjegyzést). A Somogyi-örökségről egyszer – politikai s ideológiai kényszerek miatt – már lemondtunk. Még egy újabb hallgatás végzetes hiba, vagy inkább jóvátehetetlen bűn lenne. Somogyi József filozófiai s pedagógiai hagyatékának gondozását fölvállalja a Szegedi Tudományegyetem Juhász Gyula Pedagógusképző Kara mint annak az intézménynek a jogutódja, ahol tizennyolc évig tanszékvezető professzor filozófusunk. 1998-ban, Somogyi József születésének 100., halálának 50. évfordulója alkalmából országos szintű Somogyi-konferenciát rendezett a kar, csatlakozva ahhoz a törekvéshez, amelyik szerves részévé kívánja tenni az életművet a magyar kultúrtörténetnek. Ám ez az üdvözlendő folyamat csak elkezdődött, sok még – ezen a téren is – a magyar filozófia (és filozófiatörténet) adóssága s felelőssége.

FILOSOFUL UITAT ȘI EXCLUS, JÓZSEF SOMOGYI

Cuvinte cheie: filosofie maghiară, comunitate, individ, rațiune, Aristotel

REZUMAT

Filosoful József Somogyi s-a născut la sfârșitul secolului al XIX-lea și a fost un gânditor cu capacități deosebite, putere de muncă și caracter deosebit. În esență, el a fost un gânditor conservator creștin, care a cercetat problemele filosofiei, eticii și pedagogiei sub specie aeternitatis, sub specificul valorilor eterne. A combătut fascismul și deopotrivă comunismul, și și-a păstrat autonomia spirituală. Și-a dedicat întreaga activitate credinței sale, conform căreia principala virtute este capacitatea de a gândi în mod autonom, clarviziunea critică caracterizată prin neurmărirea modelelor curențe. Modul său de a gândi autonom, precum și lumea sa de valori creștină a fost refuzat de mulți. Nu a obținut șefia de catedră la Universitatea Péter Pázmány, și i s-a refuzat de două ori propunerea pentru a fi ales membru al Academiei Ungare de Științe. După cel de-al doilea război mondial (până în 1989) nu a primit recunoștință nici cât măcar György Bartók sau József Halasy-Nagy. După 1945, a fost chemat să predea și în Statele Unite, dar el a rămas la Seghedin, predând pentru toți anii de studiu, ani în șir, timp în care a scris și vreo 20 de cărți. Cariera sa științifică este

multilaterală: de la fenomenologie la eugenică, de la intuiționism la filosofia socială. Acest studiu se oprește la concepția despre comunitate a lui József Somogyi, mai precis la relația dintre individ și comunitate, pe care o gândește în direcții noi, cu mesaje valide.

JÓZSEF SOMOGYI, THE FORGOTTEN AND OUTCAST PHILOSOPHER

Keywords: Hungarian philosophy, community, individuum, nation, Aristotle

ABSTRACT

József Somogyi was born at the end of the 19th century, a person of exceptional capabilities, working ability and character, who was in essence a conservative Christian thinker, who was sub specie aeternitatis, he wished to analyze the specific questions of philosophy, ethics and pedagogy. He rebelled against both fascism and Bolshevism, cared own intellectual autonomy. His whole life-work was underlined by the conviction that the most important virtue were a willingness and ability of independent thought and a clear critical view, than be mostly characterised by what fashion we do not follow. His independent way of thinking and Christian world of values were disliked by many people. He did not receive the head of the philosophy department of Péter Pázmány University and his nomination to become member of the Scientific Academy was twice rejected. After the Second World War (in essence until 1989) he did not even receive as much appreciation as György Bartók or József Halasy-Nagy: he became a completely outcast and a forgotten philosopher. After 1945 he was invited to teach in America, but he stayed in Szeged, he taught crowd of classes, while he wrote about twenty books. The oeuvre of Somogyi was many-sided: that extended from phenomenology altogether eugenica to questions of intuition and social-philosophy. This paper emphasizes Somogyi's community idea, correctly his research of question of relation between community and individual. Somogyi returned to the Aristotle's fundamentals then he continued to say that they would be valid for today.

Dr. KARIKÓ SÁNDOR 1948-ban született Kecskeméten. Általános és középiskolai tanulmányait Kecskeméten végezte, a főiskolai és egyetemi diplomáját Szegeden és Budapesten (ELTE BTK) szerezte. 1972-től folyamatosan tanít filozófiát, utóbb nevelésfilozófiát, gyermekfilozófiát, európai értékek tárgyat a Szegedi Tudományegyetem Juhász Gyula Pedagógusképző Karán. PhD-fokozatát 2001-ben a Miskolci Egyetemen, habilitációját 2008-ban a Debreceni Egyetemen kapta meg. Első önálló könyvét a konformizmus témakörében 1995-ben jelentette meg. Később továbbfejlesztette kutatását, újabb könyvét 2005-ben írta (*Konformitás és nevelés*), majd a *Nevelésfilozófia alapjairól* címmel adott ki jegyzetet (2009, 2010). Több filozófiai lektorált kötetet szerkesztett (legutóbb: *Kockázati társadalom és felelősség*). Rendszeresen ad elő nemzetközi konferenciákon, Moszkvától Kairón, Berlinen, Évóran (Portugália) át Bostonig és Buenos Airesig. Tagja a Filozófiai Társaságnak, a Politikatudományi Társaságnak,

titkára a nemzetközi Szegedi Lukács-Körnek, illetve alapító tagja és egyúttal titkára a magyar Alkalmazott Filozófiai Társaságnak.

Fontosabb publikációi: *Európaiság mint identitás és nevelés?* Fórum. Társadalomtudományi Szemle, 2011/1. sz., 173–184.; A gyermekfilozófia újragondolásáért. Gyermekfilozófia mint alkalmazott filozófia? In: *Lehetőségek és alternatívák a Kárpát-medencében*. Kaposvári Egyetem (szerk. Benczéné Fekete Andrea), 2011, 545–549.; Bátorító nevelés – kisgyermeknevelés. Nevelésfilozófia szempontok. In: *Fejezetek a kisgyermeknevelés köréből* (szerk. Dombi Alice – Soós Katalin), APC-Stúdió, Gyula, 2010, 34–42.; A felelőtlenség kockázata. *Létünk* (Újvidék), 2010/2., 15–23.; Erkölcsi tőke mint versenyelőny? In: *Szellemi tőke mint versenyelőny*. Lifelong Learning Alapítvány, Komárno, 2010, 321–425., PDF-formátum; Ami a tudáson is túl van: lifelong education. In: *Tanulás, tudás, gazdasági sikerek*. Lifelong Learning Alapítvány, Győr, 2010, 186–189., PDF-formátum; *Nevelés – mi végre? Nevelésfilozófiai megközelítésben*. Iskolakultúra, 2010/4. 84–90.; A közösség–egyén viszonyának Somogyi József-i értelmezése. In: *A fenomenológiától a nemzeteszméig. Somogyi József életművéről* (szerk. Karikó Sándor), Gondolat Kiadó, Budapest, 1998. ISBN: 963 282 760 0. 143–157; *Konformitás és nevelés*. Okker Kiadó, Budapest, 2005 és 2008. ISBN: 978 963 8088 00 1. 153.; *A nevelésfilozófia alapjairól*. SZEK JGYF Kiadó, Szeged, 2009 és 2010. ISBN: 978 963 9927 10 0. 65.; International publications *Ce que la somme philosophique de Lukács*. Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, 1991/2., 37–53.; Conformity in Hungary. In: *Dumensiunea Europeana*. Babeş-Bolyai University, 1994, 232–242.; Community-individuum Relation by József Somogyi. In: *From Fenomenology to Idea of Nation*. Gondolat Publishers, Budapest, 1998, 143–157.; *Conformity and Education*. Okker Publisher, Budapest, 2005 and 2008, 153.; Heterogeneidade Da Economia E Da Cultura. *Revista da área de Humanas*, 59. Jul. Dez. 2010. UEL, Londrina, Brasil, 45–62.; Georg Lukács's Labour-Conception. In: *The Proceedings of the Twenty-first World Congress of Philosophy*. Vo. 11. Contemporary Philosophy. Ed. Luca Maria Scarantino. Philosophical society of Turkey, Ankara, 2007, 31–36.; Conformism and Education. How Should Schools Educate? *The New Educational Review*, 2005/3–4. Vol. 7., 23–33.; Lukács'Verhältnis zu Marx. In: *Lukács 2001. Jahrbuch* (ed.. F. Benseler, W. Jung), Aistesis Verlag, Bielefeld, 2001. 175–186.; Introduction to the Pedagogical philosophy's Paradigms. In: *Vychova a vzdeláni ve věku techniky*. Katedra Filosofie, Plzen, 2000, 82–89.; *On the basic of Philosophy of Education*. SZEK JGYF Publisher, Szeged (Hungary), 2009 and 2010, 65.

Kiss Endre

A MAGYAR MODERNIZÁCIÓ ÉS A DISZCIPLÍNÁVÁ VÁLÓ FILOZÓFIA. ALEXANDER BERNÁT FILOZÓFIÁJÁRÓL

Kulcsszavak: Alexander Bernát, pozitivizmus, neokantianizmus, Taine, Comte, Péterfy Jenő, Spinoza, Hume, Hegel, magyar filozófia, kriticismus, ontológia

Alexander Bernát egyéni és intellektuális sorsa majdhogynem klasszikusan példázza a XIX. század ötvenes éveiben született zsidó származású értelmiségiek életpályájának meghatározásait. Hosszú, kívülről rendkívül harmonikus és termékeny munkásság jutott osztályrészéül. Nemzedéki sorsához tartozik, hogy nem vett érdemlegesen részt a XX. század két forradalmának egyikében sem, miközben a következő korszak diszkrimináló, ha éppen nem egyenesen büntető intézkedései őt is sújtották. Messzemenőig és sikeresen integrálódott a dualista Magyarországba, e folyamat során alakította ki jellegzetes magyar-zsidó identitását.

A szellemi életben érvényes Alexander-képek egy irányba mutatnak. A hatalmas munkabírás és teljesítmény, a filozófiai alapítás és a közéleti sikeresség kettőssége, a hivatalos és nem hivatalos elismertség, a nyilvánvaló közkedveltség és a konkrét önállóságukban külön életet élő nagy művek hiánya egyaránt részei ennek a képnek. Miközben egy sor megnyilvánulásával közvetetten történelmet csinált, e számos közvetett és áttételeket mozgásba hozó tett azonban nehézségek nélkül élő *közvetlenségben* is képes egyesülni.

Alexander olyan mélyen összenőtt nagy korszakával, hogy annak hőfoka és intenzitása máig kisugárzik a magyar filozófiára. Rendkívül sokirányú és sokdimenziós tevékenysége *valóságos kulturális alapítás*,¹ de a kulturális alapításoknak különös csoportjába tartozik: nem annyira az intellektuális alapító tevékenységek programkészítő és a lényeges összefüggéseket új fogalmiságban felmutató értelmében, mint inkább az alapító tevékenység egy sor tudo-

1 L. erről K. E.: Egy nagy alapító. Erdélyi János: Filozófiai és esztétikai írások. *Új Írás*, 1982/9., 124–126. és uő: A magyar filozófia fő irányai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984/1–2., 26–69.

mányos és társadalmi, elméleti és gyakorlati oldalának együttes és egyidejű művelésében.

Alexander nemcsak filozófiai vagy egy ennél szélesebb kört érintve, tudományos polihisztor, de a *társadalmi cselekvés polihisztor*a. Elsősorban, de korántsem kizárólagosan a *könyvkiadás* és a *tudományszervezés* területei emelkednek ebből ki.

Az „alapító” messze nyúló dicsfénye mellett mindig Alexander nevéhez kapcsolódott a kulisszák mögül támogatott társadalmi kedvenc toposza is, vagy amit akkoriban egyszerűen a *klique* érdek-összefonódásán alapuló kiemelkedő karrier képével azonosítottak. Böhm Károly egy helyen így ír Bánócziról és Alexanderről: „Ők képezik a budapesti egyetemi philosophiai karnál a folyton, rendes tanárságra aspirálóknak ‘hadi állományát’; majd csak megvirrad talán nekik is valaha... A mit csak e két nevezetes magyar philosophus írt, azt K.(ármán) úr nemzeti szempontból nem mulasztja felhozni”, valamint: Alexander „az egyetemnél professzor-aspiráns”.²

Alexander pontosan ismeri azt a képet, amit róla kialakítanak, ezzel a képpel nem száll közvetlenül szembe, s ő is belekerül abba a későbbi magyar értelmiség számára is oly ismerős helyzetbe, hogy ennyi lényeges és meghatározó aktivitás mellett egyes esetekben egyáltalán nem is tekintheti hátrálynak, hogy ezek nem játszanak bele az előzetesen kialakuló képbe – egy bizonyos nagyságrenden felül a hasznos cselekedetek nyilvánossága már nem használ, inkább árt a távlati célok megvalósításának.

A XIX. század második felében minden érdemleges filozófusnak, különösen azoknak, akik az átlagosnál nagyobb nevelő és szervező feladatokat láttak el, s akik filozófiai alapító, modernizáló folyamatokat is kezükben tartottak, sorsszerűen szembe kellett néznie a pozitivizmus hegemoniájával és az irányzat filozófiai besorolásának számos, egyidejű dilemmájával. Ebben maga Alexander is igen erősen érintett. Kezdetben Taine feltétlen híve, később sok filozófust integrál és kommentál, vezető kötődése a kor hegemon *neokantianizmusa*.

A pozitivizmus filozófiailag nehezen tipologizálható filozófiai család, eltérő nemzeti kultúrákban eltérő változatai születhetnek, a tudományhoz való viszonyában is sok álláspontot foglalhat el, *miközben az önálló pozitivist*a *filozófia lehetőségét sokan még akkor sem ismerik el, ha maguk nem antipositivisták*.³

2 Böhm Károly: Dr Kármán Mór. Logika és a Philos. Encyclopaediája. Lotze Herm. előadásainak dictatumai. *Magyar Philosophiai Szemle*, 3. évf. 3. füz. (1884. május), 229.

3 A gyakran túlértékelt Halasy-Nagy József színvonalas Taine-tanulmányában ezzel a dilemmával úgy viaskodik, hogy, kiemeli, Taine-nek nincs (!) filozófiája, saját megnyilvánulásai alapján „csak” módszere van, miközben ez az attitűd jellemzően pozitivista „vallo-

De ha elfogadják egy önálló pozitivista filozófia létét, akkor annak további meghatározása még nagy mértékben kontingens is lehet, hiszen annak igen sok eltérő tartalmat lehet adni, sőt, igen sok eltérő módszertanhoz is lehet kapcsolni, arról nem is beszélve, hogy filozófiai elvárásaiban még a filozófiai köztudat is igen, egyenesen meglepően *konzervatív*, nincsen világos elképzelése az itt lehetséges alternatívákról, igen gyakran a hagyományos metafizika régebbi és új változatait tekinti előzetesen filozófiának, ismert jelenség, hogy egy igazán modern filozófia e társadalmi elvárás számára még csalódást is okozhat.⁴ Az egyes konkrét pozitivista filozófiákról alkotott vélemények is meglehetősen viszonylagosak (Taine hol, mint idéztük, egy buddhizmusról írt értekezés alapján sorolódik be a reprezentatív filozófusok sorába, hol a „szigorú tudományra alapozott” pozitívizmus példajaként jelenik meg,⁵ de még az a megfogalmazás sem tűnik ebben az összefüggésben értelmetlennek, hogy Taine (néhány más filozófussal együtt) Comte-hoz csatlakozik „anélkül, hogy önmaga tudna erről”.⁶

Az egyes konkrét korok és konkrét társadalmak válogatják, milyen elvárások kötődnek ehhez a filozófiailag kaotikus pozitivista térhez a vallási elvárásokkal kapcsolatban, de korántsem lehet lebecsülni a *filozófia politika* tényezőjét sem, más szóval a *filozófia intézményes önérdekét*, amelynek egy igazán modern koherens pozitívizmus kevésbé felel meg, mint a nagyközönséget mindig megigéző titokzatos metafizika vagy akár egy enigmatikus nyelvi próbálkozás. Mindehhez csatlakozik ebben az időben a közvélemény felkészületlensége, a még tökéletlenül működő nemzetközi hálózatok, az összehasonlíthatóság nehézségei vagy éppen az akkori kialakuló filozófiatörténet még nem létező hiányzó segítsége.

A pozitivista filozófia áttörésénél érzékelhető káosz és hibriditás feltétlenül közrejátszott Alexander legátfogóbb filozófiai tulajdonságainak kialakulásában.

más”, azaz pozitivista filozófia. (Halasy-Nagy József: *Taine*. Budapest, Franklin, 1922, 62. és <http://www.c3.hu/~prophil992/HALASY.html>.)

- 4 Érdekes illusztrációja ennek a nagyon új keletű és a felfedezés igényével összeállított szövegválogatás a XIX. század francia filozófiájából, ahol Taine *jellegzetes* filozófiai műveként egy hosszú tanulmányát válogatják be a *buddhizmusról* (L. *Philosophie France XIXe siècle*. Écrits et opuscules. Choix, introductions et notes par Stéphane Douailler, Roger-Pol Drot et Patrice Vermeren, 1994. (Le Livre de Poche).
- 5 Delvolvé-t idézi René Verdanal (in: *Geschichte der Philosophie*. Band VI. Herausgegeben von René Châtelet. *Die Philosophie im Zeitalter von Industrie und Wissenschaft* (1860–1940). Frankfurt am Main–Berlin–Wien, 1975.
- 6 *Geschichte der Philosophie*. Band V. Herausgegeben von René Châtelet *Philosophie und Geschichte*. (1780–1880), idézett sorozat, 212.

Vezető tulajdonsága (mintha egyenesen mestere, Taine fogalmazta volna meg róla ezt, mint „faculté maitresse”-t) egy szinte *határtalannak mondható filozófiai inklúzió* volt. A nagy rendszerek nem zárják ki egymást, a rendszeres filozófia nem zárja ki a pozitivizmus formáit, a vallás és a filozófia nem egymás kizáró alternatívái. Imponáló könnyedséggel ír monográfiát *Spinozáról*, reflektálja tökéletesen befogadóan Péterfy (és Taine) *Hegel-értelmezéseit*. *Kantra* alapítja a magyar filozófiai művelődést, de mindmáig nem született meg teljesen meggyőző helyének pontos kijelölése a kor *neokantiánus* áramlatainak dzsungelében. A nietzschei művészetfilozófia esztétikai szisztematizálásával is megpróbálkozik,⁷ s bizonyosan az egyike a szecesszió esztétáinak. Látni fogjuk, hogy nem a kifejtett filozófiai szkepticizmus híve, Hume *Vizsgálódását* ezzel együtt „filozófiai remekmű”-nek nevezi.⁸ Nem nevezhető Leibniz-követőnek, de az általa megszervezett és kiadott első Leibniz-kötetben megjegyzi, hogy a Filozófiai Írók Tára „szerkesztősége a munkával nem tekinti Leibnizot (sic!) a maga részéről elintézettnek”.⁹ Mindez egyben azt is jelenti, hogy a nagy rendszerfilozófiák és az új pozitivizmus sem egymás kizáró ellentétei, összefüggéseik, kapcsolataik, egymásra utalásaik természetes jelenségek. Jellemző vonása a Comte-hoz való viszony is. Ellentétben a főszoddal, pályafutásának későbbi korszakában foglalkozik, ha felszínesben is, Comte-tal, azaz nem őt tekinti az akkor kikristályosodó filozófiai pozitivizmus igazi atyjának, ez az a korszak, amikor még az akkor is nagyon népszerű és világszerte ható Taine-nek is *visszamenőleg* (!) szemére vetik, hogy alapvető műveiben nem foglalkozott Comte-tal. Egy ilyen utalás több szempontból is nagyon informatív. Egyrészt a pozitivizmusnak ekkor még annyira nincs valóságos tipológiája, hogy ekkor *még vagy már* Comte-ot tekintik elsődlegesen fontosnak, amiből szándékolatlanul az is megmutatkozik, hogy Taine pozitivizmusának sajátosságaival sincsenek tisztában (amelyből pedig már önmagában következhetne, hogy Taine-nek semmiféle kötelezettsége nem állt fenn arra nézve, hogy iskolaalapítóként maga elé tes-sékélje Comte-ot).

Alexander optimális, kivételesen sikeres alapító, akinek sikerei számos esetben el is takarják, legalábbis a valóságosnál jóval könnyebbnek mutatják azokat a nehézségeket, amelyek jó részét sok esetben látható erőlködés nélkül le is győzte.

7 L. K. E.: *A világnézet kora. Friedrich Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982.

8 Hume: *Vizsgálódás az emberi értelemről*. Fordította és magyarázatokkal ellátta Alexander Bernát. Második, javított és bővített kiadás. Budapest, 1906. V.

9 Leibniz: *Értekezések*. Fordította dr. Bauer Simon és dr. Vida Sándor, Budapest, 1902, 6.

Alexandernek az anyanyelven való filozofálásra vonatkozó reflexiói az e tárgyra vonatkozó szinte állandóan intenzívnek mondható gondolati anyag újrafogalmazásainak tekinthetők. Ebből is nyilvánvalóvá válhat, hogy még ő is és még ebben a korszakban is (amikor a filozófia diszciplináris helyzete konszolidáltnak mondható) „úttörő”-nek és „alapító”-nak tekinti önmagát, „közvetítő”-nek nyelvek és kultúrák között, akinek a szorosabban vett tudományos kutatás mellett egy sor további feladata és felelőssége van, mind a filozófiai kultúra, mind pedig azon keresztül az egész művelődés érdekeinek előmozdításában.

Úgy is, mint Kant fordítója és monográfusa, Alexander nagyon is jól tudja, miről beszél, ha minden kultúra lényegét a folytonosságban pillantja meg.¹⁰ A magyar filozófia egyik alapító figurájának szeme előtt sohasem egy konkrét történelmi korszak konkrét történelmi törésvonala lebeg, szemei előtt olyan helyzet rajzolódik ki, amikor *maga a filozófia törik meg*, amikor a mindenkori történelmi helyzetnek megfelelően diszciplinárisan elrendezett filozófia mintegy „megszűnik”, „kezdet” és „vég” egymásra találnak.

Spinoza-értelmezésében az „alkotó és emocionális individualizmus” kiindulópontnak választásával nyomban minden olyan metanyelvet elutasít, amelyik a spinozai meghatározások reflexív megismétlésében látná az értelmezés funkcióját, arról nem is beszélve, hogy *geometrikus módszer és alkotó individualizmus kettőssége nyomban megjeleníti a metafizikai és antimetafizikai struktúrák között magában a spinozai rendszerben feszülő ellentmondásokat*. Ezzel az értelmezéssel Alexander kétséget kizáróan képes volt beállítani Spinozát a *modern* magyar szellemi élet fősodrába is. Egyrészt beépíti Spinozát egy diszciplinárisan egyre teljesebb filozófiai kultúrába. A filozófiai kultúra értelmezéséből következik itt is, hogy az nem a társadalom szellemi folyamataitól viszonylag távoli önálló szféra, de olyan terület, amelynek integrálnia kell magában a kor nagy, aktuális kérdéseit és mozgalmait.

Feltűnhet, hogy Alexander Bernát a tudományosságot, a helyes elérendő célként beállított diszciplinaritást *alkotó individualizmussal* és olyan *filozófiai prezentizmussal* köti össze, amit a „jelen számára való érdemi fontosság” kategóriájával jelölhetünk leginkább. A jelenség relevanciáját növeli, hogy ez a prezentista érdeklődés sok esetben nyilvánvalóan történeti projektumban valósul meg. Korrektnek kell lennie történetileg, egyéni és a jelen szempontjából vitálisan fontos álláspontot kell azonban kidolgoznia.¹¹ Ha arra gondo-

10 Alexander Bernát: *Spinoza etikája*. Budapest, 1919. (Franklin). X.

11 Azt, hogy milyen sokrétű és komplex volt már ez a saját álláspont is, egész munkánk tudja csak bizonyítani.

lunk, hogy a filozófiatörténet éppen abban a korban vált önálló filozófiai diszciplínává, amikor Alexander fiatalkorában a magyar filozófia diszciplínáris kifejlesztésének szenteli életét, e prezentista beállítódás jelentős *egyéni* alkotói vonásként mutatkozhat meg.

A történeti-tudományos korrektség és a szellemi aktualitás tudatos összeegyeztetése a Spinoza-monográfiában is az egyik alapproblémához vezet. A jelen harcainak fő törekvését a „tudományos világfelfogás kiharcolásában” pillantja meg, miközben itt a „világfelfogás” nem annyira „ideológiát” vagy közvetlen formában vett „világnézetet” hivatott jelenteni, mint a „tudományosság szellemét”.¹² Alexander modern álláspontot kíván képviselni, amit ugyancsak besorolhatunk a „pozitivizmus” valamelyik válfajába. A jó akadémiai filozofálásnak meg kell találnia a maga helyét a korszerű pozitivizmuson belül is, *condition humaine*-jébe beletartozik, hogy ezen a szemléleten belül mindig is felhívja a figyelmet „örök filozófiai kérdésekre”, amelyek újragondolása az „éppen most kiharcolt tudományos világfelfogáson” belül valójában még csak el sem kezdődött, ezenkívül pedig mindig is késznek mutatkozott arra.

A *pozitív világtudás* egyszerűen a filozófia és a tudomány történetében sokkal fontosabbá és egyben vonzóbbá vált, mint a tudás más formái. A különböző tudásformák nem feltétlenül zárják ki egymást, Alexander leírása egy „egységes” világról modern-pozitivisták elvárásainak felel már meg, s azt a „tudományos világfelfogás” motiválja. Alexander megítélésében például Spinoza jobb megoldásokat választ, mint Descartes. Lerövidített formában azt kellene mondanunk, Spinoza *nem erőltette az ismeretelméleti álláspontot, de ontologikusan gondolkodott*. És ez meg is felel annak, ahogy Alexander történetileg az „érdeklődés megváltozását” értelmezi. Spinozának sikerült a nagy egységet, az egységes világot érvényes módon leírnia. Következő érve különösen is megérdemli figyelmünket. *Abból indul ugyanis ki, hogy „egy világ létezik”, egyetlen világ*. Spinoza egységes világleírása tehát éppen ezen az alapon elégíti ki a „tudományos világfelfogás” szükségszerű feltételeit, ezen az alapon korszerű is azonban modern és felvilágosító értelemben Alexander szemében. E meggondolás különleges vonása, hogy az egységes világ e szemlélete a pozitivizmus egyik legmodernebb változatához köthető.

Ez az alaphelyzet abban is megmutatkozik, hogy az „egyetlen” világ filozófiai leírásában az *ontológiai dimenzió* uralkodik, úgy is, mint a nagy, a tudományos világfelfogásba történő átalakulás kevésbé sokkot okozó feldolgozá-

¹² Spinoza etikája, XII.

sának változata.¹³ Éppen azért, mert az így értelmezett Spinoza Alexander szemében legitim módon dolgozza fel az emberi gondolkodás nagy átmenetét, értelmezheti őt a *jelenben is* releváns nagy mesternek.

Ennek az egységgondolatnak a konkretizációja meghatározza Alexander Spinoza-értelmezését és Spinoza-politikáját. Az első párhuzamot Spinoza és Bruno között húzza, amelyet azután Goethe és Bruno összevetésére is alkalmaz. Bruno, így Alexander, eltűnt a történelemben, de Spinoza él. Ezen a ponton Alexander érdekes érvhez nyúl. Lényegében ahhoz az argumentumhoz, amit Hegel használ Schelling azonosságrendszere elleni harcában, miközben azt mondja, Bruno nem volt képes egységes és egzakt formát adni az egy világ leírásának, amíg Spinoza erre éppen a geometrikus módszerrel képes volt.

Figyelemreméltó, hogy más helyeken Alexander a geometrikus módszert a maga specifikus megvalósulásában nem ismeri el minden szempontból, mint „általában” értelmezett módszer azonban éppen elég súlyosnak bizonyult ahhoz, hogy érvényes alternatívát szolgáltasson Bruno „módszernélküliségével” szemben. Ebben az összefüggésben mintegy magától aktualizálódik az a kérdés is, vajon a Bruno–Spinoza-hasonlat egyáltalán tartható-e, hiszen az egy világ egységes leírása nem feltétlenül azonos egy filozófiai monizmussal. E hasonlat helyi értékét az is módosítja, hogy mint filozófiatörténész, Alexander a matematikai természettudomány felemelkedését a XVII. és XVIII. századi filozófia önálló nagy fejezeteként tárgyalja, és eközben nem különbözteti meg minden esetben a matematikai-természettudományos és az empirikus-szenzualisztikus módszertant, ami a *more geometrico* egy Brunóval való összehasonlítása során talán megkövethető lenne.¹⁴

Alexander ezek után azonban a holizmus egy másik változatával is összeveti az egyetlen világ spinozai leírását. Olyan változat ez egyébként, amelyet jelen dolgozatunkban már mind a kontinentális, mind a magyar filozófia áttekintésénél meg kellett említenünk, s ez Ludwig Büchner természettudományos materializmusa. Ezen irány tipológiai és fejlődéstörténeti jelentőségét aligha lehet kellőképpen nagyra becsülni. Ha Alexander eredeti kifejezéséhez akarunk hűek maradni, akkor a természettudományos materializmus esetében nem beszélhetünk arról, hogy az új természettudomány révén csupán a filo-

13 E kérdésfeltevés természetesen csak a *posszibilitás* és a *plauzibilitás* azon közös kontextusában nyerhetné el a maga helyét, amelyet más munkáinkban a filozófiai fejlődés és dinamika valóságos meghatározójaként jelöltünk meg. – Távoli analógiaként feltűnik e kérdésfeltevés horizontján az is, hogy a marxizmus válságának láttán az idős Lukács is egy *Ontológia* kidolgozásához fogott.

14 L. Alexander Bernát: *Kant élete, fejlődése és philosophiája* I–II. Budapest, 1881.

zófia, illetve a megismerés változott volna meg, és csak a túlvilág és az evilág közötti elmozdulás játszódnak volna le. Korábbi szóhasználatunkra visszatérve egy természettudományos materializmus mindenképpen sokkokkal terhelt átmenetet jelentett volna a két nagy világnézet- és gondolkodástípus között. Ez az a szövegösszefüggés, amelyen belül láthatóvá válik: *Spinoza valódi megoldásként jelenik meg Alexander előtt az egyetlen világ modern leírásának feladatában.*

Feltűnik, hogy Alexander nemrégiben Bruno ellen felhozott argumentuma a természettudományos materializmus ellen is felhasználható lett volna, hiszen ennek a filozófiai irányzatnak a sorsában is sorsszerűnek bizonyult, hogy alapvető gondolatának nem találta meg a megfelelő filozófiai szerkezetet, illetve formát. Alexander, úgy is, mint Kant-fordító és értelmező, akit ezeken a szálakon joggal lehetne szélesebb értelemben neokantiánusnak tekinteni, ezzel olyan érveléshez nyúlhatott volna, amelyet éppen a neokantianizmus egyik fő árama használt látványos sikerrel a természettudományos naturalizmus ellen. Ehelyett azonban Alexander azzal argumentál, amire az irányzatok harcában ritkábban került sor, a filozófiai és társadalmi folyamatokban azonban annál jelentősebb szerephez jutott: *a természettudományos materializmus monizmusa ellenére nem alkotja meg ennek az egyetlen világnak az egységes leírását*, hiszen monizmusa nem konstruktív, hanem éppenséggel reduktív jellegű, és egyenesen elzárkózik például az emberi szellemi képességek problematikájában való állásfoglalástól. Alexander ezt úgy fogalmazza meg, hogy a materializmus „a világot összefüggés nélküli darabokra hasítja szét”, amelyek csak külsőlegesen vannak összetartva.¹⁵ Láthatjuk, Alexander következetes, még akkor is, ha a kritika a *történeti* természettudományos materializmus lényege mellett éppúgy elmegy, amint ez Bruno esetében történt, hiszen figyelme ebben az összefüggésben is az egyetlen világ leírásának problémájára összpontosul. Jóllehet Alexander gondolata az egyetlen világról és a természettudományos materializmus monizmusa *összeegyeztethetetlenek* szorosabb értelemben (s ez meg is jelenik Alexander értelmezésében), mégsem jelentőség nélkül való, hogy van a két koncepció között strukturális és koncepcionális izomorfia.¹⁶

Az sem meglepő, hogy az így értelmezett Spinoza nemcsak a természettudományos materializmus, de egy Ernst Mach fémjelezte pozitivisták kritiziz-

15 *Spinoza etikája*, XV.

16 Ezzel függ össze, hogy a *deus sive natura*-elv Alexander értelmezésében az anyag istenítésével azonos, ez azonban természetesen nem egyeztethető össze a természettudományos materializmussal.

mus ellen is csatasorba állítható. Amíg Alexander a pozitivista, materialista vagy másféleképpen kriticista terepen Spinozával fémjelezhető utat részesíti előnyben, Spinoza filozófiájának értelmezésében majdhogynem az *ellenkező tendenciát* követi. E filozófia minden olyan lehetőségét, amely ebben a filozófiában az Isten középkorias középponti szerepére utal (a XIX. század nyelvén tehát az „idealista típusú” értelmezési lehetőségeket) Alexander metaforaként, helyes intuíciónaként, a szív rajongásaként és más hasonló módokon interpretálja, amelyeknek nincs különálló konstitutív ereje, és legfeljebb csak kreatív kiindulópontjai a szisztematikus gondolati munkának. Alexander ebben a szellemben azt gondolja, Spinoza nem „vezeti le” szubsztanciafogalmából a maga egységes világfelfogását, szerinte Spinoza adekvát és egységes világleírást ad, amelynek *nem adekvát módon* a „szubsztancia” nevet kölcsönzi.¹⁷ Ennek megfelel, hogy Alexander a szubsztanciafogalmat nem is Spinoza-kritikájában, de a természettudományos materializmus összefüggésében tematizálja.

Mindez természetesen nem lenne elégséges ahhoz, hogy a szubsztancia egész fogalmát és problémáját kiküszöbölje a Spinoza-értelmezésben. Alexander azonban itt is olyan utat választ, ami nem triviális, mégis összeegyeztethető egy diszciplínává váló magyar filozófia identitásával. Eltávolítja a szubsztanciát az ismeretelméletből, de eltávolítja azt az ontológiából is. Egy, a pozitivizmustól egyébként korántsem lényegileg idegen módon arra tesz kísérletet, hogy a szubsztanciát *értékkategóriaként* értelmezze. Némi ironiával azt lehetne mondani, hogy a korabeli vitákban a szubsztancia mintegy már önmagától értékkategóriává vált, olyan kategóriává, ami az értelmezés és az értékelés szférájába lendült át. Ezt az eljárást a következő mondat fogalmazza meg kifejtett módon: „Spinoza összes értéke ahhoz kapcsolódik, amit szubsztanciának nevezett”.¹⁸ Isten tehát mint annak fogalmi foglalata jelenik meg, amit Spinoza „objektív értékeknek” nevez. Ez az a pont, ahol *tudományos metodológia* és *értékorientált intuición* egymásra találnak, mégpedig a doktrinális teológiával szemben. Mindebből adódik, hogy Alexander filozófiai értelmezése figyelemreméltó *negatív pozitivizmus*ként kategorizálható. Ez nem szójáték. A pozitivizmus közvetlen eredményeit, kényszerítő erejű filozófiai következményeit Alexander nem ismeri el kifejtett módon. Egyidejű-

17 Uo., V.

18 Uo., XVI. – Ezek az „értékek” Alexander parafrázisában a „megmaradók” (a mulandóval szemben), a „változatlanok” (a változékonnyal szemben), az „egyszeriek” (a sokasággal szemben) stb.

leg érvényre juttatja a pozitívizmusból fakadó interpretatorikus követelményeket lehetséges tradicionális értelmezésekkel szemben.

Alexander önálló filozófiát képvisel. Jellemző a korszak filozófiai szisztematizációinak helyzetére, hogy ez *nagyfilozófia*, amit nevezhetnénk „nagypozitívizmusnak” is, sajátos terméke Alexander vonzalmainak, helyzetének, sikeres helyzetértékelésének és alapító szerepe kivételes sikerességének. Alexander mindent integrálhatónak tekint ebben a nagyfilozófiában, amelynek értelmes filozófiai megalapozása létezik. Innen páratlan sokoldalúsága és egyben érzékenysége is számos, egymással csak távoli kapcsolatban álló filozófia iránt. Minden érvényes, minden filozófia (és minden pozitívizmus), aminek érvényes filozófiai mondanivalója van a valóságról. Alexandernek szorosan vett filozófiai fő műve nincsen, de annyi már most is egyértelmű, hogy ez lényeges komponense volt Alexander iskolateremtő, alapító és integráló munkásságának, annál is inkább, mert *a hozzá való csatlakozás nem kívánta meg mások filozófiai egyéniségének feladását*. A „nagyfilozófia” Alexander egyes konkrét írásaiból összegezően rekonstruálható. Ez a „nagyfilozófia” ettől azért nem volt filozófiai fantom, hiszen annak állagát Alexander minden kritícizmussal szemben megvédte, de megvédte az akkor igen modernnek számító kritikákkal szemben is. A másik oldalon pedig minden olyan filozófiai elemet, amely, immár e pozitív korszak szemében spekulatívnak vagy metafizikusnak látszott, a legkeményebben támadott.

A nagyfilozófia tipológiai pozitívista nagyfilozófia volt (amiben egy szélesebb tipológiai értelemben még a neokantianizmus is beletartozott), vezető tulajdonságai miatt egy helyütt „negatív” pozitívizmusnak is elnevezhetjük.¹⁹

Alexander „nagyfilozófiája” azért is képes betölteni hivatását és betölteni a filozófia elé állított módszertani követelményeket, mert alapvetően nem ismeretelméleti, hanem (nagyon kevésbé konkretizáltan) ontológiai természetű. Maga a neokantianizmus sodorja ebbe az irányba, amiért tehát a két iskola közötti konfliktusnak az esélye is erősen lecsökken. Éppen mivel a neokantianizmus *main streamje* vállalt módon az apriorista felfogásmódot és

19 Alexander Bernát Spinozája és a diszciplínává váló magyar filozófia. *Magyar Zsidó Szemle*. Új folyam, 1. Budapest, 2004, 95–125. – Rövidebb, átdolgozott változat: Az értelmezés és a magyarázat közötti különbség, avagy a negatív pozitívizmus (Alexander Bernát Spinoza-képének értelmezéséhez). *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004/4., 471–493. – Átdolgozott német változat: Über die Differenz zwischen Interpretation und Erklärung. Bernát Alexanders Einführung Spinozas in die disziplinaer gewordene Philosophie Ungarns. In: Werner Röhr (Hg.), *Spinoza im Osten*. Systematische und rezeptionsgeschichtliche Studien. Berlin (Edition Organon), 2005, 115–134.

kiindulópontot erősíti fel, kerül ki Alexander nagyfilozófiája is a szorosabb ismeretkritikai vizsgálódás teréből. Alexander leírása egy egységes világról nem áll hadilábon a tudományossággal (megfelelő korok mértékeinek megfelelően), de nem érzi szükségét egy szigorúbb ismeretkritikai megalapozásnak. Az ontológiai mesterei a maguk korának megfelelően egyként jönnek ki ismeretelmélet nélkül. Talán nem is rejtett hegeli érintkezés Alexandernél (aminek fejlődéstörténeti lehetőségei nyilvánvalóak), hogy az egységes világ leírását tartalmazó filozófiák közül előnyben részesíti azokat, amelyek filozófiailag módszeres leírások olyanokkal szemben, amelyek ezt a leírást filozófiai módszeresség nélkül teszik (például Bruno).

A Péterfy-féle Taine-fordítás második kiadásához írt *Előszó*²⁰ különleges lehetőség Alexander komplex filozófiai szervező magatartásának értelmezésére. A magyar könyvtörténetben talán szingulárisnak is maradt meg ez az eset. A Taine-fordítás második kiadásának elkészítése előtt hunyt el Péterfy. Alexander ezért ezt a második kiadást alkalomnak tekinti a Péterfytől való búcsúra, Péterfy méltatására s ezzel együtt saját filozófiai nemzedékéről való vallomásra is. Mindezek után, éppen a hitelesség e pillanatában, nagy finomsággal érzékelteti Péterfy és az ő Taine-képének eltéréseit, amivel viszont saját filozófiai műhelyének valódi működésébe nyújt betekintést.

A visszapillantást így indítja: „Közel harminc éve lehet annak, hogy először találkoztam Péterfyvel; a filozófia iránt való érdeklődésünk hozott bennünket össze egy akkor keletkezett és hamar feloszlott filozofáló társaságban (...) Mély benyomást tett rám Péterfy gondolatainak járása, jobban mondvá bámulatos gyors, szinte szédítő szökellése; (...) annál meglepőbb volt rám nézve, hogy ez a szellemi akrobata (...) magamagával meghasonlott, nyugtalan, magában kevésbé bízó lelkét árulta el egy-egy odavetett megjegyzésének rémes fényénél. Midőn pedig a fiatal ember bizalmával és gyorsan fölébredt szimpátiájával bizalmát akartam megnyerni, gyorsan elzárkózott (...) Főleg Hegel és Kuno Fischer körül forgott beszédünk”.²¹ Péterfy Hegelhez való viszonyát e tanulmányban csak annyiban kell érintenünk, hogy mutatja a korszakban, elsősorban a neokantianizmus tágabb légkörében kialakuló felfogást: a nagy filozófiai hagyomány, még ha az spekulatív is, mint mondjuk Hegel, Péterfy szemében minden probléma nélkül együtt tud élni a modern,

20 Alexander Bernát: Előszó a második kiadáshoz. In: *Taine, Franciaország klasszikus filozófusai a XIX. században*. Az eredetinek negyedik kiadása után fordította Péterfy Jenő. Budapest, Franklin, 1906. Péterfy összes Taine-nel foglalkozó írását l. Péterfy Jenő: *Válogatott művei*. Válogatta és a jegyzeteket írta Sőtér István. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1983.

21 Uo., 10.

tudományosabb áramlatokkal, azaz ez a Hegel-recepció indirekt utalás Alexander „nagyfilozófiájának” possibilitása tekintetében is.

A lélektani jellemzés folytatása is önmagáért beszél: „Péterfyt beteges szenzitivitása élesebben látóvá tette. A nagy feladat előtt maga bizalmatlanul megriadt és áltatni mélységes eszét nem bírta. Ő is otthagya a filozófiát, ő is nagy történeti tájékozottságot és értékes filozófiai eszméket vitt magával továbbbi pályájára, de dogmatikus alapul nem használhatta őket. Filozófiájának egyik keserű gyümölcse volt: egy kielégítetlen vágy, egy el nem ért cél emléke, melyhez később annyi más csatlakozott (...) Innét támadt ezután az a szkepticizmus, mellyel, mint Riedl is megjegyezte, Taine-t olvasta”.²² A szkepticizmusnak a jellemzésben való felbukkanása Péterfy akkori elterjedt és találó *epitethon ornansa*, mégis távolról felismerhetjük Alexander már érintett *ontológiai* alapbeállítottságának visszfényeit még ebben az összefüggésben is.

Az Alexander-előszó a megrendült és kivételesen elismerő búcsúvétel hangütésében egyetértő attitűddel ismerteti azt a Taine-kritikát, amelynek különleges szellemi és lélektani előfeltételeit Péterfy-elemzésében már felrajzolta. Ebben odáig elmegy, hogy Péterfy filozófiai kritikáját még Taine fölé is emeli. Egyetért vele abban is, hogy Taine nem „akarja ismerni Hume skepticizmusát, Kant ismeretani problémáját; Taine soha sem hatolt igazában a német filozófia rejtelmébe, melyben Péterfy (...) egészen otthonos volt”.²³ A német filozófia „rejtelmei” nyilván nemcsak Alexander fiatalkorát, de e fiatalkorban egyszer már lezajlott egykori trendváltást is jeleznek. Bravúros megfogalmazásként értelmezi Alexander Péterfy plasztikus definícióját is Taine-ről („Condillac-kal megjavított Hegel”), amelyről meg kell jegyeznünk, hogy ugyancsak jól mutatja a *pozitivisztikus irányzatok és a nagy rendszerfilozófiák sajátos szimbiózisát*.

Alexander egyetért ugyan ezzel ebben az összefüggésben, mint kritikával, e sajátos szimbiózis más változatát (változatait) azonban maga is gyakorolja.

Alexander ebben a nagyon különleges helyzetben, amikor egy olyan mű második kiadását vezeti be, amelynek első kiadását az a jelentős kolléga fordította, akinek ezt a feladatot a múltban ő maga osztotta ki, és aki a fordítás mesteri elvégzése után a változó filozófiai trendek hatására önmaga vonja kétségbe Taine filozófiai jogosultságát – olyan Péterfy-képhez jut el, amely már magyarázni is képes Péterfy attitűdjét.

²² Uo., 12

²³ Uo., 13.

Péterfy szerint Taine a tudat elemeinek felépülését pszichológiaként (pozitív tudományként) értelmezi, mint érintettük, Hume és Kant, azaz az erre vonatkozó filozófiai kriticismus reflexiója nélkül. Az okot az okozattal összefűző logikai szükségszerűség számára „egyáltalán nem probléma”, s ezt Hegel integrálásával teszi, amellyel ezeket a kapcsolatokat „logikai szükségszerűségként” tudja felmutatni.

Péterfy Taine-kritikáját azután Alexander – magában az írásban váratlanul, a Péterfy-pálya belső logikáját tekintve azonban következetesen – a közös vezető tulajdonság kiemelésével folytatja („Mindketten a filozófián keresztül jutottak az esztétikai kritika és elemzés terére”²⁴). Tézise, hogy a filozófiai harcok talán Péterfy által sem teljesen felismert nagy eredménye éppen az esztétikai és irodalmi elemzések nagy eredményei voltak (s ha az analógia bizonyosan nem is teljes, a korszakban ezt még Taine-ről is el lehetett mondani).

Az esztétikai tevékenység tehermentesíti a közös Hegel-hatás kérdését is, sőt, megadja Alexandernek még azt a lehetőséget is, hogy frappáns lényeglátással Taine módszerét *viviszekció*ként, Péterfynek a „beleérzés” mestereként elért *vivifikáció*ként jellemezhesse.²⁵

Alexander, annak minden pozitív vonását az örökkévalóság előtt méltatva, lassan rátér saját Taine-értelmezésére, amelynek elsődleges szempontja jelen tanulmányunkban saját *filozófiaértelmezésének* felvázolása. A sajátosan alexanderi „nagyfilozófia” egyik elvét már Taine fiatakorában érzékeli: „... az új gondolatvilág annyira elragadja (Taine-t), hogy ezentúl csak azon fáradozik, miként egyeztesse össze (...) Spinoza-Hegelt a tapasztalati módszerekkel, azzal, amit ő ebben a művében analízisnek, francia analízisnek (!) nevez”.²⁶

Formálisan még mindig a Péterfy-elemzés médiumában (ráadásul még az esztétikai tevékenység összefüggésében is), de már jól érzékelhetően önálló Taine-jellemzőként (és a szokott sokszoros tükrözésben *önjellemzőként* is) olvashatjuk Alexandernek talán legfontosabb filozófiai szövegét. Először a filozófiáról: „...erős deduktív hajlama, szeretete a rendszer zártságához, az egyetemes eszmék koncepciójához és igazolásához” alkotják e filozófiai alapjait, ehhez társul „uralkodó vonása (...) a megértés (...) Ismerte a szkeptikus gondolkodás erősségeit, tudta a tapasztalati munka végnélküliségét, természetes befejezetlenségét, de a szkepticizmust kivetetette magából (...)

24 Uo., 10.

25 Uo., 14.

26 Uo., 12.

és a tapasztalati tételek viszonylagosságát valahogy megegyeztette a hegelianizmus abszolút igazságaival”.²⁷

Aligha tévedünk, ha az alexanderi „nagyfilozófia” egyik teljesnek tekinthető önmeghatározását olvassuk ki ebből. Ez a filozófia „a tapasztalati munka végnélküliségét, természetes befejezetlenségét” természetes kiindulópontnak tekinti, a „nagyfilozófia” ebben nemcsak „emlékeztet” a tudományra, de osztoznia is kell annak terheiben és esendőségében. Az alexanderi „nagyfilozófia” továbbá „ismeri” a szkepticizmust, keresztülmegy annak ellenvetésein és érvrendszerein, azaz nem „naív”. Ellentétben azonban a szkeptikus lehetőségekkel (és természetesen magával Péterfyvel is) ez a „nagyfilozófia” nem veti el a „tapasztalati tételek viszonylagosságát” és nem adja fel azok rendszerré alakításának lehetőségét, anélkül, hogy valamelyik konkrét rendszerben előzetes módszertani reflexió nélkül gondolkodik.

Alexander „nagyfilozófiája” a „pozitív” gondolkodása filozófiája, a *valóságos* problémák *viszonylagos* megoldásait foglalja rendszerbe. A gondolkodás szükségszerűségének elemét nem egy új spekuláció vagy másképpen meg nem alapozott filozófiai rendszer hivatott ebben képviselni, de az az erő,²⁸ ami le tudja győzni a szkepticizmust, miközben azt is tudja, hogy ez a győzelem mindig átmeneti és időleges. Ez – és ez ismét a pozitív filozófiai család gazdagságát mutathatja – az Alexander által jellemezett Taine-től is különbözött („Taine (...) mindig anatómiát űzött, és mindent, ami egyéni, egyetemes törvények közömbös témája gyanánt mutatott be!”²⁹). A filozófus lelki ereje, lelki egészsége, mai kifejezéssel tehát *pozitív gondolkodása* arra kell, hogy vállalja a „tapasztalati tételek viszonylagosságára” épülő nem ortodox rendszerépítést, ebben a nagyvonalú keretben pedig, ha ezt az értelmezés lehetővé teszi – a filozófiai hagyomány nagy rendszereinek elemeit is beépítse. Mint Péterfy példáján szemlélteti, a bátorság és a lelki erő ahhoz szükséges, hogy vállalja az időleges és átmeneti szintéziseket a szélsőséges szkepszis kritikájának állandó „igazságai” közepette.

Két tűz között harcol az alexanderi „nagyfilozófia”, saját összegezéseinek vállalt és jól ismert *átmenetisége* és a *mindenkori szkepszis* (adott esetben) *terméketlen* igazságainak harapófogójában.

²⁷ Uo.

²⁸ „Taine elméje csak úgy duzzadt az egészségtől, beérte azzal a táplálékkal, ami akadt, megemésztette és megerősödött tőle.” Uo., 12.

²⁹ Uo., 13.

IRODALOM

- Alexander, Bernát: *Kant élete, fejlődése és philosophiája* I–II. Budapest, 1881.
- Alexander, Bernát: *Taine Hippolyte emlékezete*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1904.
- Alexander Bernát: Előszó a második kiadáshoz. In: *Taine. Franciaország klaszszikus filozófusai a XIX. században*. Az eredetinek negyedik kiadása után fordította Péterfy Jenő. Budapest, Franklin, 1906.
- Alexander Bernát: *Spinoza etikája*. Budapest, Franklin, 1919, X.
- Alexander, Bernát: Spinoza és a pszichoanalízis (Spinoza und die Psychoanalyse). In: *Chronicum Spinozanum*. Tomus Quintus. de Haag, MXMXXVII., 88–103.
- Böhm Károly: Dr Kármán Mór. Logika és a Philos. Encyclopaediája. Lotze Herm. előadásainak dictatumai. *Magyar Philosophiai Szemle*, 3. évf. 3. füz. (1884. május), 229.
- Bretter Zoltán: Századvég vagy századelő? Böhm Károly és Alexander Bernát alternatív műveltségesezményei, http://zeus.phil-inst.hu/recepcio/htm/210_belso.htm
- Châtelet, René (szerk.): *Geschichte der Philosophie*. Band VI. *Die Philosophie im Zeitalter von Industrie und Wissenschaft* (1860–1940). Frankfurt am Main–Berlin–Wien, 1975.
- Douailler, Stéphan et al. (szerk.): *Philosophie France XIXe siècle*. Écrits et opuscules. Choix, introductions et notes par, Le Livre de Poche, 1994.
- Gábor Éva: *Alexander Bernát*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1986.
- Halasy-Nagy József: *Taine*. Budapest, Franklin, 1922, 62.
- Kiss Endre: Alexander Bernát Spinozája és a diszciplinává váló magyar filozófia. *Magyar Zsidó Szemle*. Új folyam, 1., Budapest, 2004, 95–125.
- Kiss Endre: Az értelmezés és a magyarázat közötti különbség, avagy a negatív pozitivizmus (Alexander Bernát Spinoza-képének értelmezéséhez). *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004/4., 471–493.
- Kiss Endre: Über die Differenz zwischen Interpretation und Erkläerung. Bernát Alexanders Einführung Spinozas in die disziplinaer gewordene Philosophie Ungarns. In: Werner Röhr (Hg.): *Spinoza im Osten. Systematische und rezeptionsgeschichtliche Studien*. Berlin (Edition Organon), 2005, 115–134.
- Kiss Endre: Civilizáció, emancipáció, liberalizáció. A zsidóemancipáció rejtett történelemfilozófiájához. *Budapesti Negyed*, XVI. évfolyam, 1., 2008. tavasz (59. szám).

Kiss Endre: *Judentum – Emanzipation – Mitteleuropa*. Neuere Studien. Magyar Zsidó Szemle Könyvek 1. Sorozatszerkesztő: Lichtmann Tamás, Budapest, 2009, 1–336.

Péterfy Jenő: *Válogatott művei*. Válogatta és a jegyzeteket írta Sőtér István, Budapest, 1983.

Újvári Hedvig (szerk.): *Emancipáció után* I. 63–82.

MODERNIZAREA MAGHIARĂ ȘI DEVENIREA DISCIPLINARĂ A FILOSOFIEI

Cuvinte cheie: Bernát Alexander, pozitivism, neokantianism, Taine, Comte, Jenő Péterfy, Spinoza, Hume, Hegel, filosofie maghiară, criticism, ontologie

REZUMAT

Bernát Alexander (împreună cu László Bánóczy) aparținea acelei generații, care – împreună cu toate avantajele și dezavantajele intelectuale – și-a început cariera în mediul care tindea spre consolidare, a vieții academice și filosofiei universitare în perioada foarte creativă a tranziției disciplinare în sincron cu toate procesele internaționale. Exemplul cel mai vizibil al rolului social schimbat a fost acela, că, începând din anii optzeci, împreună cu László Bánóczy, Bernát Alexander a început redactarea seriei clasicii filosofiei într-o ediție maghiară reprezentativă, între 1904 și 1919, pe atunci el fiind profesorul titular și ordinar a Universității din Budapesta. Ar putea să pară chiar surprinzător și curios, la prima vedere, aluzia lui Alexander chiar la faptul (în interpretarea sa dată lui Spinoza) cum că cititorul va simți „marile energii afective” ale lui Spinoza. Aceste „mari energii afective”, care au devenit așa de importante în ochii lui Alexander, se referă pe de o parte în mod sigur la omul și individul Spinoza. Și mai important ni se pare faptul, că, prin această remarcă, autorul *Eticii* va fi încadrat și în mișcările intelectuale ale Ungariei acelei perioade. Se apropie de acel individualism mobilizator – chiar și din punct de vedere afectiv –, care va determina toată cultura modernă, progresivă a țării de odinioară. Prin alegerea „individualismului creativ și emoțional” ca și punct de pornire, Alexander va respinge dintr-un loc orice metalimbaj care ar vedea funcția interpretativă în repetarea reflexivă a definițiilor spinoziene, nemaivorbind despre faptul, că *dualitatea metodei geometrice și individualismului creator ar aduce la suprafață însăși contradicțiile, care se găsesc între structurile metafizice și antimetafizice din sistemul spinozian*. Prin această interpretare, Alexander a reușit, fără îndoială, să îl plaseze pe Spinoza în curentul principal al vieții spirituale maghiare. Prin urmare, s-a întregit strategia filosofică a lui Alexander și cele două intenții diferite (intrinseci) s-au unificat armonic. Pe de o parte l-a integrat pe Spinoza într-o cultură din ce în ce mai întreagă din punct de vedere disciplinar. Din interpretare culturii filosofice urmează, că aceasta nu este o sferă spirituală autonomă, care se situează într-o relativă distanțiere de procesele spirituale ale societății, dar este un domeniu, care trebuie să integreze în sine marile

probleme și mișcări culturale ale epocii. Prin aceasta servește ca și exemplu pentru realizarea unității conștiente și armonice a *recepției* și *proiecției*. După prezentarea acestei dinamici, studiul face o încercare de interpretare a „întregii” filosofii a lui Alexander („marea” filosofie). Aceasta se va realiza pe baza interpretării lui Taine, contrapusă interpretării date de Jenő Péterfy. Această interpretare conține acele elemente, care, mai târziu, pot servi la o interpretare exhaustivă asupra filosofiei lui Bernát Alexander.

HUNGARIAN MODERNIZATION AND PHILOSOPHY AS A NEW DISCIPLINE ON BERNÁT ALEXANDER

Keywords: Bernát Alexander, positivism, Neokantianism, Taine, Comte, Jenő Péterfy, Spinoza, Hume, Hegel. Hungarian Philosophy, criticism, ontology

ABSTRACT

Bernát Alexander has been the most important representative of the generation that has founded, *after* this creative and disciplinarily not yet secured transition, the specialized philosophy for the universities and in the context of the academic life. From the beginning of the eighties, he edited with László Bánóczy a representative range of the philosophical writers in Hungarian, between 1904 and 1919 professor in Budapest University. Bernát Alexander's own personal and intellectual fate is absolutely *classical* and ideal-typical for the Hungarian intellectuals, of Jewish origins, born in the fifties of the 19th century. For them, it was the extensive integration in the dichotomic Hungary, that indeed did not exclude the critical attitude vis à vis this establishment. Further, this generation was hardly involved in the 1918 and 1919 revolution, what could not prevent its representatives from falling victim to the repressive measures of the twenties, thirties and forties. The fact reveals, in the most clear form, the relatively advanced state of the disciplinary development of the Hungarian philosophy, that the necessity of a philosophy is no longer substantiated with the discourse of the *nation-building* or with the national emancipation as always also accentuated. The necessity appears here already as a clear *philosophical* necessity and it achieves emancipative notes *as* intellectual necessity to fulfill.

At the first glance, it can be perhaps not completely explained philosophically-systematically, why Bernát Alexander, after such a carefully elaboration of the linguistic-philosophical foundation, still points out that the reader also still perceives Spinoza's "great emotional energies" according to all the mentioned linguistic-hermeneutic problems. The "great emotional energies" becoming so important in Alexander's eyes certainly refer, on the one side, on the Spinoza, who appears in Alexander as man and individual. It is however much more important, that through Spinoza's evocation as individual and as passionate man, the author of the *Ethics* is placed in the main current also of the Hungarian contemporary intellectual movements, thus he is in connection with the emotional creative individualism, that determines the whole modern culture of the country of that time. Because we can assume, with-

out any problem, a creative individualism with its immediate feelings and “great emotional energies” in Spinoza, the new task emerges to the reader, to read Spinoza, being in possession of this assumption and through the “armour *mos geometricus*”, on his immediate “feelings”. Through the seizing of this creative individualism, related to the time, he rejects any meta-language about Spinoza that perceives its function in a reflexive repetition of the definitions of Spinoza’s system.

The study tries to attempt also a general interpretation of the philosophy of Alexander as a whole. The basic starting point is the analysis of Taine, in which Alexander shapes a counter-concept to Jenő Péterfy’s vision on Taine. This reconstruction can be able to build the fundamentals for a complete description of the very important thinking of Bernát Alexander.

KISS ENDRE filozófus, az MTA doktora (D.Sc.), egyetemi tanár (ELTE – Nyugat-Magyar Egyetem). A hetvenes években az Osztrák–Magyar Monarchia filozófia- és esztétorténetének, illetve a magyar filozófia- és esztétorténet problémáival foglalkozott. Filozófiai tevékenységének középpontjában ezt követően Nietzsche állt. 1982-ben könyvet írt filozófiájának magyarországi recepciójáról, 1993-ban monográfiát Nietzsche filozófiájáról, 2005-ben kiadta e monográfia kétszeres terjedelműre növelt végleges változatát és egy német nyelvű Nietzsche-tanulmánykötetet. 1989 után e témák mellett a kelet-európai és egyben a globális fejlődés komplex problematikájával foglalkozott. 1991-ben kutatócsoportot alapított a jelen filozófiai értelmezésének kidolgozására. Számos filozófiai és tudományos monográfia szerzője. Humboldt-ösztöndíjas. Honlapja: www.pointernet.pds.hu/kissendre.

Publikációk: *A k.u.k. világrend halála Bécsben*. Budapest, 1978, 1–210.; *Hermann Broch elmélete a polihisztorikus regényről*. Budapest, 1980, 1–84.; *A világnézet kora. Friedrich Nietzsche abszolutumokat relativizáló hatása a századelőn*. Budapest, 1982, 1–282.; *Szeccsszión egykor és most*. Budapest, 1984, 1–340.; *Der Tod der k.u.k. Weltordnung in Wien*. Wien–Graz–Köln. 1986, 1–270.; *Friedrich Nietzsche filozófiája. Kritikai pozitivizmus és az értékek ártértékelése*. Budapest, 1993. 1–510.; *Studien über österreichische Philosophie*. Cuxhaven – Dartford, 1995, 1–305.; *Against New Metaphysics*. Studies on Positive Metaphysics and Everyday Consciousness. Cuxhaven – Dartford, 1996, 1–212.; *Monetarismus und Liberalismus. Zu einer Theorie der globalen und geschichtsphilosophischen Aktualitaet*.

Dresden, 1998, 1–17.; *Zur Rekonstruktion der praesentistischen Rationalitaet Mittel-Europas. Eine Problemskizze.* Cuxhaven–Dartford, 1998, 1–189.; *A negatív univerzalizmus filozófiája és irodalma. Intellektuális monográfia Hermann Brochról.* Veszprém, 1999, 199.; *A legutolsó utolsó esély. Új valóság és új vízió.* (Varga Csabával). Budapest, 2001, 1–384.; *Philosophie und Literatur des negativen Universalismus. Intellektuelle Monographie über Hermann Broch.* Cuxhaven–Dartford, 2001, 351.; *Monetarista globalizáció és magyar rendszerváltás. Társadalomfilozófiai tanulmányok.* Budapest, 2002, 1–410.; *Globalizáció és/vagy posztmodern. Tanulmányok a jelen elméletéről.* Budapest–Székesfehérvár, 2003, 1–285.; *Erkenntnis als mächtiger Affekt. Nietzsche-Studien.* Cuxhaven–Dartford (Junghans), 2003, 1–160.; *Magyarország útja az EU-ba.* Budapest, 2004, 1–51. (A Friedrich Ebert Alapítvány *Érték és valóság* című periodikájának kötete); *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája. Életreform és kritizmus között.* Budapest (Gondolat), 2005, 1–436.; *Magyarország és a globalizáció.* Székesfehérvár (KJF), 2005, 1–163.; *A globális falutól a tudás társadalmáig.* (Hudra Árpáddal közösen). Budapest, 2006 (eVilág Kiskönyvtár sorozat), 1–140.; *A labirintus fonál és a szorongalom dühe. Újabb tanulmányok a magyar filozófia köréből.* Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár VIII. Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2006, 1–399.; *A huszadik század befejezetlen mondatai. Déry Tibor és vidéke.* Budapest, Logosz Kiadó, 2008, 1–247.

BÖHM ÉS A TEOLÓGIA

Kulcsszavak: Böhm Károly, vallási tapasztalat, vallási gondolkodás, filozófiai gondolkodás, teológia

Böhm Károly 1896-tól a Kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem Filozófia Tanszékének professzora, aki kezdettől fogva rendszeresen tart filozófiai stúdiumokat. Előadásai a filozófia szinte minden területét felölelik. Természetesen tart filozófiai történeti előadásokat, melyek tárgyköre hol a görög filozófiára korlátozódik, hol az újkorról szól (Bacontól Kantig), vagy éppen Kant és Hegel filozófiájáról elmélkedik. Előadásaiban gyakran a logika kérdéseit taglalja. *A dialektika fő kérdései* címmel is több félévben hirdet kurzusokat. Az egyik legfajsúlyosabb kérdés előadásainak listájából következően: az erkölcsstan maga, amelyet többféle módon is vizsgál. Találunk kurzusai között olyat, amely a filozófiai erkölcsstan alapvető kérdéseivel foglalkozik, olyat, amely az erkölcsstan kritikai történelmének áttekintésére vállalkozik. Rendszeresen tart filozófiai gyakorlatokat. Gyakran tart előadásokat a lélektan kérdéseiről, tekintettel arra, hogy akkor még ez a tudomány szorosan a filozófiához kötődve létezik, s hogy Böhm ebben a témában is komoly tekintélynek számít. Ezt mutatja, hogy a középiskolák használatára írt tankönyve, a *Tapasztalati lélektan* több kiadást is megért. Előadásaiból még ki kell emelnünk esztétikai tárgyú előadásait is.

Az 1899-es tanrendben jelenik meg először egy értékekkel foglalkozó kurzus *Az érték elméletének alapvonalai különös tekintettel az erkölcsstanra* címmel.¹ Vélhetőleg ez tekinthető értékelmélete első nyilvános közlésének, de az elmélet lényegében készen áll, hiszen 1900-ban akadémiai székfoglalóját *Az értékelmélet feladata és alapproblémája* címmel tartja meg.

Előadásainak sora mutatja, hogy rendszere kiépítésében elért eredményeket folyamatosan megosztja hallgatóival. Aligha lehet elképzelni az elméleti kérdések iránt érdeklődő hallgató számára érdekesebb, vonzóbb élményt, mint hogy ott lehet szinte a gondolat születésének pillanatában.

1 Lásd erről a Ferenc József Tudományegyetem évkönyveit 1896-tól.

Vélhetően ilyen hallgatókból nem volt hiány. Részben, mert ebben a korban azok a hallgatók töltik meg az egyetemek padsorait, akik valóban komoly elhivatottságot éreznek egy-egy szakma, tudományterület iránt. Ez az a korszak, amikor a filozófia hosszú idő után Magyarországon is elnyeri az oktatásban is méltó helyét. Nem csupán propedeutika lesz a teológiához, hanem önálló tudomány, amelynek meghatározó szerepe van a különböző hivatásra készülő hallgatók képzésében.

A hallgatói létszám az Egyetemi Almanach adatai szerint az 1899/1900-as tanévben 1196 fő. Ebből 771 joghallgató, 102 az orvoskar hallgatója, 214 fő bölcsész, 74 fő TTK-s és 35 fő gyógyszerész. A hallgatók száma fokozatosan nő, öt év alatt megduplázódik. Az 1904/05-ös tanévben a hallgatók létszáma 2290 fő, megoszlásuk a karok között hasonló, mint a fentebb közölt adatok mutatják. 1909–10-ben 2307 hallgatót tartanak számon. Ettől kezdve a létszám csökken, a háborús években különösen alacsony lesz. (1916. II. félév végén már csak 1077 hallgatóról ad számot az almanach.)²

Ezt a képet némileg módosítja, hogy 1895 szeptemberében megnyitja kapuit a Protestáns Teológiai Intézet Kolozsvárott, amely a korábban Nagyenyeden működött lelkészképzést folytatja. A teológiai tárgyakat az Intézet saját tanárai látják el, de filozófiát, pedagógiát és irodalmat az egyetem hallgatóival együtt tanulnak. 1895-ben összesen 68 hallgatóval indul a teológia.³ Ők is Böhm előadásait hallgatják, és későbbi életútjukat, írásaikat tanulmányozva megállapíthatjuk, hogy Böhm Károly rendszere komoly hatást gyakorolt gondolkodásukra. Előadásomban éppen ezt a tényt szeretném közelebbről megvizsgálni. Figyelmet érdemlő ugyanis, hogy Böhm, aki egyáltalán nem nevezhető vallásos gondolkodónak, sőt számos ponton határozottan ellentétes véleményt képvisel, mint hívő tanítványai, akik ennek ellenére szeretik előadásait, lelkesednek tanaiért. A teológia akkori hallgatói közül többen később magas egyházi méltóságokat töltenek be, és jelentős elméleti munkásságot hagynak maguk után. Írásaikban a figyelmes olvasó megglehi azokat kategóriákat, fogalmakat, gondolatokat, finom megfogalmazásokat, amelyek elsősorban Böhm hatását mutatják. Egy ilyen rövid előadásban nincs mód minden szubtilitás kibontására, de néhányat érdemes együtt végiggondolnunk.

A talán leghűségesebb és Böhmöt legmélyebben értő tanítvány Bartók György, aki maga is tanít a teológiai fakultáson, többször hangsúlyozza

2 Az adatok a Ferenc József Tudományegyetem Almanachjaiból valók.

3 Lásd erről: Protestáns Teológiai Intézet – Kolozsvár, *Teológiánk története évszámokban* (www.proteo.hu/elozo/index.php?oldal=kronologia).

Böhm mint filozófus diszkrét távolságtartását a vallásos hit elveitől. „Tény az, amelyen semmiféle magyarázattal változtatni nem lehet, hogy Böhm szerint az Én teremti meg a maga világát, s ezért művének címe is *Az Ember és Világa*.⁴ Tehát az ember a maga által teremtetett világban él, azt igyekszik megismerni és formálni. Ebből a téziséből Böhm nem enged, hasonló módon, mint ahogyan Descartes sem tett engedményt a cogito ergo sum tételének megfogalmazásakor. A módszeres kételyt minden ismeretünkre kivétel nélkül kiterjeszti.

Tézisszerűen megfogalmazva azokat a tételeket, melyekben Böhm lényegesen eltérő álláspontot képvisel, mint vallásos hallgatói vagy kollégái, a következőket emelhetjük ki:

1. az isteni teremtés gondolata – a legóvatosabb megfogalmazást használva – hiányzik Böhm rendszeréből. Ehelyett egy, az ember által teremtetett világ képezi filozófiájának kiindulópontját.

2. A világ egészére vonatkozó nagy metafizikai kérdéseket, mint a gondolkodás megengedhetetlen túlzásairól szóló meditációt, elutasítja.

3. Határozottan elutasítja a lélek testtől történő különválasztását, s ezáltal a túlvilágot mint a lélek örök életének helyszínét.

4. Az ember lényegének a maga által teremtetett értékvilágot tartja, és előlött semmit nem tud elképzelni, elfogadni.

Az értékek kizárólagos forrásának az emberi szellemet tekinti.

Gondoljuk át röviden a böhmi filozófia egyes pontokra vonatkozó argumentációját!

1. Böhm az ember által érzékelhető, tapasztalható világot két részre osztja: való világra és kellő világra. A való világ objektivitását sosem tagadja, sőt ezen az alapon kritizálja Kant filozófiájának néhány tézisét (pl. a noumenákról vallott nézeteit). Önmagát tudatosan szubjektivistá gondolkodónak, s mint ilyet Kant követőjének tekinti. A való világról szóló filozófia Böhm szerint nem arról szól, amire materialista tradíciókon csiszolódott eszünk gondolna. A megismerésünk elemei arra vonatkoznak, a képre ahogyan a világ nekünk megjelenik. „Az ismeret tárgy csak a mi képünk – fogalmaz. – De meg kell toldani azon hozzáadással e tételt, hogy ezen kép nem tudatunk által van előhozva, hanem nem tudatos kényszerűséggel. A nem tudatosan készült

4 Bartók György: *Böhm Károly tana és személyisége*. Kolozsvár, 1913, 8. (Elhangzott a Böhm Károly Társaság alakuló ülésén 1913. május 13-án Kolozsvárott.)

kép, ez szükségképpen kihelyezett kép, vagyis tárgy; ezen képnek öntudatos felboncolása, utánképzése öntudatos formában, ez az ismerés.”⁵

Ez a kép tehát, amit az ember – ahogyan Böhm fogalmaz – nem tudatos kényszerűséggel teremt maga körül, amit projiciál, ez valójában az a tárgy, ami megismerő tevékenysége számára kihívást jelent, s amely „objektív – szubjektív ismeretei tárgy”.⁶

(Most nem elemezem azt a kérdést, hogy ez mennyire összhangban van a korban formálódó új filozófiai irányzattal, a fenomenológiával., csak jelezni kívánom.) Hogy honnan, miből ered az embernek ez a képessége, hogy mi motiválja ezt a nem tudatos tevékenységet, ezt a kérdést Böhm éppúgy nem teszi fel, mint Kant azt, hogy honnan származnak az ember a priori ismeretei. A genézis szálait gondosan elmetszi ő is, mint Kant.

Böhm egy új fogalmat alkot az Én által teremtett valóság megjelölésére: az Öntét fogalmát. Ez gazdag tartalmat hordoz. Kifejezi egyrészt, hogy a szellem organizmus, független létező, amely minden funkciójában önmagát fejti ki, önmagát tételezi, azaz önmagát projiciálja egy ideális zárkózottságból a reális valóba. Éppen az öntét jelenti magát a valóságot is. Bartók György is így értelmezi ezt a kategóriát: „...figyelmeztet az öntét fogalma arra is, hogy a valóság nem keletkezik, hanem van, s ennek megfelelően a filozófia kérdése sem lehet az, miként keletkezik a lét, hanem mindig csak ez: Mi a lét alkata? Mit cselekszik a lét? Mi a lét célja?”.⁷

Vizsgálhatja természetesen a filozófia a lét keletkezésének kérdését, vizsgálja is, ám ezt Böhm mint metafizikát elutasítja.

2. „...minden régi értelmű metafizikát hiábavalónak láttam be, mert olyan tárgyakról értekezik, melyek, mint tőlünk független tárgyak adva nincsenek, mi által minden tana (ti. Kanté) ellentmondássá változik (...) Beláttam, hogy ismerni tulajdonképpen csak azt bírjuk, a mit mi magunk alkotunk, a mit a mi formánkba önthetünk.”⁸

Ez utóbbi két megállapítás jól láthatóan, félreérthetetlenül eltér a vallás kiindulópontjaitól. Böhm megengedhetetlennek tartja a filozófia számára a spekulációt, mert az emberi értelem határain átlépve alkot elméletet. Több szöveghelyet is idézhetnénk, ahol határozottan kritizálja a vallást, a teológiát mint nem tudományos magyarázatot, mint metafizikát. Kíméletlen logikával kritizálja a teológia teremteselméletét és a célszerűségről vallott nézeteit. Az

5 Böhm Károly: *Az Ember és Világa* I. Budapest, 1883, 15.

6 Uo.

7 Bartók György: *Böhm Károly*, Franklin Társulat, Budapest, 1928, 94.

8 Böhm Károly: *Az Ember és Világa* I. Budapest, 1883. Előszó XVI. P.

az „örült gondolat”, hogy a világ az ember javára van teremtvé, csak az ember végtelen önzéséből vezethető le.⁹ „A metafizika teológiai irányai (...) logikai nehézségeik miatt tudományos alapozást a filozófiai rendszernek nem adhatnak; tetőül használhatja a szív fantáziáját, de alapul az értelem gyengébbnek találja, semhogy világhordozó Atlasul szolgálhatnának.”¹⁰

3. Böhm filozófiai alapelveiben rendíthetetlen. Így következetes monista felfogásából eredően az emberi test és lélek egységét vallja. Az embert a maga értelme győzi meg közvetlen vizsgálódása révén, hogy megnyilvánulásai különbözőek, és ezek „egyike a szemléleti, mozgási vagy anyagi tevékenységeket foglalja magába, másika pedig az érzelmi, akarati és gondolkodási tevékenységeket. E két csoportot egyfelől testnek, másfelől szellemnek nevezzük”.¹¹

Az Én e kettő elválaszthatatlan egysége. Ezért nem tudja elfogadni a lélek örök életét és a túlvilág ígérését. Mivel csak a testről leváló lélek jut be a halhatatlanság birodalmába, annak már nincs köze az Énhez, amely csak test és lélek egységeként létezhet meggyőződése szerint.

4. Lényeges eltérés van Böhm értékfelfogása és a vallás elképzelése között. Minden vallás az értékek forrásának valamely transzcendens létezőt vagy létezőket nevezi meg, s egyúttal ez a transzcendens hatalom dönt a jutalomról vagy a büntetésről is. Böhm rendszerében azonban az érték kizárólag az emberhez köthető. „...az érték alapja = az Én önállítása, ennek örvendő tudata. Ennélfogva az érték, mint ezen vonás, mint az önállítás lendülete, mint fokozott életérzet, benne lesz objective is a megalkotott képben; az értékelés pedig megtalálja benne; ennélfogva az objektív életérzetnek újra megélése, anamnesise.”¹² Az érték tehát csak az emberben és csak az ember által létezik. Csak az öntudatos Én képes az értéket felismerni. Ebben a felismerésben ott van az én ösztönvilága, szükségletei, s mindaz a tevékenység, amit e szükségletek kielégítése érdekében végez. Az ember lényege a szellem a tudat, az öntét kategóriáival írható le. Az ember öntudatos lény, és ez az öntudat a legfőbb érték. „Az Én magát ezen ösintuícióban ismeri el értékesnek (...) Nincs ennélfogva nemes más, mint a szellem és az ő rokonsága.”¹³ Ennek értelmében az értékkövetés vagy a helytelen értékválasztás következményeit is egyedül az ember maga ítélni meg. Nincs magasabb rendű bírāja

⁹ Uo., 103. §.

¹⁰ Böhm Károly: Adalékok egy bölcséleti szótárhoz. In: *Acta Litterarum ac Scientiarum Reginae Universitatis Franciscus Josephinae Sectio Philosophica*, Tom. V. Fasc. Szeged, 1935, 175.

¹¹ Böhm Károly: A lélektan ismeretelméleti alapjai. *Magyar Philosophiai Szemle* 1889, 55.

¹² Böhm Károly: *Az Ember és Világa III. Axiológia vagy értéktan*. Kolozsvár, 1906, 235.

¹³ Böhm Károly: *Az értékelmélet feladata és alapproblémája*. Budapest, MTA, 1900, 38–39.

tetteinknek, mint saját önértékelésünk. Értékeink alkotják egyéniségünk, személyiségünk lényegét, ahogyan én nevezni szoktam lelki csontvázunkat.

E néhány pont vázlatos áttekintése után térjünk vissza eredeti kérdésünkre: mivel magyarázható a hatás, amit Böhm hívó tanítványaira gyakorolt annak ellenére, hogy mint a kiemelt gondolatok mutatják, ellentétes tézisekből indult ki, és eltérő következtetésekre jutott, mint amit a teológia hirdetett.

Az egyik ok vélhetőleg Böhm logikus rendszere, amely világos fogalmakból építkezik, támaszkodik a kor legmodernebb tudományos eredményeire (pl. biológia, pszichológia), s amely sok ponton érintkezik a kor legújabb filozófiai irányzataival (pl. fenomenológia), sőt némelyiket meg is előzi (pl. egzisztencializmus). Ez a filozófia olyan intellektuális megoldásokat kínál a kor problémáira (az ember lényegére, a megismerés lehetőségeire, az egyén és környezetének viszonyára és főként az értékekkel kapcsolatos dilemmákra), amelyeket együttesen egyetlen más filozófia sem tartalmazott a maga korában.

Különösen kiemelt jelentőséggel bír értékelmélete. Vannak-e az ember, az emberiség számára eligazítást nyújtó értékek? Ha igen, ezek honnan erednek? Képesek vagyunk-e átértékelni korábbi értékeinket, és tudunk-e új értékeket teremteni? Mit tehet ebben a vonatkozásban a filozófia? Ezek a kérdések a századforduló talán legsúlyosabb problémái. A „fin de siècle” gondolkodó értelmisége számára a felvilágosodás által az Isten trónjára ültetett ész nem ad megfelelő eligazítást. Már Nietzsche nihilizmust kiált. Ebben a kátfóniában Böhm tiszta gondolatai, amelyek az emberi szellemre, az öntudatra, az emberi szabadságra apellálva tárnak a hallgató, az olvasó elé egy világosan fogalmazott értékrendszert, hangsúlyozva az Én felelősségét, a reveláció erejével hatnak. S ez olyan jelentős hatás, amit a korábban jelzett eltérések sem érvénytelenítenek. Hadd utaljak itt például Makkai Sándor¹⁴ *A nagy személyiségek nevelői jelentősége* című tanulmányára, amelyben pontosan visszhangozza Böhm gondolatait: „a személyiség legbenső magváig nem juthatunk el (...) az ember bizonyos fokig mindig saját foglya marad”. Az ember nevelődik, de „ennek a munkának a sikere személyes életünk nemességétől, szellemi önértékűségünk fokától függ”, s így folytatja: „ez pedig attól, hogy mennyire tör életünk az ő eleve elrendelt istenképűsége felé”.¹⁵

Böhm filozófiájának másik nagyon lényeges része antropológiája. Nemcsak az imént említett Makkai, de Bartók György és több más tanítvány is átveszi azt a gondolatát, hogy az ember lényegét az értékek alkotják. Ezért

14 Makkai Sándor teológus, szépirod, Erdély püspöke.

15 Makkai Sándor: *A nagy személyiségek nevelői jelentősége. Athenaeum* 1913. évf., 27.

tulajdonítanak olyan kiemelt jelentőséget az idea, az ideál szerepének az ember formálódásában. Az ember a maga értékelő tevékenységében mutatja meg önértékét. „Az, a mit ezen értékelésben a reflexió legmagasabb fokán álló Én, magáról állít, a nemesség (dignity), méltóság (Würde) tulajdonsága. Az abszolút Én azért állítja magáról, mert magát minden objectuma felett állóul felismeri és tudja; vagyis kiválósága és előkelősége (szó szerinti értelemben); s minthogy ezt affirmálja, azért ragaszkodik hozzá és szereti vagy becset tulajdonít neki (...) Neki egyetlennek van azon minősége, hogy magát is tárgyául tekintheti; egyedül ő tudja, hogy tárgyán felül áll, mely tőle függ és táplálkozik; ő az egyetlen kiváló és előkelő. S kiválóságának documentuma éppen az, hogy e kiválóságáról és előkelőségéről tud is (...) Az Én a természetese arisztokrata, az „Istentől való király”; önmagát ezért legbecsesebbnek tudó Én, a büszke Én s mint ilyent állítja magát (...) kiválósága folytán független mindentől, mi másnemű. Ebben áll szabadsága s ezzel övé az uralom, vagyis a »a hatalom és a dicsőség mindörökké«.”¹⁶

Véleményem szerint nem elhanyagolható szempont, hogy a protestantizmus maga is nagy hangsúlyt ad az ember akarat szabadságának és ezzel együtt felelősségének, s ehhez érveket kínál a böhmi filozófia. „A szellem természete a nemesség, megvalósulása egyetemes és feltétlen jó akarat. A valójában érzéki és salakos ösztönökkel teljes emberi lélek akkor dicsőül meg, ha öntudatos hódolattal hajlik meg a szellem örök törvényei előtt...”¹⁷ – olvashatjuk Ravasz László írásában.

Összegzően fogalmazhatunk úgy, hogy Böhm filozófiájának legfontosabb megállapításai a protestáns teológia hallgatói, későbbi kollégák, egyházi személyiségek egyetértettek, ill. meggyőző erejük folytán elfogadták és maguk is tanították. Nem tekinthető véletlennek, hogy a halála után alakult Böhm Károly Társaság – melynek története dokumentumok hiányában máig feldolgozatlan – tagjai között több protestáns egyházi személyiség is található.

Böhm Károly filozófiája és módszere alkalmas volt „a vallásos élmény egész tartalmának megfogalmazására, az élet egészét átható és átfogó tudományos rendszerbe való beillesztésére. Ez a tudományos rendszer pedig nem kívánt koncessziókat a vallástól, igazán feddhetetlenül tudományos és modern tapasztalatból levont rendszernek számított a maga korában”.¹⁸

16 Böhm Károly: *Az Ember és Világa III.* Kolozsvár, 1906, 182–183.

17 Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete.* Pápa, Homiletika, 1915, 141–142.

18 Hegedüs Lóránt: *Újkantiánus és értékteológia.* Mundus, 1996, 38.

IRODALOM

- Bartók György: *Böhm Károly tana és személyisége*. Kolozsvár, 1913.
- Bartók György: *Böhm Károly*. Franklin Társulat, 1928.
- Böhm Károly: *Az Ember és Világa* I. Budapest, 1883.
- Böhm Károly: *Az Ember és Világa* III. Kolozsvár, 1906.
- Böhm Károly: *Az értékelmélet feladata és alapproblémája*. Budapest MTA 1900.
- Böhm Károly: Adalékok egy bölcseleti szótárhoz. In: *Acta Litterarum ac Scientiarum Rge. Universitatis Francisco Josephinae Sectio Philosophica*. Tom. V. Fasc. Szeged, 1935.
- Hegedüs Lóránt: *Újkantiánus és értékteológia*. Mundus, 1996.
- Makkai Sándor: A nagy személyiségek nevelői jelentősége. *Athenaeum* 1913. évf.
- Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*. Pápa Homiletika 1915.
- A Ferenc József Tudományegyetem Évkönyvei. Protetáns Teológiai Intézet – Kolozsvár, *Teológiánk története évszámokban*. www.proteo.hu/elozo/index.php oldal = kronológia

BÖHM ȘI TEOLOGIA

Cuvinte cheie: Böhm Károly, experiență religioasă, gândire religioasă, filosofie, gândire filosofică, teologie

REZUMAT

Böhm Károly nu este gânditor religios. În totalitatea sistemului său – precum arată și titlul – vorbește despre omul și lumea sa. Prelegerile sale au fost vizitate de și de mulți studenți de la teologie. Dar și în Societatea Károly Böhm vom găsi nume ilustre ca cele ale lui György Bartók, Sándor Tavaszy, Sándor Makkai, care au fost savanți de renume, totodată și oameni credincioși, dar mai mulți au devenit chiar conducători de frunte ai bisericii reformate. Cum pot fi aduse laolaltă credința și știința antropocentrică? Aceasta este întrebarea centrală a studiului nostru.

BÖHM AND THEOLOGY

Keywords: Böhm Károly, religious experience, religious thinking, philosophy, philosophy of religion, theology

ABSTRACT

Böhm Károly was not a religious thinker. His philosophy is about the human being and its universe (the title of his main book is *Man and his Universe*). However, lots of theological students also have attended his lectures, and they were excited because of his philosophy. These students were e. g. Bartók György, Tavaszy Sándor, Makkai Sándor. They were Christians, and some of them became bishops. The principal question of my presentation will be, how was it possible to harmonize Böhm's not religious philosophy with his Christian students' interests.

Dr. KISSNÉ NOVÁK ÉVA magyar–történelem szakot végzett (JATE, 1968), majd filozófia szakon diplomázott (ELTE, 1974). Tudományos fokozatot 1986-ban szerzett. A fokozat megnevezése: a szociológia és a demográfiai tudományok kandidátusa (PhD). 1971 óta tanít a JATE, illetve a SZTE Filozófia Tanszékén, jelenleg docensként. Mind a filozófiát, mind a szociológiát műveli (tanítja és kutatja). Filozófiából filozófiatörténetet, etikát, történetfilozófiát, valamint értékelméletet tanít. Filozófiai területen az utóbbi évtizedben elsősorban a magyar filozófiatörténettel foglalkozik. Kutatási eredményeit továbbadja a hallgatóknak is. Ennek köszönhetően az utóbbi években több diplomamunka készült vezetésével magyar filozófusok munkásságáról. Szociológiából érték- és életmód-szociológiát, valamint családszociológiát oktat. Tagja a Magyar Filozófiai Társaságnak. Külföldi kapcsolatait és elismertségét jelzi, hogy tagja a Kanadai Magyarságtudományi Társaságnak (HSCA), valamint az Amerikai Magyar Tanárok Társaságának (AHEA), melynek vezetőségi tagja is.

Ösztöndíjasként hosszabb időn keresztül dolgozott az Institut für Sozialforschungban, az Universitát Köln intézetében, valamint a Bécsi Egyetemen a Collegium Hungaricum ösztöndíjasaként.

Publikációinak száma kb. 60, önálló kötetek, könyvrészletek, tanulmányok, valamint 20 konferencia-előadás szerzője, melyek nagy részét Kanadában és az AEÁ különböző városaiban (Cleveland, Bloomington, New York, San Francisco, Berkeley) tartotta. **Publikációi:** The Changing Role of Women in Contemporary Hungarian Literature. *Hungarian Studies Review* Vol. XXVI. No. 1–2. Toronto, 1999; Veszendő értékeink. In: *Európai integráció – európai filozófia*. Ész – Élet – Egzisztencia VI., Szeged, 1990.; Értékek és filozófia. Böhm Károly értékelméletének néhány tanulsága. In: *Tünékeny moralitás*. Kaposvári Egyetem, 2001.; A boldogság fogalma az európai gondolkodásban. In: *Európaiság. Politikai és morális kultúra*. Áron Kiadó, Budapest, 2001.; Kant értékelmélete. In: *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger*. Atlantisz Kiadó, 2002.; Ecce homo. Böhm és Makkai antropológiája. In: *Filozófia és teológia a magyar eszmétörténetben*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2003.; *Böhm Károly értékelméletének és ez értékelmélet történeti hatásának kritikai elemzése*. Mikes International, Hága, 2008.; *A szellem arisztokratája*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2005.; *A családról mindenkinek*, Szeged, JATEPress, 2010.

KOLOZSVÁRI VÉGJÁTÉK – SZEGEDI KEZDÉS

Kulcsszavak: a Ferenc József TE sorsa az I. világháború után, az egyetem elfoglalása, kiutasítások, a budai időszak és a kolozsvári időszak, a felekezeti egyetem terve, a Tanárképző munkája, professzori lista 1918-ban és 1921-ben

BEVEZETÉS

A kolozsvári–szegedi Ferenc József Tudományegyetem (FJTE) története megírásra vár.¹ Ezen referátum előkészíteni hivatott két nagyobb szabású, az egyetem történetét részben feldolgozó nagyobb vállalkozást: először is az egyetem történetének trianoni időszaka, másodszor pedig egy lényegesen átfogóbb vállalkozás keretében az egyetem teljes története – elsősorban természetesen az alapítástól a trianoni összeomlásig tartó időszak – kerülne feldolgozásra.

Maga a tervezet egyenként és részleteiben is annyiban tér el a megadott témakörben eddig megjelent hasonló vállalkozásoktól, hogy a megvalósítás jegyében a szerző, jelen sorok írója, következetesen ragaszkodik két alapelv maximális érvényesítéséhez. Bármennyire is nehéz az egyetem levéltári anyagának a felkutatása és összeállítása, immáron teljességgel elfogadhatatlan, hogy levéltári kutatómunkát nélkülöző anyagok jelenhessenek meg az FJTE történetéről.² Az alapelv az idevonatkozó levéltári anyagok feltárása, összeállítása és publikálása, illetve ezzel szoros összhangban a készülő anyagok szilárd dokumentációs bázison állva igazolhatják az egyetem valódi tör-

1 Az egyetem történetével kapcsolatos mai szakirodalom vagy „kolozsvári”, vagy pedig „szegedi” szemléletű. Gaal György: *Egyetem a Farkas utcában*. Kolozsvár, 2001.; *A szegedi tudományegyetem múltja és jelene 1921–1998*. Szerk. Rácz B., Szeged, 1999.; Szabó T.–Zallár A. *A Szent-Györgyi Albert Orvostudományi Egyetem története*. Szeged, 1992. A téma kiváló feldolgozását adja Vincze Gábor *A száműzött egyetem* (Szeged, 2006) c. könyve, ám könyvével nincs kimerítve ez a téma, sőt.

2 *Százötven éve nyílt meg a kolozsvári tudományegyetem I–II*. Összeállította Gazda István, Budapest, 1997. Hosszú listát lehetne összeállítani a könyv hibás adataiból. Jellemzésül annyit, hogy a földrajzot például nem a bölcsészkarhoz, hanem a természettudományi karhoz sorolja, s már ez elég feltűnő hiba. II. 418.

ténetét. Noha az anyag meglehetősen szegényes, hiszen mind az intézmény, mind a felsőbb szerv (Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium, VKM) anyagai feltűnően hiányosak, jó részük megsemmisült, szétszóródott, vagy esetleg még lappang valahol. A meglevő anyagok összeállítása azonban nem lehetetlen, tehát elodázhatatlan feladat. S mivel az egyetem meglevő iratanyaga szétszóródott – a leglényegesebb helyszínek: Kolozsvár, Szeged, Marosvásárhely és Budapest –, így a kutatómunka lényegében az anyagok összeállítását jelenti. Összerakni azt, ami egybetartozik, ami egybetartozott.

A másik alapelv pedig annak az igénynek a kimondása, hogy legalább ebben a témakörben ne születhessenek egyoldalú, azaz vagy Erdély-, Kolozsvár-centrikus, vagy pedig Magyarország-, Szeged-centrikus munkák. Előfeltevésünk szerint az FJTE története az Osztrák–Magyar Monarchián belül a Magyar Királyság sikertörténete, s mint ilyen a maga egészében és részleteiben is a magyar nemzet szellemi-kulturális egységét reprezentálta, s a kolozsvári egyetem 1919-es elvesztése a hajdani egység szétesése és a Trianon-szindróma igazi szimbóluma. A dolgok jelenlegi állásában az egyetem történetéről már az egyetem ősi székhelyén is lehet beszélni, s talán egyszer maga a város is befogadja azon személyek emlékét, akik annak idején voltaképpen megteremtették kolozsvári egyetemet, hozzájárulván ily módon Kolozsvár mai arculatának megformálásához.

Ezen referátum csupán jelezni tudja az egyetemtörténeti kutatás perspektíváit. Eseménytörténetet ad, közel három év eseményeit vázolja fel. Az átmenet időszakát behatároló két dátum Kolozsvár román megszállása (1918. december 24.) és az egyetem szegedi kezdése (1921 októbere). Az előzmények felvázolásához kiindulópontnak tekinti az 1913/14-es tanévet, hiszen az I. világháború történései nyilvánvalóan gyengítették az egyetem működésének hatékonyságát, illetve a szegedi kezdés körülményeinek bemutatásánál elsősorban a „kolozsvári” professzorok szegedi sorsát követi nyomon.

A professzorok, a nyilvános rendes tanárok az egyetem életének főszereplői. A korábban említett vállalkozások természetesen az egyetem valamennyi munkatársára figyelnek majd, de jelen esetben, terjedelmi okokból szűkíteni kell a vizsgálódás körét. E szűkítés révén elsősorban a professzorok szerepvállalásaira figyelünk, az intézmény története és a személyes sorsuk alakulása ugyanis nyilvánvalóan a lehető legszorosabb kapcsolatban áll egymással. S ha már a magyar királyság hajdani egysége is szóba került, ezen egység igazolására álljon itt egy bevezető jellegű statisztikai megközelítés!

Az első időszakban (1872–1919) 151 nyilvános tanári kinevezés történt az egyetemen. (A rendkívüli tanárok előbb-utóbb megkapták rendes tanári kinevezésüket. Az egyetem történetében egyetlen tanár maradt csak meg rendkívüli tanárnak.) A kinevezések nagy száma szignifikáns következteté-

sek levonásának bázisa, azaz a professzorok *születési helyének* feltérképezése bebizonyítja, hogy Trencsénytől Újmoldváig, Körmentől Szentkatolnáig a Nagy-Magyarország teljes vertikuma adott professzort Kolozsvárnak.

Statisztikai összesítésben:

A mai Magyarország területéről 72 (ebből 53 vidéki, 19 fővárosi illetőségű).

Felvidékről 18, Délvidékről 4. Egyéb más helyről 3. Összesen 97.

Erdélyből és Kolozsvárról: 41, illetve 13. Összesen 54 fő. (Mindösszesen tehát 151 fő.)

Még érdekesebb az összkép, ha nem a születési helyet vesszük alapul, hanem arra figyelünk, hány saját nevelésű professzora volt a FJTE-nek. Nyilván az összegző-összehasonlító számadat csalóka képet adna, hiszen nyilvánvalóan az alapító professzorok máshonnan (értsd: nem Kolozsvárról) érkeztek az egyetemre, ám az mégis mutat valamit, hogy például a bölcsészkar mindössze két saját nevelésű professzort tudhat saját történetében (Schilling Lajos – ókortörténet, Bartók György – filozófia). Más oldalról azonban nyilvánvalóan folytatódott volna az a tendencia, mely mondjuk az orvoskar történetében egyértelműen kimutatható a századfordulótól: saját nevelésű kollégákkal betölteni az üressé vált professzori állásokat.

A HÁBORÚS IDŐSZAKRÓL

A világháború nyilvánvalóan kedvezőtlenül hatott az egyetem életére, a teljesség igénye nélkül: csökkenő diáklétszám, csökkenő tanári-oktatói létszám (professzor, magántanár, magántanító), a legnagyobb hiány azonban az oktatást segítő tanszemélyzet (adjunktus, tanársegéd, gyakornok), valamint a kisegítő személyzet (altiszt, szolga) állományában keletkezett. (Hogy egyéb más háborús hatásról és következményről ne is beszéljünk!) Így az egyetem mutatói az 1913/14-es utolsó béketanév adatai lehetnek, mint ahogyan az 1913-as költségvetési év adatai tekinthetők az állami finanszírozás megbízható adatainak, hiszen a bevezetett háborús költségvetés az egyetem finanszírozási lehetőségeinek a szűkítése is egyúttal.

1913-ban a FJTE személyi kiadásokra 1 171 509; dologi kiadásokra 503 260 koronát, a vele szorosan együttműködő, de önálló állami költségvetéssel dolgozó Országos Karolina-kórház személyi kiadásokra 233 885; dologi kiadásokra 1 193 000 koronát fordíthatott. A nagy egyetemi építkezések ekkorra már rég befejeződtek, bár az egyetemfejlesztés végtelenített folyamat, azaz jócskán akadtak még konkrét és távoli fejlesztési feladatok, tervek egyaránt. Az FJTE elérte azt az infrastrukturális fejlettségi szintet, ami már nem na-

gyon változott a további időszakban, a trianoni összeomlásig legalábbis. A konkrét fejlesztési-beruházási tervek között a legnagyobb tételek: új épület az általános kórtan, gyógyszeratan, a Pasteur-intézet számára, új botanikus kert kialakítása, és új épület vásárlása a fogászati klinika részére. Távolati tervek közül kiemelkedik a fül-orr-gégészeti klinika, valamint a gyermekgyógyászat új épületének vásárlása, a klinikák modernebb felszerelése. Két megjegyzés: Még mindig az orvoskari fejlesztések domináltak, bár az új központi épület infrastrukturális előnyeit a másik három kar, főleg a jogászok és bölcsészek tudták igazán kihasználni; valamint ezekből a távlatos elképzelésekből sajnos, nem sok valósult meg, 1919-ben például csak alá kellett volna írni az új gyermekgyógyászati klinika épületének adás-vételi szerződését. Mint ahogyan csak 1940-ben sikerült megvalósítani az egyetem régi nagy álmát, a gazdaságtudományi kar felállítását. A pesti önálló közgazdászképzés mintájára az egyetem már az 1880-as évektől kezdve napirenden tartotta az új kar szervezésének tervét.

A jogi, illetve a bölcsészkarokon megszervezték a szemináriumi rendszereket. A szeminárium voltaképpen az intézet előzménye, hiszen a tanszék ekkor nem szervezet volt, hanem egy adott tan „széke”, melyet a KT ülésein az ide kinevezett professzor elfoglalt. A szemináriumnak azonban vezető-professzora és diákfelügyelője van, s Szegeden pedig minden karon intézetet szerveznek majd (adjunktusi, tanársegédi és gyakornoki státuszokkal, megbízási szerződésekkel ellátva). Alapjában véve azonban a jogi kar tisztán tanszéki, az orvoskar tisztán intézményi (intézetekkel és klinikákkal kiegészítve) alapon szerveződött, míg a bölcsészkar tanszéki szervezését kiegészítette két intézet (régészet, földrajz). A negyedik kar (természettudományi) viszont szinte egy az egyben intézetekkel kiegészített tanszékekből állt, csak a matematikai tanszékek lógtak ki a sorból – a szemináriumi rendszer vezetéséig legalábbis. Ekkor ugyanis ők is kaptak valamilyen szerveződési lehetőséget.

A bölcsészkar – jó szokása szerint – nem elégedett meg az új szemináriumi szisztémával, tanszékszervezési elképzeléseit továbbra is fenntartotta, bár a háborús körülmények szinte elképzelhetetlennek láttatják legalább öt új bölcsész-tanszék szervezését az egyetemen. A kar évek-évtizedek óta hiába kérte esztétikai és angol filológiai tanszék szervezését, legalábbis ennek a két szervezésnek jóval nagyobb az esélye, mint a többi tervezett tanszéknek.

Az orvoskari igények – a fejlesztésekkel párhuzamosan – szintén tanszékszervezésre irányultak, hiszen a működő gyermekgyógyászat, ortopéd sebészet, fogászat és fül-orr-gégészet joggal igényli, hogy a klinikák vezető tanszéket is kapjanak az egyetemen. (Genersich Gusztáv és Hevesi Imre így lett a gyermekgyógyászat, illetve az ortopéd sebészet professzora, s nagy valószínűséggel állítható, hogy előbb-utóbb a másik két igazgató, Höncz Kálmán

és Gyergyay Árpád (a fogászat, illetve a fül-orr-gégészet címz. rendkívüli tanárai) is megkapták volna saját tanszéküket.

A természettudományi kar igazi fejlesztése már lezárult, két Európa-hírű intézete (Állattan, Apáthy István igazgatásával, Vegytan, Fabinyi Rudolf igazgatásával) már évek óta működött. Riesz Frigyes és Haar Alfréd megújították a matematika oktatását, a többi intézet zavartalanul végezte munkáját, még a botanika viharai is lecsendesedtek. Új tanszéket, illetve intézetet hoztak létre (Gyakorlati fizika) Pfeiffer Péter vezetésével.

A témaválasztással kapcsolatosan érdekes lehet a professzori kar személyi állományának alakulása, illetve az az összetétel, mely voltaképpen előáll 1918 végére, hiszen ezek a professzorok közvetlen szereplői, főszereplői az egyetem kolozsvári végjátékának, s közülük kerülnek ki a „kolozsváriak”, azaz a szegedi tanári kar Kolozsvárról érkező tagjai.

A jogi kar 16 tanszéki státussal rendelkezett. Ebből két üres státusú tanszék leválasztható, hiszen nem is akarták akkortájt betölteni. Még 1913-ban a VKM akaratából és a pesti mintát követve büntető perjogi tanszéket szerveztek, s ide Finkey Ferenc kapott kinevezést. A kari autonómia megsértésével hozott állami rendelkezés feszültséget okozott, de Finkey 1914-ben az új pozsonyi egyetemre ment, így a probléma megszűnt, a tanszéki státus viszont megmaradt. Megjegyzendő, hogy 1921-ben Finkey visszatért az egyetemre, a Büntető Perjogi Intézet vezetője lett. A másik üres státusz akkor keletkezett, amikor Farkas Lajos (római jog 1915-ben nyugdíjba ment, s a helyére Kiss Mór (pandekta jog) került. Az üressé vált státust használták fel Szegeden akkor, amikor Moór Gyula számára új jogfilozófiai tanszéket szerveztek, hiszen Szegeden Moór saját korábbi tanszékét (nemzetközi jog) megbízással töltötte be Buza László érkezéséig. A többi változás könnyebben érthető, hiszen nyugdíjazással (Óvári – jogtörténet, Balogh A. – politika) és pesti kinevezésekkel (Kenéz B. – statisztika, Somló B. – nemzetközi jog) és belső áthelyezéssel (Réz M. – politika) függnék össze. Balogh A. utóda Réz M., az ő utóda Szandtner P. (magyar közjog), Kenéz utóda Kovács G., Óvári utóda Bochkor M., Somló utóda Moór Gy. – valamennyi saját nevelésű szakember. Így a régiekkel kiegészítve összeáll a csapat, azaz összességében a jogi kar 12 fős, hiszen (az újak: Réz M., Bochkor, Szandtner, Moór mellett ott vannak a régiek: Kolosváry B., Boér E., Kosutány I., Lukács A., Menyhárt G., Tóth K., Kiss M. – de a lista még nem teljes. Minden más információ ellenére Helle Károlyt kinevezték a kereskedelmi és váltójogra,³ ám ebben az időszakban ő

3 I. m., II. 409. Helle Károly a kereskedelmi és váltójog kinevezett professzora volt, nem pedig magántanár. (Lásd *Hivatalos Közlöny*, 1912. 10. szám, 205.; a kinevezés dátuma: 1912. április 1.)

is Pestre ment, s a helyére kerülő Kuncz Ö. szintén tagja az 1918-as tanári karnak. Ez így 12 fő és 12 tanszék. Egy tanszék üres, Navratil Á. 1918-ban Pestre került, s nem volt idő betölteni a helyét. Szintén üresnek tekinthető a statisztika is, hiszen Kovács G. kolozsvári kinevezése után szinte azonnal Pestre került, s Somlóval együtt ő is belekeveredett a pesti jogi kar nagy 1919-es botrányába. A 12 fős jogi tanári testületből hatan (Kolosváry, Lukács, Menyhárt, Kosutány, Tóth, Moór, Szandtner) kerülnek Szegedre, a többiek ilyen vagy olyan okok miatt kiváltak az egyetem kötelékéből.

Az orvoskar 18 tanszékkal rendelkezett, 1913/14-ben minden tanszék foglalt volt, nyilvános rendes vagy rendkívüli tanárral. Három tanszék sorsa azonban magyarázatra vár. A szövektan Apáthy tanította a karon, állandó helyettesként a másik karról. Szegeden azonban a kar visszavette a szövektan oktatását. Ebben időszakban szervezték az új Gyógyszerismeret Tanszéket. Ide a saját nevelésű Jakabházy Zsigmond került, a Gyógyszertanon nem ő, hanem Lőte József – állandó helyettesként – dolgozott (A VKM államtitkára, Tóth Lajos helyett, aki egyetlen percet sem töltött kinevezett professzori minőségében Kolozsváron). Lőte amúgy az Általános Kórtanra lett kinevezve.⁴ Végül pedig az élettanos Veress Elemér Pestre került, és a tanácskormány idején ő is zavaros ügybe keveredett, tehát 1921-ben az egyetem tulajdonképpen visszafogadta őt.

A háborús évek alatt talán az orvoskar változott leginkább. 1918-ra öt tanszék várt betöltésre. Meghalt Marschalkó T. (bőr-bujakórtan), Makara L. (sebészet), Szabó D. (szülészet), Pestre ment Kenyeres B. (törvényszéki orvostan), illetve Veress E. pesti kitérőjével összefüggésben az élettan is üresnek számított akkor. 1917-ben temették el Büchler Ignác c. ny. rk-t is, aki már 1872-ben is tanársegéd volt az egyetemen. Meghalt a nyugdíjas Purjesz Zs. (belgyógyászat). Elég gyakran kellett akkortájt orvostanárt temetni Kolozsváron. Más oldalról épp az orvoskar tudta a legtöbb saját nevelésű új szakembert a megürült helyekre kineveztetni. Marschalkó helyére Veress Ferenc, Kenyeres helyére Demeter György kerültek, illetve rendkívüli tanárokból rendes tanárok lettek: Reinbold B. (orvosi vegytan), Genersich G. (gyermekgyógyászat), Veszprémi D. (kórbonctan), Hevesi I. (ortopéd sebészet). Két tanszék sorsa maradt függőben Kolozsváron. A szülészetre a pesti Kubinyi F. kapott kinevezést, de ő nem vállalt állást Kolozsváron, csak Szegeden. A sebészetre Vidakovits K. (c. ny. rk) került, aki elsőszámú sebésze volt ugyan a klinikának, de már a pesti átmeneti időszakban kapott professzori kineve-

4 I. m., II. 412. Még egyszer: Jakabházy nem a gyógyszerertan, hanem a gyógyszerismeret professzora lett, s erről a tanszékről a könyv nem tud.

zést. Így a régiek: Davida L. (tájanatómia), Lechner K. (elmekórtan), Imre J. (szemészet), Jancsó M. (belgyógyászat), Lőte J. (általános kórtan), Rigler G. (közegészségtan) és az újak: Jakabházy Zs., Demeter Gy., Veress F., Genersich G., Hevesi I., Veszprémi D., Reinbold B. – összesen 13 fő adja az 1918-as tanár kart, azaz három tanszék üres, egy tanszék a társakarról, egy állandó kari helyetttel volt betöltve – így megvan a 18-as szám. A 13 főből kilencen vállaltak állást Szegeden (Davida, Lechner, Imre J., Jancsó, Lőte, Rigler, Demeter, Veszprémi és Reinbold), valamint Kubinyi és Vidakovits. A többiek ilyen vagy olyan okok miatt kívánnak az egyetem kötelékéből.

A bölcsészkaron 1913-ban 16 tanszék létezett, s ahogyan erről már volt szó, új tanszéket nem sikerült szervezni. A háborús évek alatt egyedül a bölcséleti tanszéken történt személyi változás, Pauler Á. Pestre ment, s hosszú előkészítés után 1917-ben Bartók György kapott ide professzori kinevezést; illetve 1918-ban egyedül a magyar nyelvészet lett üres tanszék, közben ugyanis Zolnai Gy. Pozsonyba ment. A többiek: Csengeri J. (klasszika-filológia), Hornyánszky Gy. (klasszika-filológia), Márki S. (egyetemes történelem), Szádeczky L. (magyar történelem), Schneller I. (pedagógia), Dézsi L. (magyar irodalomtörténet), Erdélyi L. (magyar művelődéstörténet), Schilling L. (ókortörténet), Pósta B. (régészet), Moldován G. (román filológia), Gombocz Z. (altajisztika), Schmidt H. (német filológia), Karl L. (francia filológia) és Chohnoky J. (földrajz) – Bartókkal együtt 15 név. Így nézett ki a tanári kar 1918-ban. Innen 9 tanár tudott Szegeden állást vállalni (Csengeri, Hornyánszky, Márki, Szádeczky, Schneller, Schmidt, Dézsi, Erdélyi, Bartók), a többiek ilyen vagy olyan okok miatt kiváltak az egyetem kötelékéből.

A természettudományi karon elég nehéz meghatározni a tanszéki státusok számát. Az biztos, hogy legalább egy „lebegő” státusz létezett, hiszen a Borbás-féle növényrendszertant Kolozsváron nem is akarták betölteni, kérdéses viszont, hogy mi lett a tervezett harmadik matematikai tanszék státusának a sorsa, rendelkezett-e vele az egyetem vagy sem? A két matematikai tanszékre utoljára Riesz F. és Haar A. kapott kinevezést – és egy új tanszékre, a harmadik matematikára Fejér Lipót került volna. Néhány hét múlva (!) azonban Fejér Pestre került, ettől függetlenül a tanszéki státusz elvben megmaradhatott. Szegeden a növénytan mellé növényrendszertant, az állattan mellé állatrendszertant is szerveztek, s elképzelhető, hogy nem új státusokról, hanem a meglevők felhasználásáról volt csupán szó. A karon 1918-ban 10 ténylegesen működő tanszék létezett, új, frissen létesített tanszék a már említett gyakorlati fizika (elektrotechnika, professzora a saját nevelésű Pfeiffer P.), illetve nem töltötték be a nyugdíjba vonult Klug L. (ábrázoló geometria) helyét. Nem is akarták, legalábbis Riesz és Haar nagyon nem akarta, hogy ide új kolléga kerüljön. A tanári kar 1918-ban tízfős volt. Tehát Pfeiffer, Riesz

F. (felsőbb mennyiségtan) és Haar A. (elemi mennyiségtan) mellett ide tartozott Apáthy I. (állattan), Fabinyi R. (kémia), Ruzitska B. (szerves kémia, kémiai technológia), Szádeczky Gy. (ásványtan), Győrffy I. (növénytan), valamint két újonnan kinevezett fizikus: Tangl K. 1917-ben Pestre ment, utóda Pogány B. (kísérleti fizika), Farkas Gy. pedig 1915-ben nyugdíjas lett, utóda Ortway R. (mennyiségtani fizika). Velük együtt összesen tízen – ez lett az 1918-as tanári kar. (Pogány, Ortway és Ruzitska épp az átmenet időszakában kapták rendes tanári kinevezésüket, korábban ugyanis rendkívüli tanárok voltak). Innen hatan vállaltak állást Szegeden (Riesz, Haar, Pfeiffer, Győrffy, Pogány és Ortway), a többiek különböző okok miatt kiváltak az egyetem kötelékéből.

A KETTÉVÁGOTT TANÉV (1918/19)

1918 őszén a keleti front összeomlott, az összeomlás nyomán a K und K hadsereg visszavonult Erdélyből, Pesten létrejött a Károlyi-féle köztársaság, megszületett a gyulafehérvári határozat, illetve megkezdődtek az aradi tárgyalások – hogy az Erdély sorsát meghatározó őszi eseménysorozat idézését Kolozsvár román megszállásával (1918. december 24.) le lehessen zárni. Az egyetem kevés érintettséget mutatott ebben az eseménysorozatban, az őszi félév zavartalanul telt el, már amennyiben háborús körülmények között zavartalan lehet az oktatás. A professzorok nagyjából a helyükön voltak, katonai szolgálatot legfeljebb a városban vállaltak (Kuncz Ödön kivételével, aki harctéri sebesülése után tért vissza az egyetemre, Moórt pedig katonai szolgálata után nevezték ki). Ugyanakkor feltűnően kevés volt a diák (Márki naplójában írta, hogy három hallgatónak tart előadást), az oktatói és a kiegészítő személyzet létszámában komoly hiányok mutatkoztak, a frontszolgálat elvitte az embereket az egyetemről is. Elsősorban a sebesültek ellátásában az orvosprofesszorokra volt nagy szükség a városban, akik a háborús évek alatt is nagy intenzitással végezték gyógyító munkájukat.

Az egyetemnek bölcsész rektora (Schneller I.) és orvos prorektora (Rigler G.) volt, a kialakult vezetői gyakorlat szerint a következő tanévben a természettudományi kar delegált volna rektort, a prorektor személye adott (az előző év rektora, azaz itt Schneller).⁵ Röviden: bár a háborús körülmények és az

5 Az *Erdély története* III. (szerk. Szász Z., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987) arról ír, hogy az 1918. október 30–31-i kolozsvári diáktüntetést a rektor, Apáthy tálalma ellenére tartották meg (1703.). Schneller rektor semmilyen városi tüntetést nem tiltott-tilthatott meg, a min-

aggasztó hírek befolyásolták az egyetem munkáját, de az egyetem saját autonómiája jegyében és az erdélyi magyar szupremáció eszméje jegyében végezte tulajdonképpen munkáját, habár kevés kapacitással és maximális segítségnyújtással. Egyetlen figyelemreméltó mozzanat Boér Elek jogi dékán távozása volt 1918 késő őszén (részletei a Számadásban). Az új dékán Kolosváry Bálint lett, aki ezzel megkezdte tartós szolgálatát, innentől kezdve 1921 őszéig az egyetem vezetője (dékán, majd két tanéven át rektor) volt.

A tavaszi félév figyelmeztető előjátéka Apáthy István letartóztatása (1919. január 15.) volt. Apáthyt nem mint az egyetem állattan professzorát vagy rektorát tartóztatták le, hanem mint Kelet-Magyarország frissen (1918 december 8.) kinevezett kormánybiztosát. Apáthy volt az egyetlen olyan professzora az egyetemnek, aki aktív politizálással nagypolitikai tényezővé vált. A századfordulótól kezdve a kolozsvári politikai közéletet a Munkapárt és a Károlyi-párt állandó küzdelme határozta meg. A professzorok nagy része saját pártszimpátiája jegyében a városi törvényhatóság munkájában vett részt, zömében a Munkapárt oldalán. Főleg a jogászok: Menyhárt G., Lukács A., Kiss M. – a példa kedvéért. Apáthy a háborús időszakban egyértelműen Károlyi első embere volt Erdélyben, erre utal kormánybiztosi kinevezése is, mellette állt Pósta B., és pesti kinevezéséig Kenéz B.

Apáthy politikai tevékenységét, megnyilatkozásait nemcsak az erdélyi románság képviselői, hanem pártpolitikai ellenfelei, sőt professzortársai is idegenkedve, gyanakodva fogadták, az erdélyi román nacionalizmus pedig ellenfelet látott benne. A Trianon-legendárium egyik mozzanata pedig az, hogy valójában Apáthy Erdély igazi árulója. Legyen szabad itt professzortársa, Cholnoky Jenő megnyilatkozásaira utalni. Apáthy legnagyobb bűne, hogy állítólag visszautasította a Kolozsváron átvonuló Mackensen által felajánlott katonai segítséget, de természetesen az Apáthy-per másról szólt, bár itt is vannak jelentős félreértések, csúsztatások a történetírók részéről.

Egyszerűen tévedés, hogy a románok Apáthyt először halálra ítélték, majd a nemzetközi közvélemény nyomására másodfokon felmentették, illetve szabadon engedték. Mivel Apáthyt minden oldalról (a magyar nacionalizmus, a román nacionalizmus, sőt, a marxista történetírás oldaláról is) elutasítóan kezelik, talán nem árt összefoglalóan ismertetni az Apáthy-ügyet.⁶

denkori rektor legfeljebb az egyetem területén tilthatta a politikai tevékenységet. Apáthy pedig az 1903/04-es tanévben töltötte be a rektori tisztséget.

6 Részletesebben lásd Mariska Zoltán: *In memoriam Apáthy István*. Mikes International Hága, 2006. VI. évf. 1. sz. 52–65; *Apáthy István politikai szereplése és pere*. Korunk, Kolozsvár, 2006. 3. sz., 77–89.

Apáthy kezdettől fogva kettős politikai cél jegyében politizált: az általános választójogot csak a magyarságvédelmi politikával egybekötve tartotta bevezethetőnek. Pesti származású volt ugyan, de 1890 óta Erdélyben élt és dolgozott, lélekben erdélyivé vált. Az általános választójog a legdemokratikusabb jogintézmények egyike, bevezetéséért harcolni tisztességes politikai magatartás – Apáthy nemcsak beszélt róla, komolyan is gondolta. Ám azt is tudta, hogy Erdélyben a magyarság kisebbségben van. S ez a tény azonnal kiderül, mihelyt bevezetik az általános választójogot. Ergo: Erdélyben szükség van magyarságvédő belpolitikai intézkedésekre, növelni kell az erdélyi magyarság létszámát, javítani kell az etnikai arányszámok rossz mutatóin. Továbbá központi irányításra, a tényleges belpolitikai folyamatok ellenőrzésére van szükség. (Apáthy az 1908-as Károlyi-párt előtt a Bánffy Dezső-féle politikai irányvonalat támogatta.) Abban nincs semmi meglepő, hogy a román nacionalizmus ellenfelet látott benne, számtalan erdélyi szervezet tagja, vezetőségi tagja, illetve elnöke volt, s az így előálló egyedi ügyek halmaza a mindenkori támadások hivatkozási alapjának bizonyult, ám professzortársai is idegenkedve fogadták harcos megnyilatkozásait. Valójában nem vált szét a politikai-közeleti magatartása és a professzori tevékenysége. Apáthy tudta, hogy egyike lesz az első letartóztatottnak, de nem fogadta el a Károlyi-nyújtotta mentőövet, 1918 karácsonya táján ugyanis Károlyi Pestre hívta miniszternek, ő mégis Kolozsváron maradt.

Ami a legendáriumokat illeti: visszaemlékezései szerint Mackensen küldöttje semmilyen katonai segítséget nem ajánlott neki, egyszerűen vagonokat kért tőle a visszavonuláshoz. Háromezres katonasággal amúgy is képtelenség lett volna a Maros-vonalat tartani. Belegondolván: Milyen indíttatásból küldte volna Mackensen csatába fáradt katonáit saját politikai és katonai vezetőinek nyilvánvaló akarata ellenére? Apáthy amúgy nem katonai, hanem polgári vezető volt, egy ilyen ajánlatot mindenképp elvitt volna a katonai vezetőkhöz, hiszen ilyen döntésre semmilyen kompetenciával nem rendelkezett.

S ha már itt tartunk, 1918 őszén Apáthy igencsak eltávolodott Károlyitól is, egyszerűen nem értette őt. Vagy nem értett vele egyet. Elvileg elfogadta a köztársaság államformáját, de annak kikiáltási módját elutasította, tehát lelke mélyén a Károlyi-köztársaságot illegitimnek tudta. Szerinte a parlamentnek nem volt joga önmagát feloszlatni, hiányzik a jogszerű átmenet, s ezért ő mindvégig a királyságban látta a magyarság összetartó erejének érvényesülését. A marxista történetírás szerint az aradi tárgyalások idején szereplése anakronisztikus, hiszen ő királyságban gondolkodott, ám számára akkor még de jure a királyság államformája létezett, s a Károlyi-köztársaságról a történelem amúgy is gyorsan meghozta a maga ítéletét. Károlyi legnagyobb

hibájának azonban a hadsereg felosztását tartotta. Szerinte – nem K und K alapon, hanem az önálló magyar királyság alapján – nemzeti hadsereg szervezésére lett volna szükség. Apáthy pontosan látta annak veszélyét, hogy számottevő magyar katonaság nincs Erdélyben, ebből az aspektusból elképzelhetetlen, hogy bárminemű felajánlott katonai segítséget kapásból elutasítson. Felesleges igazságtalanság ezért őt bűnbaknak kikiáltani.

Amúgy a civil Apáthy felett öttagú román katonai bíróság ítéltkezett, de ez a bíróság nem ítélte őt halálra. A felhozott öt vádpontból háromban találták bűnösnek (ebből egy 3:2, egy 4:1 arányban mondta ki a verdiktet, a harmadik vádpont összegzés, nem különálló tézis volt), tehát kettő alól fel is mentették, végül öt év kényszermunkára ítélték. Másodfokon pedig felmentették.

A gyulafehérvári határozat másnapján felállt a nagyszebeni kormányzótanács (Consiliul Dirigent). Utasításait közvetlenül vagy Kolozsvár román prefektusa útján juttatta el az egyetemhez, amely beindította a tavaszi félévet, s noha a városban napirenden voltak a kisebb-nagyobb atrocitások, mégis valahogy működött az egyetem. A románok még nem érezték magukat erősnek, s noha küldtek egy hűségeskü letételére vonatkozó felszólítást, ezt még ők sem gondolták komolyan. Nehezen érthető, miért épp 1919 májusában érezték fontosnak az egyetem elfoglalását. Döntésükben valószínűleg belejátszhattak a magyar tanácskormányról érkező hírek is.

Az egyetem gyakorlatában a májusi kari tanácsuléseken választották meg az új tanév dékánjait, adott esetben prodekánokat, illetve a rektorválasztó elektorokat. Most a kari tanácsokon egyúttal testületi döntést is megfogalmaztak az újabb, immáron komoly, május elején érkezett ultimátumszerű román hatósági esküfelszólításra. A rektor válaszlevele finoman célzott a kolozsvári egyetemi autonómiára, s noha őt szólították fel arra, hogy az egyetem nevében nyilatkozzon, az egyetemi döntésmechanizmusnak megfelelően ő legfeljebb közvetíteni tudja a karok egyenkénti szuverén döntését, konkrétan mind a négy kar egyöntetű, egyhangú elutasító választát. Az Egyetemi Tanács viszont fennállása óta először változtatott rektorválasztó gyakorlatán, hiszen a bölcsészkar rektor után a természettudományi kar delegáltja következett volna rektori székben, nagy valószínűséggel Győrffy I. Most azonban a jogászok kezdeményezésére eltértek ettől a gyakorlattól, a másik három karon egy-egy professzor javaslatára elfogadták, hogy a rendkívüli helyzetre való tekintettel jogász rektor legyen az 1919/20-as tanévben. Így Kolosváry Bálint személyében választották meg az új rektort, akinek megbízatása folytatódott az 1920/21-es tanévben is. Szegeden visszaállt a régi rend, de érdekes módon először nem Győrffyt, hanem Pfeiffert és négy év múlva Rieszt választották rektornak a természettudományi karról.

Most azonban ezeken a májusi üléseken fontos döntések születtek: felállt az új egyetemi vezetés, és a teljes professzori kar egyhangúan elutasította azt a lehetőséget, hogy hivatali eskü letétele után román állami szolgálatba álljon, s így esetleg megmaradhasson professzornak. A román hatóságok borítékolhatták a döntést, mert a válasz kézhezvétele után rögtön – 1919. május 12-én, fél 11-kor – egy szakasz román katona szállta meg az egyetem központi épületét, s vezetőjük jelképes erőszakkal átvette az egyetemet Schneller István rektortól. Megszületett az első jegyzőkönyv, innentől az egyes szervezeti egységek vezetői az átadásról-átvételtől szóló jegyzőkönyvekben rendre rögzítették, hogy erőszaknak engedelmeskedve adják át saját intézményüket. Egyedül a vizsgáztatást engedélyezték. 1919 nyara az egyes intézetek, benne az EME-gyűjtemények átvételével telt. 1919 nyarán vált egyértelművé a román szándék: sunyi határozottsággal a magyarok kiszorítására törekedtek. Minél több magyar hagyja el Erdélyt, annál jobb, Kolozsváron pedig elő kell készíteni a terepet az új román egyetem számára. Jó félév múlva el is kezdte a munkát az I. Ferdinánd TE.

A magyar hatóságok voltaképpen ugyanazt akarták, mint a románok: Erősödő elvárásuk volt, hogy az erdélyi magyarság köztisztviselői fogadják el a kialakult helyzetet, minél többen lépják át az új ideiglenes határt, közszolgálatra Pesten vagy más nagyvárosban jelentkezzenek. A magyar tanácskormány semmit sem érzékelt a kolozsvári egyetemi eseményekből. A katonai helyzetre figyelt elsősorban, s Erdély bármennyire is fontos, de nem az egyetlen gond volt, s az igazi bajt ekkor a katonai ellenállás összeomlása okozta. Érdemben a tanácskormány bukása után sem változott sokat a kolozsváriak helyzete. Az új politikai vezetés szintén a határon innen szerette volna látni az egyetemi tanárokat, akik ekkor már nem az egyetemet, hanem az erdélyi magyar felsőoktatást képviselték, s akikre nagyon is figyelt az erdélyi magyarság, magatartásuk nyilvánvalóan példaértékű volt. A professzorok a kettős szorításban várakozó álláspontra helyezkedtek, hiszen akkor még egy igazságos békeszerződésben is lehetett reménykedni. De amíg nem született törvényi döntés a sorsukról, joggal maradtak Kolozsváron. Az állami eskü kötelezettsége és az erdélyi magyarság sorsa iránti aggodás egyaránt meghatározó élmény volt számukra, s egyértelműen a kivárási taktikát választották. 1919 nyarán két professzor hagyta el végleg Kolozsvárt: Kosutány I., Jakabházy Zs. (Lásd a Számadásban.)

A FELEMÁS MEGOLDÁSOK TANÉVE (1919/20)

1919 nyarára már kialakultak a következő időszak lényeges tendenciái. A román hatóságok Erdély egészében számukra kedvező helyzet kialakítására törekedtek. A történelem makroszintjén az aradi tárgyalások és a gyulafehérvári határozat, mikroszinten egyebek között az egyetem elfoglalása egyértelművé tette, hogy ők bizony semmilyen békekötésre nem várnak, Erdély annektálását egy békekötés legfeljebb csak szentesítheti. Ugyanakkor messze nem volt még saját közigazgatási rendszerük, a katonai helyzet sem volt még egyértelmű, még a békeszerződés is meglehetősen távolinak látszott a diplomácia szövevényes világában; s egyáltalán akkor még létezett az erdélyi magyarság megoldásra váró problémája, azaz a felsőoktatás terén ha nem a székhelyén, akkor másutt, de elvileg működhetett-felállhatott volna egy új erdélyi magyar egyetem. Ezt néhány józanabb hangon megnyilatkozó román vezető is vallotta, ám a magyargyűlölet erősebbnek bizonyult, s ennek jegyében a professzorok zömét kiutasították a városból az egyetem számos más vezetőjével és munkatársával együtt, a tudományos és a kisegítő személyzetet pedig meg-megújított határidőkkel a hűségeskü letételére akarták kötelezni. Erdélyben és Romániában lázasan keresték a megfelelő személyeket a román tanszékekre, de a kisegítő személyzetre nagy szükségük volt, hiszen nélkülük nem működött volna az egyetem.

Ebben a helyzetben indította be munkáját az új Egyetemi Tanács 1919 szeptemberében – más megoldás nem lévén, a rektor lakásán üléseztek. Az új ET nagyon fontos határozatot hozott, amikor az egyetemi alkalmazottak lelkiismeretére bízta a döntést, azaz minden egyes alkalmazott maga dönthetett arról, hogy leteszi-e az esküt, avagy nem. Meg kell jegyezni, hogy a magyar állam valamennyi hozzá hűséges egyetemi alkalmazottnak fenntartotta állását, ám súlyos egzisztenciális döntéseket kellett hoznia mindenkinek, akár „kijött Erdélyből”, akár maradt. Az őszi félév természetesen tanítás nélkül telt el Kolozsváron, az ET igyekezett kapcsolatot tartani a pesti hatóságokkal és Kolozsvárról eltávozott kollégáikkal. Voltaképpen két kérdésre kellett figyelniük: Ki és mikor hagyta el Kolozsvárt? (1919 ősze a nagy kirúgatások időszaka.) Illetve: hogyan áll az egyetemi alkalmazottak helyzete? Már ami a hűségesküt illeti.

A professzorok közül azok nem kaptak kiutasító határozatot, akik 1914 előtt is erdélyiek voltak (Erdélyben születettek), a többieknek menniük kellett – nagyjából így lehetne a szebeni kormányzótanács idevonatkozó rendeletét értelmezni. A Kolozsvárról Pestre távozó tanárok állásra jelentkeztek a minisztériumnál (VKM), s ők lettek az ideiglenes budai oktatás szervezői. A tavaszi félévben már szemesztert hirdettek a félbevágott egyetemmel. To-

vábbá szinte azonnal felvetődött a székhelyéről száműzött FJTE tartós elhelyezésének problémája.

Az egyetem elhelyezésének alternatívái (budai, debreceni és szegedi) között kezdettől a szegedi megoldás bírt nagyobb eséllyel, már csak azért is, mert a VKM elképzelésében is ez szerepelt, s az egyetem végső elhelyezéséről kormány szinten döntöttek. A VKM azonban nem tudott és nem is akart az egyetemi autonómia megsértésével dönteni, így a döntés előkészítése értelemszerűen a professzorokra hárult. A budai változat viszonylag kevés támogatót kapott (utólag is feleslegesnek látszik még egy tudományegyetem a fővárosban). Az egyetem vidéki elhelyezésével eleve többpólusúvá akarták tenni az új magyar felsőoktatási rendszert.

Ahogy a pesti egyetem a Felvidékre figyelt, úgy a pécsi (elődje a pozsonyi) a Délvidék magyarságára, a szegedi vagy debreceni pedig Erdélyre volt hivatott figyelni. A „Szeged vagy Debrecen” kérdés azonban nagyon nehezen dőlt el, a fővárosban tartózkodó professzorok meglepően nagy számban a debreceni változat mellett álltak ki. S mivel Debrecenben 1914 óta működött a Tisza István TE, így minisztériális szinten az igazi kérdés így hangzott: elbír-e az ország költségvetése abban a helyzetben két új egyetemet (Pécs, Szeged), avagy anyagi szempontok diktátumaként a FJTE-t inkább Debrecenben kellene elhelyezni. Szeged nagyvonalú ajánlata, Somogyi Szilveszter polgármester lelkes lobbizása az anyagi kérdést látszólag eldöntötte. A debreceniek elég későn tették meg a maguk tényleges ajánlatát, ám egyetemtörténeti szempontból perdöntőek azok az érvek és ellenérvek, melyeket a professzorok hoztak fel vitáikban az elhelyezés ügyének tárgyalásai során. Továbbá a VKM nem hozhatott volna a professzorok állásfoglalásával ellentétes döntést, a minisztériumnak nagyon is kellett az egységes és egyértelmű közös állásfoglalás a professzorok részéről – természetesen Szeged mellett.

A szegedi egyetem sikertörténete a Horthy-korszak kultúrpolitikájának köszönhető. Legyen szabad röpke utalást tenni Klebelsberg Kunó tevékenységére, s arra a tényre, hogy az egyetem intézményhálózatát a húszas évek második felétől építették ki. Megjegyzendő, hogy a kezdés éveiben a szegedi egyetem nagyon komoly anyagi nehézségekkel küzdött, a gazdasági-pénzügyi nehézségek kapcsán felvetődött az egyetem megszüntetésének bizarr gondolata is, ráadásul kormánykörökben. A debreceni elhelyezés mellett szóló legfontosabb érv az azonnali folytatás lehetősége volt, egy működő egyetem fejlesztése-átalakítása egyszerűbb feladat egy új intézményi hálózat kialakításánál. Szegeden viszont a FJTE megőrizhette önállóságát, nem fenyegette a beolvadás, az önállóság elvesztésének veszélye. Szegeden az egyetem megmaradhatott saját jellegében, s nem adta fel reményét, hogy egyszer visszatérhet ősi székhelyére, Kolozsvárra. 1940-ben vissza is tért.

Az előkészítés jegyében kormánybiztost neveztek ki Szandtner P. (m. köz-jog) személyében, bizottságokat állítottak fel, melyek feladata volt a szegedi, illetve a debreceni tényleges helyzet felmérése, ám míg a szegedi bizottság kormánybiztosi támogatással végezte a munkáját, addig a debreceniek csak engedélyt kaptak arra, hogy tapasztalataikról felterjesztést készíthessenek. Az előkészítő munkák elhúzódtak, a vita a következő tanévben kulminálódott.

A románok viszont mindenkit összeszedtek, akiről feltételezhető volt, hogy alkalmasak az egyetemi munkára, s 1920 februárjában megnyílt az I. Ferdinánd kolozsvári (pardon, immáron „cluj-i”) román egyetem, ahogy már korábban elhangzott: abban az intézményhálózatban, infrastruktúrában, amit a magyar állam alakított ki, s jó fél évvel az első világháborút lezáró békekötés előtt, mely jól vagy rosszul (Trianont ismerve elképesztően rosszul), de valahol rendezni volt hivatott ebben az esetben a két érintett állam, a magyar és a román viszonyát is. A magyar oldal elkeseredettségét eddig a magárahagyatottság, a tehetetlenség és a kiszolgáltatottság élményei motiválták, s az elkeseredettség újabb motivációja lehetett a nemzetközi közvélemény reagálása az erdélyi román egyetem megnyitására. Európa azon országainak egyetemei, melyek részesülni akartak a győzelem örömeiben (spanyol, francia, olasz egyetemek), feltűnő ovációval, nagy lelkesedéssel köszöntötték „Dacia új-első egyetemét”. Ki tudná eldönteni: valóban tájékozatlanok voltak, avagy tudatosan, politikai motiváltság alapján hallgatták el a kolozsvári egyetem félévszázados múltját?

A kolozsváriak a napi gondok, kisebb-nagyobb atrocitások és az állandósult exodus közegében megpróbálták az újrakezdést, az erdélyi magyar felsőoktatás újraszervezését. Mára már világos, hogy mindkét kísérletük reménytelen vállalkozásnak bizonyult, mégis adódik a kérdés: miért is maradt pusztá terv a felekezeti közti egyetem felállítása, s miért is volt kudarcra ítélve a Református Teológia tanárképzése, azaz egy tanév után hogyan és miért zárult le az erdélyi magyar intézményi felsőoktatás ügye évtizedekre?

A felekezeti közti egyetem felállításának tervét Erdély három nagy történelmi egyházának vezetői (római katolikus: Majláth Gusztáv; református: Szász Károly; unitárius: Ferenc József püspökök) vállalták fel, a terv támogatóihoz az erdélyi izraeliták vezetője is csatlakozott. Az 1920 tavaszán megfogalmazódó terv kezdeményezője a katolikus egyház volt. Egyetemi szempontból a katolikus professzorok szorgalmazták, elsősorban Bochkor Mihály, aki egyúttal a Státus szervezőtitkáraként is tevékenykedett. Felállt az ún. Felekezeti Tanács, kidolgozták a majdani egyetem leendő struktúráját, programját. Felvették a magyar hatóságokkal a kapcsolatot, illetve egyetemalapítási szándékukat egyszerűen bejelentették a román hatóságoknak. S talán itt

kezdődtek a bajok, hiszen a terv önmagában is túlságosan grandiózus volt, mely tény azonnal kiderült volna, ha a román hatóságok effektíve engedélyezték volna magát az egyetemet. Egyszerűen agyonhallgatták.

Míg 1872-ben az egyetem akkori vezetői a beindulás pusztá tényének tudtak csak örülni, az egyetemfejlesztés az 1880-as években kezdődött, addig 1920-ban minden nyilvánvaló nehézség ellenére – létszámhiány a tanárok, a tudományos és a kisegítő személyzet vonatkozásában, bizonytalan anyagi fedezet, az elhelyezésről pedig egy szó sem esett – a terv a régi oktatási munka azonnali folytatását, sőt, a régóta húzódó elképzelések megvalósítását is ígérte. A terv szerint az eddigi négy kar újabb tanszékekkel bővülne, társulna hozzájuk két teológiai kar (a katolikus és a protestáns) és az új szervezésű közgazdaság-tudományi kar.⁷

A katolikus egyház által nagyvonalúan felajánlott pénzalap önmagában kevés volt, állami támogatás nélkül lehetetlenség volt megvalósítani a tervet, s az is kérdés természetesen, melyik államtól lett volna várható a segítség. Elvileg a magyar állam anyagi támogatására joggal lehetett számítani, de milyen módon, csatornákon jutott volna el hozzájuk egyáltalán a remélt pénzösszeg. A magyar kormánytényezők és a pesti kollégák üdvözölték a kolozsvári elképzeléseket, de csak annyit tehettek, hogy garantálták a kolozsvári tanulmányok (vizsgák, diplomák) hazai elfogadását. Mivel a felekezeti egyetem pusztá terv maradt, ebből a szempontból csak a később szervezett teológiai tanárképzés jöhetett szóba, ám a garancia igazi jelentősége a két világháború közötti időszakban mutatkozott meg, amikor is tényleg nagy szükség volt a Magyarországra érkező diákok vizsgaeredményeinek elfogadására, adott esetben a megszerzett diplomák befogadására. Már csak azért is, mert így lehetett kölcsönösséget elvárni a román államtól – az erdélyi magyar értelmiség magyar nyelvű képzése másképp nem volt megoldható. Óriási jelentőséggel bírt, hogy a nálunk megszerzett diplomák Erdélyben elvileg érvényesek legyenek.

7 Részleteiben a tervezet tanszékekre vonatkozó része:

Jogi kar: 16 létező, 22 tervezett. Ebből 10 rendes, a többi átmenetileg összevonásokkal.

Orvosi: 17 létező, 22 tervezett. Ebből 10 rendes, 8 rendkívüli, 4 előadói.

Bölcsész: 16 létező, 29 tervezett. Ebből 7 rendes, 3 rendkívüli, 19 előadói.

TTK: 12 létező, 11 tervezett. Ebből 4 rendes, 5 rendkívüli, 2 előadói. (A növényrendszertan maradt volna ki az új kari struktúrából.)

Közgazdász: új kar, 22 tervezett. Ebből 7 rendes, 3 rendkívüli, 11 előadói.

Római katolikus teológiai (Gyulafehérváron): 18 tervezett. Ebből 6 rendes, a többi rendkívüli vagy előadói.

Protestáns teológiai: 11 tervezett. Ebből 6 rendes, 2 rendkívüli, 3 előadói tanszék.

A felekezeti egyetem terve kudarcra volt ítélve. Utólag nem tűnik szerencsés megoldásnak, hogy a magyar egyházvezetők először egyszerűen bejelentették a román hatóságoknak alapítási szándékukat, de a sikertelenség igazi okát másutt kell keresni. 1920 nyarán a románok a trianoni győzelmük mámorában éltek, innentől megengedhették maguknak, hogy semmilyen magyar igényt ne vegyenek komolyan. A felekezeti egyetem terve végül is nem bejelentés, hanem kérés formájában érkezett a románokhoz, egy jóindulatú román hatósági ember tanácsára változtattak a beadvány műfaján, de a dolgok alakulásán semmi sem tudott változtatni. Ha voltak is magyar remények egy relatíve igazságos békeszerződésre, ezek 1920 nyarára szertefoszlottak. Trianon brutalitása egyértelmű helyzetet teremtett Erdélyben. A kolozsváriak immáron a magyar államtól a sorsukat meghatározó törvényi rendelkezést várták, a Teológia keretében szervezendő tanárképzést csak annyiban gondolták átmenetinek, hogy adott esetben személyes döntést kell majd hozniuk a *menni vagy maradni* súlyos kérdésében.

AZ ÁTMENET TANÉVE (1920/21)

1920 őszén tovább folytatódott az egyetem elhelyezésének vitája. Az elhelyezés ügye megosztotta a tanári kart. A pesti ET tagjai – ismervén a miniszteriális elképzeléseket – zömmel a szegedi alternatíva mellett érveltek, ám a Pesten tartózkodó huszonhét professzorból tizenhatan Debrecen mellett tették le a garast. Hasonló megosztottságot mutatott a Kolozsváron tartózkodó professzorok állásfoglalásainak összegzése is. A debreceniek végre megtették a maguk ajánlatát, az előkészítés folyamatát le kellett végre zárni. Ebben a vitában azonban a debreceni tábor számszerű többsége csak látszólagos volt, s lehetőség nyílik ezen a ponton bepillantani az egyetem belső életébe. 1920. december 28-i memorandumukat aláírók között (felterjesztés az egyetem debreceni elhelyezése érdekében) először is ott voltak a távozók (Gombocz Z. és Kuncz Ö. a pesti egyetemre került, ügyük folyamatban volt). Aláírta Réz M. és Boér E. is, mindketten külügyi szolgálatban álltak; Davida L. nyugdíjazására készült; Tóth K. és Dézsi L. debreceni kötődésűek (évekig ebben a városban éltek és dolgoztak), Moór Gy., Ortvy R. és Pogány B. juniorprofesszorok voltak ekkortájt, a debreceni változat tulajdonképpen hívei valójában a pesti elkötelezettségű professzorok voltak: Hornyánszky Gy., Riesz F., Haar A. és Rigler G. Innen csak Schmidt H. és Lukács A. személyes motivációja hiányzik. Kicsit előtekintve időben: Moór, Ortvy, Pogány, Hornyánszky és Rigler az első adandó alkalommal Pestre ment, Riesz és Haart az egyetem felszólította, hogy költözzenek Szegedre, ne legyenek uta-

zó professzorok, hozzájuk hasonlóan Tóth, Dézsi, Lukács és Schmidt is Szegeden fejezték be pályafutásukat.

A tavasszal beindított budai oktatást kezdettől átmenetinek gondolták még akkor is, ha az egyetem végül is Budán maradt volna. Budán kizárólag oktatott az egyetem, az intézetek igazgatói közül néhányan viszont előre-küldték saját megbízható beosztottaikat az egyre valószínűbb helyszínre, Szegedre, hogy a leendő intézet számára előkészítsék a terepet. Így járt el a botanikus Győrffy és az állattanos Apáthy is – mindketten a szegedi változat harcos hívei. (Továbbá Szandtner, Schneller, Menyhárt, Csengeri, Szádeczky L., Imre J.) Cholnoky távozóban volt az egyetemről, Karl ügye teljesen más (lásd a Számadásban). Fabinyi pedig meghalt. A tanári kar értelemszerűen hiányos volt Budán és Kolozsváron egyaránt, hiszen az előbbi helyszínen a Kolozsvárról kiutasított, illetve repatriált tanárok oktatnak, az utóbbi helyszínen a maradék oktatnak (volna). A budai oktatás az együttműködés jegyében folyt, hiszen akkortájt a pozsonyi egyetem száműzött tanárai szintén a fővárosba távoztak, s itt jelentkeztek állami szolgálatra. Az átmeneti időszakban a kolozsvári és a pozsonyi tanárok között sajátos kooperáció jött létre, közös tanácsüléseket tartottak az oktatás jegyében, illetve a szegedi kezdés idején a jogi kar megürült, üressé nyilvánított tanszékeire a pozsonyi jogász professzorok egy része került. (A pozsonyi bölcsészek Pécsre, az orvosok Debrecenbe mentek.)

A másik konfliktus még az előző tanév őszi félévében keletkezett a pestiek és a kolozsváriak között, de szerencsére sikerült gyorsan tisztázni a félreértéseket, s a tisztázás eredményei erre az időszakra mutatkoztak meg. Kezdetben a kolozsváriak értetlenkedve fogadták a budai egyetemről szóló híreket, elutasítóan reagáltak magára a budai egyetemre. Az FJTE legitim vezetői, a rektor és az egy szem jogi dékán kivételével a dékánok Kolozsváron intézték az egyetem ügyeit. Adódik tehát a kérdés: mit is szabad akkor budai egyetemen érteni? A kérdés egyszerre elvi és gyakorlati. Könnyen lehet a budaiak összes intézkedését illegitimnek minősíteni, ha viszont az FJTE a fővárosban van, akkor mi értelme a kolozsvári helytállásnak? Az 1919 késő őszen keletkező konfliktust és annak feloldását jól reprezentálja a rektor (Kolosváry) és a prorektor (a kiutasított és ezért a fővárosban tartózkodó Schneller) levélváltása, mely azon túl, hogy megmutatja, kezdetben mennyire zokon vették a kolozsváriak a budai egyetemről és oktatásról szóló híreket, reprezentálja azt is, mily nagy szükség volt Schneller diplomáciai érzékenységre, hiszen ő volt a kapcsolattartó a magyar kormánytényezők és a kolozsváriak között.

Schnellerék elérték, hogy mindaddig, míg nem rendeződik az egyetem elhelyezése, a magyar állam nyugdíjban lévőknak tekinti a kolozsváriakat – az összes szerzett jog megtartásával –, illetve biztosította Kolosváryékat,

hogy helytállásuk a magyar állami vezetés szempontjából is fontos, az erdélyi magyar felsőoktatás érdekében maximálisan ki kell használni az összes adódó lehetőséget. Tartsatok ki! – üzenté Schneller Kolozsvárra, mi itt mély-séges tisztelettel figyeljük kitartásotokat, őszinte szeretettel gondolunk rá-tok. Biztosította továbbá Kolosváryt, hogy eszük ágában sincs egy paralel ET-t létrehozni (amúgy ez igaz is volt, elég csak elolvasni a pesti tanácsülési jegyzőkönyveket). Nem szerveződött semmilyen másik egyetem. Rokonszenv kísérte a kolozsváriak kitartását, és az egyetem teljes körére nézve munkajogi védeltséget kaptak egészen a megfelelő törvény megjelenéséig.

Mivel 1920 őszére még mindig nem dőlt el az egyetem elhelyezésének ügye, a kolozsváriak kivárási taktikája indokolt; a magyar állam még mindig nem kényszerítette őket a *menni vagy maradni* kérdés eldöntésére. A szegedi kezdést az utolsó pillanatban egy évvel elhalasztották, nem sikerült ugyanis a kezdés feltételeinek megteremtése. Elfogadni-befogadni egy ilyen programot sokkal egyszerűbb, mint az adódó, innen keletkező konkrét problémák sokaságát megoldani. Néhány működő intézmény kiürítése, épületátadás – legalább akkora feladat, mint a kezdés-fejlesztés pénzügyi fedezetének biztosítása, s akkor még ott van a lakáshelyzet is, hiszen akkortájt Magyarországra (Szegedre és más vidéki városba) tömegesen érkeztek menekültek a határon túlról, s a rendkívül nehéz lakáshelyzetben kellett megoldani az egyetem munkatársainak lakhatását is. Somogyi Szilveszternek (Szeged polgármestere) és Szandtner Pálnak (kinevezett kormánybiztos) volt elég gondja. S amíg Kolozsváron az ottani magyarság ellen sajtókampány (valójában durva hecckampány) folyt, addig Szegeden is múlóban volt a kezdeti lelkesedés. A városi közvélemény – látva az előkészítés érdekében hozott áldozatokat, már nem volt oly lelkes, azt az aláírás-gyűjtéses akciót, melyben több ezer szegedi és környéki ember kérte annak idején a VKM-től az egyetemet, ekkor már nem lehetett volna megismételni, hiszen a városnak épületekről, intézményekről, bérlakásokról kellett lemondani a leendő egyetem kedvéért.

Az egyetlen kolozsvári tanév csendes munkával telt egészen addig, míg a román sajtó, tehát a városi közvélemény fel nem fedezte a Teológiai Tanárképzőt. A magyarok „alias tervet” eszeltek ki – zengett a román sajtó, pedig a magyarok egyszerűen tanítani akarták saját fiaikat. Az erdélyi református egyház élni kívánt saját ősi jogával, saját szervezeti keretei között a teológusképzés mellett tanárképzés szervezésére is vállalkozott, nagyjából olyan kondíciókkal, melyekkel a felekezetfeletti egyetem is működött volna. A városban tartózkodó minden „hadra fogható” tanár érintett lett a tanárképző munkájában (a professzorok és magántanárok mellett gimnáziumi tanárok

is). A Református Teológiai Tanárképző igazgatójává a katolikus Márki Sándort, titkárává a református Bartók Györgyöt választották.⁸

Sokáig valóban nem maradhatott titokban a magyarok „ármánykodása”, ám ebből aránytalanul nagy botrány kerekedett, a román lapok csalásról, hiteztetésről és hazudozásról cikkeztek, az erdélyi magyarság ízelítőt kapott abból, mi vár rájuk a további években-évtizedekben. A tanév elteltével a román hatóságok be is zárták a tanárképzőt, az erdélyi magyar egyházi vezetők pedig védtek azt, amit védeni lehetett: a közoktatási intézményeket. Figyelmük teljes joggal az elemi és a középiskolákra irányult, az erdélyi magyar felsőoktatás ügye viszont csendben elsorvadt.

1921 nyarára végre megszületett a szegedi elhelyezésről szóló törvény, azaz eljött a számadás ideje, a kolozsváriak jogi helyzete ezzel megváltozott. A magyar államnak tett köztisztviselői-professzori eskü a város elhagyására kötelezte őket; amennyiben maradnak, kikerülnek a magyar állam fennhatósága alól. Az akkori törvényi rendelkezések szerint az állami szolgálatba lépést hivatali eskükhöz kötötték, azaz valamennyi egyetemi alkalmazott esküt tett a szolgálatkezdése idején, de az erdélyi magyarság nagyon is figyelt az egyetemi tanárok magatartására és a döntéseikre. Már csak azért sem lehetett egyszerű a döntés, mert a magyar állam iránti hűség egyúttal az erdélyi magyarság cserbenhagyása is, a *maradók* mindig is megértették és elfogadták a *távozó*k döntését, de 1921 nyarán a „kimenni Erdélyből” sajátos és ki nem mondott jelentéstartalommal bírt.

8 A Tanárképzőn tanító tanárok és témakörök felsorolása (a dőlt betűs nevek professzorok nevei, a többiek magántanárok, illetve a város különböző oktatási intézményeinek munkatársai):

- Filozófia és pedagógia (*Bartók* 4 tantárgy; Varga Béla 3 tárgy)
- Klasszika-filológia (Marót Károly, Csúry Bálint, Borbély István, Perényi József, Bitay Árpád, Kecskeméthy István, Vincze Frigyes)
- Történelem, földrajz (*Márki*, Buday Árpád, Roska Márton, Kovács István, Kerekes Zoltán, Bíró Vencel, Kelemen Lajos)
- Természettudományok (*Ruzitska*, Szádeczky Gy., Pfeiffer, Péter Béla, Széki Tibor, Széll Kálmán, Gelei József, Boga Lajos)
- Matematika (Szőkefalvy-Nagy Gyula, Wildt József)
- Társadalomtudományok (*Kolosváry*, *Bochkor*, Nemes Ferenc)

Valamint magántanítók: Csifó Salamon, Biela Márta, Hirschler József.

Az 1920/21-es tanév diákadataiból: I. félévben 198 (rendes 164, rendkívüli 34); a II. félévben pedig 190 (rendes 164, rendkívüli 16) beiratkozott hallgató.

A SZÁMADÁS

A szegedi elhelyezésről szóló XXV. tc. megjelenési dátuma – 1921. június 27. – elvi jelentőségű. A korábban távozókat vagy *kiutasították*, vagy pedig saját elhatározásból távoztak, azaz *repatriáltak* a városból. (A listákon: *Önként távoztak, formai ok nélkül, zaklatásra*). Ők mind szolgálatra jelentkeztek Pesten, de nem feltétlenül Szegedre kerültek. A kolozsvári rektor összegezte azt a listát, melyen a *maradók* döntései összegződtek, mindazok döntései, akik a törvény megjelenése után kénytelenek voltak dönteni a menni vagy maradni kérdésében. A lista az egyetem valamennyi ott tartózkodó és állományban levő munkatársának nevét tartalmazza, a professzorok nevei vagy a *Kiutaznak és állást foglalnak Szegeden* vagy a *Maguk döntenek, nem nyilatkoztak* rovatban szerepelnek.

A lista öt szempontot érvényesített, s az említett kettő mellett az egyetemi személyzet későbbi sorsára nézve tanulságos megkülönböztetések vannak. Úgymint:

Egyelőre maradnak, missziót teljesítenek: ide elsősorban a Régészeti Intézet és az Egyetemi Könyvtár maradó munkatársai kerültek.

Végleg maradnak: ide elsősorban a nyugdíjba vonuló tanárok és az oktatási segédszemélyzet bizonyos munkatársai kerültek, bár mindkét listán vannak olyan nevek, akik később Szegeden állást vállaltak. (Az elsőből Buday Á. és Roska M., a másodikból Szőkefalvy-Nagy Gy. nevét emeljük ki.)

S voltak, *Akiket nem óhajtottak megkérdezni*, azaz személyüket nem tartotta kíváncsnak az egyetem számára az akkori kolozsvári egyetemi vezetés – ide elsősorban a kisegítő személyzet bizonyos munkatársai kerültek.

PROFESSZORI LISTA

1. Az egyetem román megszállása előtt távozott

Kovács Gábor j (statisztika): Voltaképpen csak az 1918/19-es őszi félévében volt az egyetem professzora. Belekeveredett a pesti jogi kar botrányába, ugyanis egyike volt a Kunfi Zsigmond által kinevezetteknek, akiket a kari-egyetemi autonómia durva megsértésével a kormány nevezett ki a pesti jogi karra. Bár a pesti jogi kar őt és társait elutasította és a tanácskormány bukása után fegyel-mivel eltávolította, ezt a botrányt az amúgy legitim módon kinevezett Somló is magára vette, öngyilkosságának egyik motívuma itt keresendő. Kovács Mis-kolcon született. Szegeden a helyére Laky Dezső, pozsonyi magántanár került.

Tóth Károly j (magyar polgári peres és peren kívüli eljárásjog): Tartós sza-badságot kapott, kimaradt a kolozsvári eseményekből. Budán csatlakozott

társaihoz, részt vett a budai oktatásban, Szegeden állást vállalt. 1928-ben vilamosbalesetben meghalt. Kiskunhalason született.

Boér Elek j (magyar közigazgatási, magyar pénzügyi jog): Választott dékán az 1918/19-es tanévben. Pestre távozott 1918 késő őszén, a külügy kikérte őt. Dékáni tisztségéről lemondott, állását megtartotta, de nem tért vissza Kolozsvárra. Részt vett a budai oktatásban, de a szegedi egyetem állományába csak formálisan tartozott az 1921/22-es tanév első felében, a kar nem számolt vele a szegedi kezdés során. 1922. augusztus 15-i dátummal nyugdíjazták. A húszas években külügyi szolgálatban állt, az USA-ban a magyar ügyek képviselője lett. Erdélyi, Maroscsapón született. Helyére Ereky I. (Pozsonyi TE) került.

Vidakovits Kamilló o, címzetes ny. rk. tanár, a Sebészeti Intézet megbízott igazgatója. Szerepeltetése feltételezésen alapul, hiszen nem ismerjük távozásának konkrét dátumát, de neve felbukkan a budai időszak dokumentációjában. Voltaképpen magántanárként szabadon mozoghatott. Professzori kinevezését Szegedre kapta, a szegedi sebészet vezető alakja lett. 1940-ben állásban volt, Szegeden maradt. Újmoldvai születésű (Krassó-Szörény).

Ortvay Rudolf ttk (elméleti fizika, intézetigazgató) Szabadságon volt, a kolozsvári eseményekből kimaradt. Miskolci születésű, valószínűleg kiutasították volna. Szegeden állást vállalt, 1928-ban a pesti egyetemre került.

Apáthy István ttk (állattan, intézetigazgató) Politikai vezetői szerepvállalásának betudhatóan 1919. aug. 15-én letartóztatták. Pertárgyalására Nagyszébenben került sor. Első fok: 1919. jún. 15–21., másodfok: nov. 11. Szabadlábra dec. 22-én helyezték, Erdélyt 1920. aug. 7-én hagyta el. Pestre ment, a szegedi elhelyezés elszánt híve lett. Szegeden állást vállalt, de egy év múlva, 1922 szeptemberében meghalt. Gelei József, egykori munkatársa (akkortájt szolgálatra beosztott középiskolai tanár) lett szegedi utódja, aki 1940-ben pedig visszatért Kolozsvárra.

2. Az egyetem román megszállása után távozott

Kosutány Ignác j (egyházjog, hűbérjog): Közvetlenül az egyetem megszállása után, 1919 nyarán Nagybányára távozott. 1921 októberében szolgálatra jelentkezett Szegeden, nyugdíjáig (1927) állásban volt. Távozása után az egyházjogi tanszéket sohasem töltötték be. Mátészalkai születésű.

Jakabházy Zsigmond o (gyógyszerismeret, intézetigazgató) 1919 nyarán birtokának védelme érdekében hazautazott. Őt választották az 1919/20-as tanévre dékánnak, így amikor nyilvánvalóvá vált, hogy nem tér vissza Kolozsvárra, Lőte József személyében új dékánt választottak a városban tartózkodó orvosprofesszorok. Jakabházy erdélyi születésű (Kiskede, Udvarhely m.). Nem ment Szegedre, a pesti orvoskarra kapott meghívásos kinevezést.

Szegeden Issekutz Béla lett az utóda, aki Kolozsváron a Gyógyszertani Intézet tanársegédje volt.

3. A kiutasított professzorok listája

(*: Részt vett a budai oktatásban, s professzori állást vállalt Szegeden)

**Menyhárt Gáspár* j (osztrák magánjog) Kiutasítás dátuma: 1919. okt. 28. A szegedi elhelyezés híve volt, s ő lett az első szegedi rektor. Nyugdíjáig Szegeden dolgozott. Ekelen (Csallóköz) született, ám gyerekkorától Erdélyben (Piski, Gyulafehérvár, Kolozsvár) élt.

**Szandtner Pál* j (magyar közjog): 1919. okt. 3. A szegedi elhelyezés előkészítője lett kormánybiztosi megbízásban. Szegedről 1928-ban Pestre ment. Dunaföldvári születésű.

**Lechner Károly* o (elmekórtan, klinikai igazgató): 1919. nov. 5. A szegedi elhelyezés híve volt, s állást is vállalt Szegeden. Szegedre idős (72 éves), testben-lélekben megtört emberként érkezett, s néhány hónappal a kezdés után (1922. jan. 19-én) meghalt. Pesti születésű. Helyére tanítványa és munkatársa, Szabó József került.

**Davida Leó* o (tájanatómia, intézetigazgató): 1919. nov. 5. Nyugdíjaztatása folyamatban volt, s az első szegedi tanév végén nyugdíjba is vonult. Egy galíciai bányatelepülésen született (Srogow-Dolny). A szegedi anatómia szervezése unokaöccsére, Davida Jenőre hárult, aki nagybátyja munkatársa – adjunktusa – volt Kolozsváron.

**Rigler Gusztáv* o (közegészségtan, intézetigazgató): 1919. nov. 6. Szegedről 1927-ben Pestre ment. Csallóközi, Dunamocson született.

**Hornýánszky Gyula* b (klasszika-filológia) 1919. szept. 26. A debreceni elhelyezés híveinek hangadója volt. Szegeden tanszéket váltott, átment az ókortörténetre. 1927-ben Pestre (szülővárosába) távozott.

Cholnoky Jenő b (földrajz, intézetigazgató) 1919. okt. 28 Részt vett a budai oktatásban, de nem ment Szegedre, a pesti bölcsészkarra került. Veszprémi születésű. Tanszékét Kogutowitz Károly foglalta el Szegeden.

Gombocz Zoltán b (altajisztika) 1919. okt. 13 Részt vett a budai oktatásban, de nem ment Szegedre. Soproni születésű. A tanszékére Szegeden Mészöly Gedeon került.

**Schmidt Henrik* b (német filológia) 1919. nov. 5. Nyugdíjaztatásáig az egyetem professzora volt. Délvidéki, Újverbászon született.

**Csengeri János* b (klasszika-filológia) 1919. nov. 17. Nyugdíjaztatásáig Szegeden dolgozott. Szatmárnémetiben született, gyermekkorát Debrecenben töltötte.

Szádeczky-Kardoss Lajos b (magyar történelem) 1919. nov. 17. Pesten politikai szerepet vállalt, az Ideiglenes Nemzetgyűlésben parlamenti képviselő

lett. Státusát Szegeden megőrizték számára, mandátumának lejártával nyugdíjaztatásáig Szegeden dolgozott.

* *Schneller István* (pedagógia): 1919. nov. 19. Az 1918/19-es tanév rektora, az 1919/20-as tanév prorektora volt. Rá hárult az egyetem átadásának kényszere, valamint a budai oktatás szervezése és a szegedi elhelyezés előkészítése. Nyugdíjaztatásáig Szegeden dolgozott.

* *Décsi Lajos* b (magyar irodalomtörténet) 1920. jan. 10. Nyugdíjaztatásáig Szegeden dolgozott. Debreceni születésű.

Pogány Béla ttk (kísérleti fizika, intézetigazgató) 1919. szept. 26. Még ny. rk volt a kiutasítása idején. Az átmeneti időszakban Debrecenben dolgozott. Szegeden állást vállalt, de már 1923-ban a pesti műegyetemre került. Pesti születésű.

* *Haar Alfréd* ttk (elemi mennyiségtan): 1919. okt. 3. Haláláig az egyetem professzoraként dolgozott. Pesti születésű.

* *Riesz Frigyes* (felsőbb mennyiségtan): 1919. okt. 8. Nyugdíjaztatásáig az egyetem professzoraként dolgozott. 1940-ben még állásban volt, nem ment vissza Kolozsvárra. Győri születésű.

* *Györffy István* (növénytan, intézetigazgató): 1919. nov. 5. Hidasnémetin született. 1940-ben még állásban volt, s visszament Kolozsvárra.

Fabinyi Rudolf ttk (vegytan, intézetigazgató): 1919. nov. 6. Meghalt Budapesten, 1920. márc. 7-én. Felvidéki (Jolsva, Gömör m.) születésű. Szegedi utóda Széki Tibor lett, aki Kolozsváron munkatársa, adjunktusa volt.

4. A repatriált professzorok listája

* *Lukács Adolf* j (büntetőjog): 1919. dec. 17. Az 1919/20-as tanév dékánja volt. Felsőolsván (Felvidék, Zemplén m.) született, 1924-ben halt meg 76 éves korában.

Réz Mihály j (politika): 1920. szept. 25. Pesten külügyi szolgálatba állt, s ennek jegyében Genfben teljesített diplomáciai szolgálatot a Vöröskereszt munkatársaként. Váratlan halála 1921. máj. 24-én következett be. Maroscsapón született. Szegeden a helyére Szandtner került, aki a magyar közjogot Polner Ödön érkezéséig – két tanéven át – megbízottként oktatta.

Kuncz Ödön (kereskedelmi és váltójog): 1919. dec. 21. Részt vett a budai oktatásban, de nem ment Szegedre. Meghívásával a pesti jogi karra került. Aradi születésű. A tanszéket megbízottként Menyhárt töltötte be Túry Sándor Kornél érkezéséig (1926).

* *Moór Gyula* (nemzetközi jog): 1920. dec. 27. Többéves frontszolgálat után 1918 őszén nevezték ki Somló helyére. Közvetítő szerepet vállalt a pestiek és a kolozsváriak között. Szegeden egy újonnan szervezett tanszékre került (jogfilozófia) – az üres pandekta jog státuszát használták fel a szervezés so-

rán. 1928-ban Pestre ment. Brassói születésű. Szegeden egyúttal megbízottként a nemzetközi jogot is oktatta Buza László érkezéséig (1923).

**Imre József* o (szemészet, klinikai igazgató): 1920. szept. 19. A szegedi elhelyezés híve volt. Hódmezővásárhelyi, de nem kapott kiutasító határozatot. Szegeden 1924-ben nyugdíjazták.

**Lőte József* o (általános kór- és gyógytan, intézetigazgató): Távozásának pontos dátuma nem ismert, neve sokáig szerepelt a kolozsvári listákon (utolsó dátummal 1920. okt. 8.), de az 1921 nyarán készült összesítő listán neve mellett annyi szerepel, hogy „repatriált”. Erdélyi, Maroscsúcsra született. Távozását valószínűleg nem jelentette be. Szegeden 1927-ben nyugdíjazták.

Karl K. Lajos b (francia filológia): 1920. febr. 3. Budán jelentkezett ugyan, de a szegedi kezdésre egyértelműen kiderült, hogy az egyetem nem fogadja be a tanári testületbe. Kérte ugyanis a hűségeskü letételének lehetőségét (esküt nem tett), s az igazoló bizottság megállapítása szerint kémgyanus ügybe is keveredett. A kar elhatárolódott tőle. Kényszernyugdíjba küldték. Helyére Zolnai Béla került.

5. Halálozások (Réz M. és Fabinyi R: lásd fentebb!)

Bochkor Mihály (m. alkotmány és jogtörténet): Erdélyi születésű lévén (Szászrégen) nem utasították ki. Az Erdélyi Római Katolikus Státus titkára is volt, s nagy szerepet vállalt a felekezetközi egyetem tervének kidolgozásában. Tüdőgyulladásban halt meg Kolozsváron 1920. nov. 3-án. Szegeden a helyére Ereky István (Pozsonyi TE) került.

Hevesi Imre (ortopéd sebészet): Kolozsvár, 1921. márc. 16. Öngyilkos lett. Tihanyi születésű, de nem kapott kiutasító határozatot. Szegeden nincs utóda, ortopéd sebészetre nem szerveztek tanszéket. Megjegyzendő, hogy az 1. jegyzetben szereplő Gaál-könyv szerint (165.) ő izraelita származású lenne. Németes nevét valóban megváltoztatta (eredeti neve Heizer), de a névváltoztatással nem kellett vallást változtatnia. Ő ugyanis római katolikusnak született. Veszprém Megyei Levéltár, Tihany, Római katolikus születési anyakönyv, 11/1867. bejegyzés szerint. Névváltoztatását egyébként 1892. szept. 14-i határozattal engedélyezték.

Farkas Lajos j (a római jog nyugdíjas professzora) Kolozsvár, 1921. jún. 29.

Genersich Gusztáv (gyermekgyógyászat, klinikai igazgató): Kolozsvár, 1921. júl. 5. Lőcsei születésű, de nem kapott kiutasító határozatot, minden bizonnyal ő is a törvényre várt, ment volna Szegedre. Ott Hainiss Elemér pesti magántanár lett az utódja.

Pósta Béla (régészet, intézetigazgató) Kolozsvár, 1919. ápr. 16. Kecskeméti születésű, 1919 őszén minden bizonnyal őt is kiutasították volna. A kormányzat nem siette el a régészeti tanszék betöltésének ügyét. Buday Árpád,

a kolozsvári régészeti intézet munkatársa csak 1924-ben kapott kinevezést volt főnöke, Pósta helyére.

Schilling Lajos (ókortörténet): Kolozsvár, 1921. aug. 29. Egész életét Kolozsváron élte le, pályafutásának egésze az egyetemhez kötődik. Nem akart „kiutazni Erdélyből”, kérte nyugdíjaztatását. Temetésénél a professzortársai nem tudták megadni a végtisztességet, hiszen akkor már jószerivel senki sem tartózkodott közülük a városban. Szegeden Márki megbízott tanár volt a tanszékén, majd Hornyánszky vette át kinevezett tanárként a tanszéket.

6. A XXV. tc. megjelenése után hagyták el Kolozsvárt, Szegeden állást vállaltak
Kolosváry Bálint j (magyar, magánjog): Az egyetem rektora az 1919/20-as, 1920/21-es tanévekben, s mint ilyen, a kolozsvári helytállás kulcsfigurája. Bochkor halála után az egyetlen jogászprofesszora maradt Kolozsvárnak. Ahogy illik, utolsónak távozott Kolozsvárról 1921 októberében. Szegedről 1928-ban Pestre ment. Kolozsvári születésű.

Jancsó Miklós o (belgyógyászat, klinikai igazgató): 1921. aug. 18. Kolozsvári születésű. 1930-ban Szegeden nyugdíjazták.

Veszprémi Dezső o (kórbonctan, intézetigazgató): 1921. aug. 18. Sajószent-andráson (Szolnok-Doboka m.) született. A szegedi egyetem hivatalban levő rektoraként halt meg 1924-ben.

Demeter György o (törvényszéki orvostan, intézetigazgató): 1921. aug. 18. Bikafalván (Udvarhely m.) született, 1925-ben bekövetkezett haláláig a szegedi egyetem professzora volt.

Reinbold Béla o (élet- és kórvegytan, intézetigazgató): Társaihoz hasonlóan ő is bejelentette távozási szándékát, szervezési okok miatt azonban csak valamikor 1921. nov. 9. és 21. között érkezett meg Szegedre. Kolozsváron született. 1927-ben bekövetkezett haláláig a szegedi egyetem professzora volt.

Márki Sándor b (egyetemes történelem): 1921. júl. 2. Kétegyházán (Békés m) született. Valószínűleg azért nem kapott kiutasító határozatot, mert akkoriban a románok a Tisza vonalánál vélték meghúzhatónak Románia „természetes” (?) határát. Márki maximálisan kihasználta a kapott lehetőséget. A bölcsészkar dékánja volt. Szerepet vállalt a felekezeti közti egyetem tervezetének kidolgozásában, illetve őt választották meg a Tanárképző igazgatójának. Szegeden dolgozott 1925-ben bekövetkezett haláláig.

Erdélyi László b (magyar művelődéstörténet): 1921. júl. 2. Csallóközi (Zsigárd) születésű, bencés szerzetes lévén a kolozsvári rendházban lakott, nem kaphatott kiutasítási határozatot. Szegeden állást vállalt, nyugdíjaztatásáig az egyetemen dolgozott.

Bartók György b (filozófia): 1921. aug. 17. Nagyenyeden született. Kolozs-

váron a Tanárképző titkárává választották. Szegeden állást vállalt, 1940-ben az FJTE választott rektoraként visszaért Kolozsvárra.

Pfeiffer Péter ttk (gyakorlati fizika, intézetigazgató): 1921. aug. 17. Erdélyi születésű (Füle, Udvarhely m.). Szegeden ment nyugdíjba 1932-ben.

7. Egyedi esetek

Veress Elemér o (élettan): Udránszky László távozása után 1910-től az Élettani Intézet helyettes igazgatója volt (adjunktus és magántanár). 1918-ban a pesti orvoskarra került. A tanácskormány idején zavaros ügybe keveredett, egzisztenciális gondjai voltak, ám sikerült önmagát tisztázni. Meghurcoltása akkor ért véget, amikor az egyetem befogadta-visszafogadta őt. Kolozsvári születésű. Szakmai pályafutása Szegedhez kötötte.

Veress Ferenc o (bőr- és bujakór): Marschalkó Tamás halála után leginkább Géber János (helyettes intézetigazgató, adjunktus és magántanár) remélhette a professzori kinevezést erre a tanszékre. A háborús időszakban Veress F. klinikai alorvosként sikeresen pályázott Pozsonyba, de két vasat tartott a tűzben, azaz közben mindent megtett a kolozsvári tanszék elnyeréséért is. Terve sikerült, a vizsgált időszakban mint az FJTE kinevezett professzora tartózkodott Kolozsváron. Bukaresti születésű, nem utasíthatták ki őt sem, így ő is az utolsók között hagyta el Kolozsvárt. Igazából azonban Szegeden sem vállalt állást. Megjelent ugyan a városban, ám néhány hét után visszatért Kolozsvárra, s állásáról írásban lemondott. Erdélyben magánpraxist folytatott. Szegeden klinikai munkatársa, Heiner Lajos lett az utódja.

8. Akik Kolozsváron maradtak

Kiss Mór j (római jog): Sokáig nem tudott dönteni, de végül is Kolozsváron maradt. Nem vett részt a kolozsvári egyetemszervezési munkálatokban. 1921-ben 64 éves volt. Állását fenntartották Szegeden, de mivel többször is hiába próbálták nyilatkozatra bírni, a szegedi jogi kar kénytelen volt üresnek nyilvánítani a tanszékét. Kolozsvári születésű. Helyére Kiss Albert (Pozsonyi TE) került.

Moldován Gergely b (román filológia): Schillinghez hasonlóan ő sem akarta elhagyni Kolozsvárt és ő is, idős ember lévén, nyugdíjaztatását kérte. Őt még a magyar állam nyugdíjaztatta.

Szádeczky-Kardoss Gyula ttk (ásványtan, földtan, intézetigazgató). Dékánná választották az 1919/20-as tanévre. Saját elhatározásából Bukarestben letette a hivatali esküt, így királyi főgeológus lehetett az új román államban. A dékánsságot Pfeiffer P. örökölte tőle. Volt kollégái elhatárolódtak tőle. A Szádeczky-testvérek Pusztafalun születtek. Szegedi utódlása először Gaál István helyettes intézetigazgató, majd Szentpéteri Zsigmond feladata lett.

Ruzitska Béla ttk (szerves kémia). Tudomása volt arról, hogy nyilvános rendes tanári kinevezést kapott Szegedre, ám végül is Kolozsváron maradt. Nem állt állami szolgálatba, visszatért élelmiszer-ipari érdekeltségeihez. 1940-ben ő is fogadta a visszatérőket, s haláláig (1942) tanított a FJTE második kolozsvári időszakában. Kolozsvári születésű. Szegeden Bodnár János, majd Széki Tibor megbízott, Kiss Árpád kinevezett igazgató (1924) lett az utóda. Mindhárman a kolozsvári vegytani intézet munkatársai voltak.

SFÂRȘIT LA CLUJ – ÎNCEPUT LA SEGHEdin

Cuvinte cheie: Universitatea Franz Joseph după Primul Război Mondial. Ocuparea Universității, expulzări. Perioada de la Buda și perioada de la Cluj. Proiectul Universității interconfesionale. Activitatea Școlii Superioare de formare a profesorilor. Lista profesorilor din 1918 și 1921.

REZUMAT

Universitatea de Științe Franz Joseph (1872–1919) și-a continuat activitatea, începând din 1921 la Seghedin, Ungaria. Studiul abordează această perioadă, și se referă în primul rând la evenimentele, care dau – în perioada decembrie 1918, octombrie 1921 – o multitudine de corelații privind istoria universității. Puterea română a expulzat din Transilvania cea mai mare parte a profesorimii maghiare, așa încât ei au devenit cei care au pregătit reînceperea la Seghedin. Cei care au rămas, au încercat să reorganizeze învățământul superior de limbă maghiară. Studiul prezintă proiectul universității, conceput de culte, respectiv formarea profesorilor la Teologia Reformată. Atenția se îndreaptă asupra activității profesorilor, este concepută așadar o listă, care conține numele acelor profesori, care sosesc de la Cluj la Seghedin și acceptă posturi didactice. Lucrarea se va ocupa și de soarta acelor, care, din anumite motive, nu au ajuns la Seghedin. Lucrarea este o parte dintr-o monografie în pregătire.

ENDGAME IN KOLOZSVÁR – BEGINNING IN SZEGED

Keywords: the Ferenc József University after the 1st World War; occupying the university, banishments; the period in Buda and the period in Kolozsvár; the plan of a denominational university; the work of the teacher-training school; the list of the professors in 1918 and 1921

ABSTRACT

The Ferenc József University of Kolozsvár (1872–1919) continued working in Szeged from 1921. This essay is on the transitory period, first of all on those events that give

the important inherencies of the history of the university between December of 1918 and October of 1921. The Romanian authorities banished most of the professors from Transylvania; they were the ones who prepared the way for the beginning in Szeged. Those who stayed in Transylvania made two attempts at reorganizing the Hungarian-speaking university education.

Present essay outlines the plan of the university that was organized by the historic churches of Transylvania and the teacher-training of the Calvinist Theology.

The attention is focused on the professors' activity. We have a list of the professors' names from Kolozsvár who took positions in Szeged and we also mention those who – for some reasons – did not go to Szeged. Present essay is a part of a monograph in progress.

Dr. MARISKA ZOLTÁN 1954-ben született Kiskunmajsán (Bács-Kiskun m.) Magyar–orosz szakos középiskolai tanári oklevelet szerzett 1979-ben. Szegedi tanulmányainak befejezése után Szentésre (Csongrád m.) került, kollégiumi nevelőtanár lett a város középiskolai kollégiumában. Két évvel később – 1981-ben – szakközépiskolai tanárként folytatta, a szentesi Pollák Antal Erőszármú Szakközépiskolában dolgozott 1986-ig. Közben beiratkozott az ELTE filozófia szakára, itt kitüntetéses oklevelet szerzett 1985-ben, filozófia szakos előadó lett. 1986-ban pályázat útján Miskolcra került, a Miskolci Egyetem Társadalomtudományi Intézetének munkatársi beosztásába. 1990-ben sikerült megvédenie bölcsészdoktori értekezését az ELTE-n (*Málnási Bartók György élete és filozófiája*). Még ebben az évben adjunktusi kinevezést kapott. Az MTA elfogadta kandidátusi értekezésének témáját, így 1995-ben sikeresen megvédte értekezését (*A filozófiai szintézis lehetőségei Böhm és Bartók gondolatvilágában*). A CsC-oklevél alapján 2000-ben PhD-fokozatot szerzett. Még 1995-ben docens lett a Bölcsészettudományi Kar Filozófiatörténeti Tanszékén, s itt dolgozott 2010-ig. Jelenleg az egri Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola munkatársa, egyetemi docensi beosztásban a Kulturális örökség és művelődéstörténeti tanszéken dolgozik.

Publikációk: *A filozófia nevében*. Mikes International Kiadványlista (31), Hága (Den Haag, Hollandia), 2003, 1–122.; *A philosophiai perennis lehetőségei egykor és ma*. Mikes International, Hága (Den Haag, Hollandia), 2008, 1–3. VIII. 1. 24–31.; Ismeretelméleti metafizika és neokantiánus hagyomány. In: *Megidézett reneszánsz*. Hanák Tibor Emlékkötet. szerk. Veress Ildikó, Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2006, 155–169.; Tanszabadság és felekezeti hovatartozás I. rész. *Korunk*, 2008. április, III. évfolyam, 4. szám, 88–93.; II. rész. *Korunk*, 2008. május, III. évfolyam, 5. szám, 83–91.; *Bartók György a katedrán*. In: *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században*. Dialógus Könyvek, szerk. Mészáros András, Pozsony (Bratislava, Szlovákia), Kalligram Kiadó, 2003, 166–175.; *Bartók György bölcséleti rendszerének kritikai elemzése*. Mikes International Kiadványlista (32.) Hága, (Den Haag, Hollandia) 2009. 1-83; Böhm és Apáthy – az öntétfilozófia természettudományi szempontból In: *Pro Philosophia Füzetek*, 52. szám, főszerk. Kalmár Zoltán, szerk. Garaczi Imre 2007. 13–29.; *Lét és az ismeret* Mikes International a (27.) Hága (Den Haag, Hollandia), 2007, 1–38.; *A badeni és a kolozsvári iskola történeti és kritikai összevetése* Mikes International Kiadványlista (32.), Hága (Den Haag, Hollandia), 2008, 1–55.; A kolozsvári egyetem sorsa a trianoni összeomlás idején. In: *A kultúra és a nemzet helyzete a Kárpát-medencében*. Szerk. Garaczi Imre és Szilágyi István, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2010, 395–418.

AZ EMBER TRAGÉDIÁJA FILOZÓFIAI DISKURZUSAI¹

Kulcsszavak: hermeneutika, esztétika, kanti antinómiák, metafizikus és antimetafizikus létértelmezés, immanens megismerés, élettapasztalat, küzdésfilozófia

Tanulmányom első részében Madách Imre *Az ember tragédiája* relevánsnak tekinthető gondolati forrásait, valamint az eszmei rokonságokat és a XX. századi filozófiákkal párhuzamba állítható gondolati analógiákat foglalom össze. Majd a második részben arra a kérdésre keresem a választ, hogy a műegész filozofikumának milyen formálási sajátosságaival magyarázható ez a meglepően gazdag gondolati rokonság- és párhuzamtételezés.

Jelen írásom több éve tartó Madách-kutatásaim egy állomása, melynek közvetlen gondolati előzménye *150 éves Az ember tragédiája* alcímű négyrészes tanulmány sorozat formájában jelent meg, a Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science – Kibédi Varga Áron és Farkas Flórián által szerkesztett hollandiai Mikes Magyar Szellemi Fórum – folyóiratában, 2011-ben. Ennek utolsó részében a *Tragédia* hermeneutikai és esztétikai problematikája felől vizsgáltam a filozofikum esztétikumává való átváltozási folyamatát. Következtetésem összegezve: e folyamat egy olyan – Hans Robert Jauss kifejezésével szólva – „művészetkarakterként értett forma”-ra épül *Az ember tragédiájában*, mely „túlnövi egy meghatározott kor tanújaként betöltött praktikus funkcióit”, és „beszélővé teszi számunkra a művet”.² Ez a művészetkarakterként értett forma a *Tragédiában* a ’bipoláris és/vagy ellentmondásos, ellentétes együttlevőségekkel való formálás’ révén jön létre, mely egyrészt a romantikus látásmódból, illetve a romantikus poé-

1 „A múltbeli mű azért jelenik meg számunkra »még beszélőként«, mert a művészetkarakterként értett *forma*, amely túlnövi egy meghatározott kor tanújaként betöltött praktikus funkcióit, a korok változása során nyitva – s ezzel együtt a jelenben – tartja az implicit válaszként értett jelentést, amely beszélővé teszi számunkra a művet.” Hans Robert Jauss: A recepcióesztétikai megközelítés részlegessége. In: Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. 122. (Kiemelés az eredetiben.)

2 Vö. Máté Zsuzsanna: *Madách Imre, a poeta philosophus*. (Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár, 6), Miskolc, Bíbor, 2004².

तिकai és stílusjegyek érvényesüléséből fakad; másrészt a művön belüli filozófiai kérdés-, problémafelvetések és az ezekre adott válaszvariációk ellentmondásosságából. Ez a formálás oka és egyben okozata a szólamok ellentettségének és polifóniájának, illetve a befogadási folyamatban az így létrejövő nézőpontváltások sorozatának, melyet S. Varga Pál igen meggyőzően tárt fel a *Két világ közt választhatni – Világkép és többszólamúság Az ember tragédiájában* című könyvében.³ E formálás révén jön létre a mű többértelműsége valamint filozofikumának problémacentrikussága és nyitottsága, polemikussága és relativisztikussága, illetve a legkülönbözőbb típusú és szintű ellentétek feszültségéből és oszcillációjából eredő intenzív esztétikai hatása, melyek együttese ma is „beszélővé” teszi számunkra a *Tragédiát*. A *Tragédia* bölcséletének milyensége egy megformált filozofikum. A 'bipoláris és/vagy ellentmondásos, ellentétes együttlevőségekkel' megformált filozofikumának egy folyamatában felépülő filozófiai 'történetmondása' van, mely a korai modern univerzális igényű filozófiáinak narratívaelemeivel történik. Valamint a filozofikum esztétikumává való formálásának harmadik, az előzőekkel komplex egységet képező formálási módja a gondolat megélhetővé, átélhetővé, a bölcsélet 'életintegratív'vá' tétele, mely szintén a romantikus látásmódból fakadó formaelv és ugyanakkor e drámai költeményt folytonosan, már másfél évszázada a jelenben tartó.⁴ A *Tragédia* filozofikuma az olvasó előtt nem elvont filozófiai eszmék gyűjteményeként rajzolódik ki, hanem a gondolatiság (fiktív) életintegrativitásának lehet a tanúja. Filozofikum – esztétikum átváltozásának folyamatában egy olyan formálási sajátosság ez, amely egyrészt egy ősrégi dilemmára épül: meg lehet-e élni a teóriát? Másrészt a filozofikus jellegű műalkotások, a filozofikus irodalom esztétikai sajátosságának alapkérdése is: hogyan lehet a megélt gondolatot, az átélhetővé tett bölcséletet művészien ábrázolni? Lehetséges-e a fiktív élettörténetekbe, egyéni szenvedélyekbe, küzdelmekbe és szenvedésekbe belerajzolni a teóriát, annak életintegrációját megmutatni? A korai, jénai romantikus esztéták egyértelmű igennel felelnek valamennyi kérdésre az irodalom oldaláról, s hogy ez a párhuzam véletlen vagy sem, hogy Madách mennyire ismerte nézeteiket, nemigen tudjuk kideríteni, bár feltételezhető a közvetett ismeret. Részben a bölcsélet életintegrativitását hangsúlyozza a „életgyakorlati böl-

3 S. Varga Pál: *Két világ közt választhatni – Világkép és többszólamúság Az ember tragédiájában*. Budapest, Argumentum, 1997.

4 Máté Zsuzsanna: *A Tragédia hermeneutikai és esztétikai kérdései – 150 éves Az ember tragédiája*. Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science, 11 (2011) 4. 45–63.

cselkedést”⁵ mintaképnek tartó, a filozófia tárgyát „életbeli”-nek vélő kortárs magyar „egyezményes” filozófia is, mely szintén lehet a madáchi élet-integratív bölcselkedés teoretikus ihletettségeinek eredője vagy éppen Madách művészi szándékának megerősítője. Az „egyezményes” filozófia Szontágh Gusztáv melletti fő képviselője, Hetényi János szerint a „philosophia köre tehát az élet”, másfelől a filozófia „legyen ne csak szemlélő, hanem munkálkodó; fejtse szüntelen az élet kérdéseit, és magából ki- és betekintsen”, a filozófiának „az élet nyelvén, kell hogy szóljon”.⁶

Ha előszámláljuk a *Tragédia* relevánsnak tekinthető eszmei forrásait, akkor a legtöbbet vitatott a hegeli, illetve a kanti hatás, valamint az Athenaeum folyóirat által közvetített filozofikus problémakörök jellege mellett a „liberális-romantikus történetfilozófiai eszméket”; a pozitivizmust és ennek fajtáit, így a mechanikus (vulgár)materializmust⁷ (Büchner, Moleschott), a determinizmus különböző válfajait, az utópikus szocializmust (Fourier), a morálstatisztikát (Quetelet), korának természettudományos ismereteiből a frenológiát, az entrópiát⁸ valamint a vitalizmust sorolhatjuk fel. Emellett Szegedy-Maszák Mihály Ranke német történész történelemszemléletével lát rokonságot.⁹ Humboldt *Kosmos*ának áttételes hatását is feltétlenül meg kell említenünk, melynek olvasása Palágyi Menyhért szerint „hozzájárult ihletének fölkorbácsolásához. Világosan állhatott előtte, most ő nem a physikai Kosmost – mint ama német bűvár, hanem az erkölcsi Kosmost akarja megírni”.¹⁰ Ezt az ihlető forrást két oldalról is megerősíti a Madách-szakirodalom: egyrészt életrajzi tényként a Madách-kastélyban nevelkedő unokaöcs (fia által kiadott) visszaemlékezése: „Humboldt *Cosmosa*, mely kedvenc olvasmánya volt nagybátyámnak”;¹¹ másrészt napjainkban egy igen alapos összehasonlító elemzés született e témában, Békés Vera kutatásainak köszönhető-

5 Percz László: *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest, Argumentum, 2008, 106.

6 Percz László idézi Hetényi János 1837-es tanulmányát. Percz László, i. m., 107–108.

7 Németh G. Béla: *Két korszak határán* (Madách évfordulójára). In: Németh G. Béla: *Hossz-metszetek és keresztmetszetek*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1987, 100–101.

8 Horváth Károly: *Madách Imre 1823–1864*. Horpács, Mikszáth Kiadó, 119.

9 „Madách szemlélete – akár Keményé – rokonságot mutat a Hegeltől a pozitivizmushoz közeledő Ranke felfogásával. A nálunk a múlt század közepén sokat forgatott német történész az egymást váltó eszmék történetét tételek és ellentételek soraként képzelte el, tehát kiiktatta a szintézist.” Szegedy-Maszák Mihály: *Történelemértelmezés és szerkezet Az ember tragédiájában*. In: Szegedy-Maszák Mihály: *Világkép és stílus: Történeti-poétikai tanulmányok*. Budapest, Magvető, 1980, 330.

10 Palágyi Menyhért: *Madách Imre élete és költészete*. Budapest, Athenaeum, 1900, 338.

11 Balogh Károly: *Madách Imre otthona*. Budapest, Athenaeum, 1924, 22.

en.¹² Továbbá eszmei forrásként Bíró Béla a gnosztikus, az okkultista hagyományt, a családi tradíciójú szabadkőművesség és a kortárs „egyezményes filozófia” hatását is meghatározónak véli, azonban ez utóbbi kettőt kivéve a gnosztikus és az okkultista hatás-feltevés inkább egy távoli gondolati rokonságnak tekinthető.¹³

A bizonyíthatónak tekinthető eszmei forrásoktól vagy a fragmentált jellegű kölcsönzött gondolatoktól el kell különítenünk az eszmei, gondolati rokonságokat, melyek meglátásával igencsak bővelkedik a *Tragédia* szakirodalma. Néhány Madách koráig meglévő eszme-mozaik rokonságot emelek ki a legutóbbi összegző tanulmányból. Szathmári Botond szerint „Ádám történelemfelfogása mögött leginkább a fichtei felfogás munkál, mely szerint a Lét vagy a történelem az Én tevékenysége”; történelemszemlélete „hasznos a schopenhaueri világszemlélethez”; „a tömeg éppen úgy, mint Hérakleitosznál, vagy majd Nietzsche-nél, negatív szereppel bír”; „Madách történelemfilozófiáját a nietzschei távolság pátozával lehet a legjobban jellemezni. A történelmi színek bemutatásánál Madách ugyanolyan perspektívából néz világunkra, mint ahogy Nietzsche szemlélte az emberiség nyüzsgő hangyabolyát”.¹⁴ „Madách éppúgy kijózanodott az értelem mindenható hitéből, ahogy a kor legjelesebb filozófusai, Schopenhauer, Kierkegaard vagy Nietzsche”.¹⁵ A „tagadás, azaz a rossz pozitív szerepe, mint dialektikus mozgatóerő, elsőként Jakob Böhménél fogalmazódik meg, ami tovább él Kantnál, ahol ez az erő az isteni célszerűség miatt egyben a jó előmozdítója is”, így ebben az értelemben a *Tragédia* inkább kanti hatást, rokonságot mutat, mint hegelit.¹⁶ „Az, hogy Madách a történelmet álmoként tárja elénk, igen lényeges eleme a *Tragédiának*, s többféle filozófiai olvasatot rejt magában”, így egyaránt meg lehet feleltetni e lét-kettősséget a hindu és a buddhista világképnek, a platóni ideafelfogásnak is.¹⁷ Kierkegaard-i az eszmei rokonság a hasonló következtetést illetően Szathmári Botond meglátása szerint: a kétségbeesés állapotából

12 Békés Vera: A „konstruktív pesszimizmus” forrásvidéke: A magyar tudományos műhelyek „utolsó polihisztorai” és „titkos klasszikusai a 20. század első felében. In: *A kreativitás mintázatai: Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában*. szerk. Békés Vera, Budapest, Aron, 2004, 154–161.

13 Bíró Béla: *A Tragédia paradoxona*, Budapest–Kolozsvár, Polis, 2006, 33–107.

14 Szathmári Botond: Az ember tragédiájának filozófiai perspektívái. In: *XVIII. Madách Szimpózium*. szerk. Bene Kálmán, Máté Zsuzsanna, Szeged – Budapest, Madách Irodalmi Társaság, 2011 (Madách Könyvtár – Új Folyam, 71), 54–55.

15 Uo., 56.

16 Uo., 58–59.

17 Uo., 59.

az embert a hit mentheti meg.¹⁸ Madách és Kierkegaard között először Belohorszky Pál von párhozamot,¹⁹ majd alig egy évtizeden belül Szegedy-Maszák Mihály ezt az eszmei rokonságot leszűkíti: „Ádám kiszolgáltatottságának gondolatát Kierkegaard is éppúgy az elődöktől vette át, mint a *Tragédia* szerzője – ebből tehát nem lehet arra következtetni, hogy Madách költeményének eszmevilága egészében rokon a dán bölcselő rendszerével. Madách és Kierkegaard csak az Istentől elhagyatottság kérdésének a felvetésében egyezik meg; a kérdésre adott válaszok különböznek egymástól”.²⁰ Szegedy-Maszák Mihállyal ért egyet Fábián Ernő is (s mindkettőjükkel magam is), aki amellet érvel, hogy bár a kiszolgáltatottság- és kétségbeesés-érzet ugyan rokonítható a kierkegaard-i filozófiával, de a megoldás különböző, hiszen Ádám „nem lesz a hit-lovagja”, mivel „kudarcai ellenére is vállalja a valóságos történelmet, az etikai szféra terrénján”.²¹ Mégis érdemes e kierkegaard-i rokonság további utóéletét is követni, hiszen alig egy évtizede ismét felbukkant, sőt, mint forrás is feltételeződött, egyben jelezve azt, hogy a Madách-szakirodalomban napjainkban is ott rejtekezik az adott ’korra jellemző gondolkodási trend’²² követése. Bárdos József feltételezése szerint Madách Imre Kierkegaard műveit fiainak nevelője, Borsody Miklós közvetítésével ismerhette meg, így forrásként tételezi.²³ Kierkegaard-i analógiának látja azt, hogy Ádám valamennyi „szintemelkedését” tipikus kierkegaard-i ugrásként is értelmezhetjük. Másképpen fogalmazva a fölfelé emelkedés feltétele a „kétségbeesés.” Emellet párhuzamot lát Éva alakja és az esztétikai stádium embere valamint Lucifer és az etikai stádium, illetve az utolsó szín Urához visszatérő Ádámja és a vallásos stádium között.²⁴ Hosszasan folytat-

18 Uo., 60.

19 Belohorszky Pál: *Madách és Kierkegaard*. Irodalomtörténet, 1971/4., 886–896.

20 Szegedy-Maszák Mihály: Történelemértelmezés és szerkezet Az ember tragédiájában. In: uő, *Világkép és stílus: Történeti-poétikai tanulmányok*, Budapest, Magvető, 1980, 329.

21 Fábián Ernő: *Az élet értelme. Madách filozófiája*. Sepsiszentgyörgy, Trisedes Press Kiadó, 1997, 130–131.

22 S. Varga Pál: *Két világ közt választhatni*. 6.

23 Bárdos József: *Szabadon bűn és erény között – Az ember tragédiája értelmezési kísérlete*. Budapest, Madách Irodalmi Társaság, 2001 (Madách Könyvtár – Új Folyam, 24), 98–101.

24 Uo., 104–107. Megjegyzem, hogy a filozófiai kérdések végiggondolásához, megvitatásához Madách Imre minden bizonnyal társra lelt Borsody Miklós személyében. A gyermekeit egyedül nevelő, magányos alsósztrégovai nemes 1856 elején fogadta fel Borsody Miklós volt piarista teológust és filozófust, akit Palágyi Menyhért így mutat be: „A fiúk nevelője különben öt éven keresztül (1856–1861) Borsody Miklós, a költő kedvence, nagy műveltségű, világlátott férfiú és mindent megpróbált: volt pap, színész és a forradalom idején Bem környezetében katonáskodott.” Palágyi Menyhért: *Madách Imre élete és költészete*. Budapest, Athenaeum, 1900, 234. Az ember tragédiájának legelső olvasója valószínűsíthetően Borsody Miklós lehetett, aki 1861-től a lőcsei főgimnázium rendes tanára

hatnánk az eszmei rokonságok felsorolását, így Rousseau, Feuerbach gondolatai²⁵ vagy például Giambattista Vico történetfilozófiája közötti eszmei rokonságok meglátását, mely utóbbit Fáy Attila igen meggyőzően mutatja be.²⁶

A legtöbbet vitatott kanti és hegeli eszmei forrásra, illetve hatásproblematikára térek rá. A feltételezhetően Madách Imre által is ismert²⁷ *A tiszta ész kritikájában* Kant három kérdést vet fel: „1. Mit lehet tudnom? 2. Mit kell tennem? 3. Mit szabad remélnem?”²⁸ E három kérdés köré ívelve mutatom be a drámai költemény és a kanti filozófia közötti gondolati párhuzamokat,²⁹ a konkrét hatás kérdésétől függetlenül, de a gondolati rokonság bizonyítási szándékával: így a filozófiai kérdések egy részére adható válaszok antinomikus jellegét és a küzdésezsményt a kanti kategorikus imperatívusz fogalmi hálójában, *A gyakorlati ész kritikája* terminológiája alapján. Továbbá kanti analógiát mutat az, hogy az utolsó színben – az Úr válaszát értelmezve – erkölcsi előny az ember számára, ha a halhatatlanság és az emberiség teleologikus fejlődése szempontjából bizonytalanságban marad, hiszen éppen ebben a kétségállapotban folytatott morális cselekvésből, a műben konkrétan a nagyszerű eszmék megvalósításáért folytatott hiábavalónak tűnő küzdelemből ered majd az embernek, mint erkölcsi lénynek a ‘nagysága és ereje’.

Mit lehet tudnia Ádámnak? Kanti analógiát mutat a *Tragédia* egyik lényeges sajátossága, mégpedig az, hogy a filozófiai kérdésekre adható ellentétes válaszok egy részében fellelhető az antinomikusság, többnyire Ádám és Lucifer diszkusszióiban. Itt nem a négy kanti antinómia mechanikus átvételéről

lett, ahol történelmet és bölcséletet oktató haláláig. Értékezései között egy filozófiai témájú akad, *A philosophia mint önálló tudomány és annak feladata* című, mely egy jól használható filozófiatörténeti munka. Evidens, hogy ennek nyomait nehéz lenne megtalálnunk a *Tragédiában*, de az joggal feltételezhető, hogy e színes egyéniségű, a filozófiát és teológiát kiválóan ismerő, Madách Imre legközvetlenebb környezetéhez öt éven át tartozó férfiúval folytatott (esténkénti) eszmecsere erőteljesen befolyásolta gondolkodásmódját.

25 András László, *A Madách-rejtély*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1983, 173–202.

26 Fáy Attila, *Madách Tragédiájának történelemfilozófiája*, Jel, 1992/4, 185–187. Bíró Béla foglalja össze Fáy Attila analógiáit Vico és a *Tragédia* történelemfilozófiája között: vö. Bíró Béla: *A Tragédia paradoxona*, 128–129.

27 Madách Imre könyvtára körülbelül 1500 kötetből állhatott, ebből 1084 kötetet ismerünk pontosan cím szerint. A Madách-könyvtár katalógusában, a 897-es bejegyzés alatt szerepel Kant *A tiszta ész kritikájának* második rigai, 1787-es kiadása. Vö. Szücsi József: *Madách Imre könyvtára*. Magyar Könyvszemle, 1915, 23.

28 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest, Ictus, 1996. 605.

29 Máté Zsuzsanna: *Mit szabad remélnie Ádámnak? Kant és Madách Imre Az ember tragédiája*. Pro Philosophia Füzetek, 44 (2005), 269–280. Itt korábban megjelent tanulmányom részletes elemzését foglalom össze.

van szó, hanem a harmadik és negyedik kanti antinómia alkalmazási módjának a hasonlóságáról. A *Tragédiában* a metafizikus és antimetafizikus létértelmezés, a létezés értelmessége – értelmetlensége; a bizonyosság – bizonytalanság, a szabad akarat és a vele szemben álló természeti, társadalmi és transzcendens meghatározottság, mint egy determinisztikus és célszerű világrend antinomikussága esetében tétel és ellentétel egyaránt igaz lehet az értelem számára a mű szövege alapján. Ez az alkalmazási mód, antinomikusság mutat kanti analógiát. A *Tragédia* e bölcséleti antinomikussága egy folytonos 'meggondolkodtató' beszélgetésbe vonja be a befogadót, mégpedig úgy, hogy e filozófiai problémafelvetések után az értelem számára két feloldhatatlanul ellentétes, azaz antinomikus válasz fogalmazódik meg Ádám és Lucifer dialógusaiban. Mindkét válaszlehetőség mellett találunk érveket a műalkotásban, így a probléma eldöntetlen, nyitott marad az utolsó színing. A *Tragédia* egészében nemcsak az ellentétes együttlevőségeknek a kiegyenlítése, hanem a szélsőségesen és feloldhatatlanul ellentétes, antinomikus válaszok együttlevőségének, együttesének a logikája is érvényesül, egy folytonos gondolati feszültséget teremtve és egyben nyitottan hagyva a művet.

A történeteket kommentáló ádámí és luciferi eszmecserékből, valamint Ádám és az Úr párbeszédéből kibontakozó ismeretelméleti bölcsekedés az emberi megismerés véges és határolt voltát mutatja, azt, hogy az abszolút bizonyos, metafizikai tudás nem szerezhető meg („Ne kérdd / Tovább a titkot, mit jótékonyan / Takart el istenkéz vágó szemedtől”); vagy azt, hogy a Lucifer által megígért tudás is csak részleges, mert alapvetően egy nézőpont függvénye (ezt éppen maga Lucifer bizonyítja be többször is Ádámnak). Kanti terminológiában a 'feltétlen bizonyosságot nyújtó ismeret határoltságának' a megmutatásáról van szó, annak, hogy a világegész nem lehet tapasztalatunk tárgya, hiszen, Kantnak – mint írja – „korlátoznia kellett a tudást”, hogy a morális hit számára tér nyíljon.³⁰ Ennek a kanti megoldásnak mindkét elemét felismerhetjük az utolsó színben, (mint gondolati párhuzamot), a tudás, az értelem mindenhatóságának a korlátozását, hogy valóban tér nyíljon a küzdés morális tartalma előtt. Az emberi értelem korlátolt volta-ra a mű folyamatában többnyire Lucifer hívja fel a figyelmet, arra, hogy az emberi elme öntevékenységeinek folyamatában csak saját konkrét megismerő képességeink, így a mindenkori értelmi és cselekvési struktúráink viszonylatában, nézőpontunk függvényében ismerhető meg a valóság és ezek a megismerő struktúrák, képességek az emberiség történelmében folyama-

30 Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Berényi Gábor, Budapest, Cserépfalvi, 1996.

tosan változnak. Az, hogy egy dolog lényege szerint mi, nincs módunkban megismerni. A szövegegész szintjén az emberi megismerés korlátoltságát a bizonyosság és a bizonytalanság, a hit és a tudás ellentétes együttlevősége hordozza.

Kant másik kérdése nyomán tehető fel a 'Mit kell tennie Ádámnak?' kérdés. Ádám tragikussága részben abban rejlik, hogy az értelmes életre küzdő törekvést egészen az utolsó színig egy hiábavalónak tűnő küzdelemsorozat-ként éli át. Mégis a 'küzdés maga' az, amely az emberi életnek, az emberiség létezésének értelmet ad, ezt a felismerést mondja ki Ádám a tizenharmadik színben. Megjegyzem a küzdés folytonosságát jelzi, hogy már a *Tragédia* első színében, az angyalok karának szózatában, a teremtet világmindenség bemutatásában felvetődik a küzdés-küzdelem motívuma: "Csak előre csüggedetlen;/ Kis határodon nagy eszmék/ Fognak lenni küzdelemben." Tudjuk, Lucifer hasonlóan 'küzdést és disharmóniát' kíván, míg Ádám későbbi küzdésének folytonosságát pontosan e nem kívánt diszharmóniák tapasztalata lendíti tovább. A 'küzdés maga' az, amely az emberi életnek, az emberiség létezésének értelmet ad, a küzdés valamely nagyszerű eszme megvalósításáért. A küzdésnek magának egy etikai és eszmei axiológiai sajátossága van, eredményességétől függetlenül. Ez az erkölcsi, morális meghatározottság szintén kanti analógiát mutat, az eszmék értékessége – bár 'előrevitték az emberemet' – alárendelődik majd az utolsó színben a morális fejlődésnek, így az eszmékért való küzdelem tulajdonképpen az eszköze lesz az erkölcsi tökéletesedésnek, az erkölcsi fejlődésnek. De nemcsak az eszköze, hanem az útja, a módja is. Az utolsó színig a küzdés öntörvénye egy egyéni, történeti, közösségi és etikai parancs, egy kanti kategorikus imperatívuszként értelmezhető. Mivel egy olyan egyetemes erkölcsi cselekvés a küzdés a *Tragédiában*, melyben – Kant szavaival – „akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen”.³¹ Ezt a belső indíttatású küzdést – további kanti analógiát mutatva – Ádám saját öntörvényadó, autonóm akarata, felismert szabadsága hozza létre, az Urat elhagyó és az Úrtól elhagyatott, független állapotában. Ez a belső törvény, a küzdés önmagában vett ténye egy olyan belső parancs, melyet a történelmi színekben nem rendít meg a bukások sorozata, így nincs tekintettel a tapasztalati valóságra, az eredményességre, illetve annak hiányára sem az utolsó két színig. Így nem véletlen az sem, hogy Lucifer ezt a folyton megújuló 'küzdésfilozófiát' tiszteli leginkább Ádámban, a 'gyarló féregben'. Tehát hasonlóan kanti analógiát mutat az is, hogy a küzdés önmagában való

31 Uo., 47.

jellege mellett annak jó szándéka, jó akarata és nem elsősorban az eredménye határozza meg.

Mit lehet remélnie Ádámnak? A drámai költemény 11. színétől Ádám már csak szemlélője a falanszterbeli és az eszkimóvilág történéseinek. Az utolsó két színben az emberi létezés hiábavalósága és vele együtt a történelmi színek küzdéssorozatának az eredménytelensége és ezzel együtt a küzdés értelmetlensége, így a létezés értelmetlensége erősödik fel és vele szemben a küzdés, és egyben a létezés értelmességének megerősítése a drámai költemény utolsó mondatával, már az Úrhoz visszatérő Ádámmal szól. A „Mondottam, ember: küzdj és bízva bízzál!” felszólításban és az ezt megelőző dialógusban az is benne foglaltatik, hogy az ember számára az értelemadó, az értelmességet visszaadó a transzcendens vagy transzcendentált hatalom lehet. (Megjegyzem, már korábban, a hatodik színben az Úrral együtt történő küzdésre, munkálkodásra miztatja Péter apostol Sergiolus-Ádámot.) Tehát a történelmi színek alapján úgy tűnik, hogy az emberiség önmaga számára, ‘enisten’ mivoltában nem képes értelmet adni létezésének, illetve küzdése, bármilyen nemes eszméért is történik, eredménytelennek bizonyul. A jövő színeiben is kétségessé vált ‘küzdésfilozófiát’ – a létezés értelmessége, az eszmék értékesége és az erkölcsi cselekvés folytathatóságának érdekében – mintegy ‘transzcendeltálnia’ kellett Madáchnak. Miért? A küzdés a létezés értelmességének megtalált lényege, egy élet- és létértelme, de ez a lényeg a történelmi színekben folytonosan megkérdőjeleződött a bukások, a gyarló ember ténykedései révén, majd újra és újra megtalálttá vált Ádám megújuló küzdésében. A küzdésben való hit végérvényesen elveszítődik az eszkimó színben az emberiség vonatkozásában, illetve az egyén részéről az öngyilkossági szándék révén. Galamb Sándor és Fábíán Ernő³² úgy látják, hogy ezen a ponton a kanti etika átvétele érvényesül: az embernek önmaga megsegítéséért kell ‘transzcendeltálnia’ erkölcsi értékeit, a *Tragédiában* a küzdést magát, hitét, hogy értelmet adjon létezésének. Mit jelent ez? Az embernek erkölcsi cselekvéséhez szükség van egy ‘magasabb morális lény’ eszméjére, vagyis Istenre. “A *Tragédiában* Isten erkölcsi szükség”³³ – állapítja meg Fábíán Ernő. Egyetértve gondolatával, valóban nyilvánvaló a kanti gondolati párhuzam. Ugyanakkor a *Tragédia* szövege nem egyértelmű abban, hogy egy teológiai, azaz transzcendens istenről van-e szó vagy egy olyan Istenről, mint az ember által feltételezett ‘transzcendentált erkölcsi szükség’-ről: így mindkét értelmezés

32 Galamb Sándor: Kant és Madách. *ItK*, 1917/2. 181–183. Fábíán Ernő: *Az élet értelme*. 64., 116–118.

33 Fábíán Ernő: i. m., 117.

lehetséges. E két eltérő értelmezési lehetőség mégis közös abban, hogy az ember erkölcsi autonómiája, szabad választása jó és rossz között, valamint küzdésszméje egy ember feletti, magasabb (transzcendens vagy transzcendentált) szféra felől nyer megerősítést, és ez nyilvánvaló kanti párhuzam.

A *Tragédia* egy logikus és koherens gondolati ívvel is zárul a „küzdj és bízva bízzál!” transzcendens vagy transzcendentált biztatása révén. Az első színben, az Úr és Lucifer közötti konfliktus egyik kiváltó oka az volt, hogy Lucifer kétségbe vonta a világ és az ember megteremtésének értelmességét: „S hiányzik az összhangzó értelem.” Ha Ádám felett az értelmetlenség tudata egyértelműen győzne, akkor az Úrral szemben bizony Lucifernek lenne igaza kettőjük vitájában, hiszen maga a teremtmény láttatja ezt be a teremttővel. Ezt az elveszett(nek hitt) értelmességet, a létezés értelmességét, azaz a küzdés értelmességét a nagyszerű eszmékért, mely ugyanakkor az erkölcsi tökéletesedés módja és eszköze egyben – a *Tragédia* logikájában – a Rosszal szemben csak a Jó, az Úr adhatja vissza az általa teremtettembernek. Az Úr, ha már az ember, Ádám elveszítette öntörvényadó, belső kategorikus imperatívuszát (végül öngyilkossági szándékával feladta küzdésfilozófiáját), egy transzcendens vagy transzcendentált erkölcsi parancs, törvény formájában adja, adhatja vissza ezt a küzdésben való hitet és bízást. Az ádámí küzdésnek, mint egy autonóm erkölcsi cselekvésnek a történelmi színekben – Kant szavaival – a „szabad akarat önállóan hozott lényegi törvényé”-nek a létrejötte során nincs szüksége vallásra, Istenre, ahogy azt láthatjuk is a bibliai keretszíneken kívül, de ez a morál, további kanti analógiát mutatva elkerülhetetlenül a valláshoz vezet, hiszen a nemes eszmékért való küzdés erkölcsi világrendjének megtarthatósága már nem az ádámí akarat, hanem az ádámí remény tárgya, melyhez posztulálni kell Istent, a legfelsőbb lényt, aki e morális törvények szerint parancsol³⁴ – ahogy Kantnál, úgy a *Tragédiában* is.

Tudjuk, a történelmi színekben az Istenét elhagyó Ádám küzdése folyamatosan megkérdőjeleződik, a küzdés–bukás ‘ellentétes együttlevőségének’ oszcillációs dinamikájában, majd a jövő színeiben a küzdés eredményessége is kétségessé válik, és végül Ádám öngyilkossági szándékával feladja ‘küzdésfilozófiájának’ belső kategorikus imperatívuszát, azaz Ádám erkölcsi törekvése nem tartható fenn a *Tragédia* fiktív világában. Mintha a ‘küzdés – bukás’ dinamikus ellentétes együttlevőségében ez utóbbi győzne az eszkimó színben és az utolsó szín első felében. De ezt a ‘küzdésfilozófiát’ mégis meg kell őrizni, az embernek az ebbe vetett hitét és reményét vissza kell adni, minden csalódás, bukás és a szörnyű „vég” ellenére is, s mindezt a legfel-

34 Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 170–171.

sőbb lény, az Úr Ádámmal való beszélgetésében és egy utolsó felszólító parancsban teszi hangsúlyozottan nyilvánvalóvá és egyértelművé. Mit lehet remélnie így Ádámnak? Reménykedhet az isteni biztatásban, hogy maga a küzdelem, mint a morális emberi küldetés folyamata és egyben kategorikus imperatívusza az emberi 'nagyságnak és az erénynek' a biztosítéka („Karod erős – szíved emelkedett: / Végetlen a tér, mely munkára hív”; „És biztosítva áll nagyság, erény”), bár láthattuk, hogy e küzdelem teleologikus eredményessége kétséges. Az Úr így abban erősíti meg Ádámot, hogy az ember erkölcsi előrehaladása küzdelmei révén – kanti terminológiában a „morális progresszus” lehetősége – adott az emberiség számára. Úgy tűnik, hogy az ember mint erkölcsi lény a teremtés célja és értelme – a *Tragédiában*. Másrészt, Ádám reménykedhet, mivel abban bizonyos lehet, hogy erkölcsi törekvéseiben, nemes és erényes küzdelmeiben közvetetten segíti az 'égi szózat', Éva mellett és Éván keresztül, 'költészetté és dallá szűrődve'. Az etikus küzdés és cselekvés lehetőségét, a szabad választást jó és rossz között, valamint az isteni gondviselés bizonyosságát még egyszer megerősíti az angyalok karának éneke, mely Isten és az ember viszonyának helyes megélésére szólít fel: a szabad akaratként mint az erkölcsi választás autonómiájának és az isteni gondviselésnek (a transzcendens determinációnak) a kiegyenlítetttségét állítja. A 'küzdés filozófiája' tehát egyszerre tartalmazza az ember autonóm erkölcsi cselekvését a 'szabad akarat önállóan hozott lényegi törvénye' alapján, egy kanti analógiájú kategorikus imperatívusként, amely törvény egyben 'általános törvényhozás elveként is érvényesülhet', azaz moralitása univerzális, valamint transzcendentált vagy transzcendens törvényként, parancsként is működhet. Az ily módon, tehát az egyéni, az egyetemes emberi és transzcendens vagy transzcendentált módon megerősített 'küzdésfilozófia' – a küzdés a nemes eszméért, mely küzdelem az ember erkölcsi fejlődésének útja, módja és egyben eszköze – állítja az emberi létezés értelmességét a történelmi színek bukássorozatának és a jövő színeinek pusztulásvíziójával, az öngyilkossági szándékkal, így az értelmetlenséggel szembe. Úgy tűnik, hogy az ember, mint erkölcsi, erényes lény és annak fejlődése a teremtés célja a *Tragédiában* – ahogy Kantnál is.³⁵

Kant filozófiája, ahogy Hegelé, a premodern diskurzus meghatározó filozófiája. Hogy milyen formában hatott Kant filozófiája, közvetett vagy közvetlen módon, nem bizonyítható egyértelműen. Lehetséges, hogy Kantot eredetiben olvasta Madách, de az is lehetséges, hogy ismeretei közvetett forrásúak voltak, és inkább valamilyen adaptációs hatásról van szó, így például

35 Uo., 172–173.

az *Athenaeum*on vagy más filozófiai olvasmányokon keresztül. De az is lehet, hogy mindez ötvöződött személyes élettapasztalatával, a magyar történelem nagy tanulságaival, a reformkori líra, Kölcsey, Vörösmarty hatásával. Bármilyen módon, forrásból és hatásból táplálkozva, amit ma már nem lehet kideríteni, e küzdésfilozófia Madách élettapasztalatának és szellemi élményvilágának egyik lenyomataként érvényesül a *Tragédia* filozofikumában. Barta János megfogalmazását idézve, éppúgy az is lehetséges, hogy Madách nem Kanttól vette át a 'küzdésfilozófia' morális tartalmát, hanem „onnan, ahonnan Kant és még annyi más nagyember, aki nem írt filozófiát: a maga küzdő emberségéből”.³⁶ Annyit mindenesetre állíthatunk, hogy jó néhány párhuzamos gondolat van a *Tragédia* és Kant gondolatai között (hatástól, átvételtől vagy forrástól függetlenül), mind az ismeretelméleti agnoszticizmust, az antinomikusság jellegét és legfőképp a 'küzdésfilozófia', valamint a kanti etika fő kategóriája, a kategorikus imperatívusz fogalmi hálója között. Az analógiák megléte – forrásuktól függetlenül – annak a filozófiai tartamnak alapvetően meghatározó része, mely az esztétikai formálás anyaga egyben. E filozofikummal való formálásban az a nagyszerű, hogy a gondolati ív teljesen releváns a filozófiai gondolkodás számára, ugyanakkor mégis egy olyan irodalmi műalkotás, melyben minden mindennel összefügg, és amely másfél évszázada töretlenül hat, és egy folytonos meggondolandó beszélgetésbe vonja be a befogadót.

A fejlődés tételezése, valamint az ellentétekkel való formálás miatt – a premodern diszkurzus másik fő képviselőjének – Hegelnek a hatása tételeződött a *Tragédia* értelmezéstörténetében, párhuzamosan ennek vitájával is. E vita létrejöttének okait az összemosódó közvetlen és/vagy közvetett hatás-problematikában látom, másrészt Az ember tragédiáját értelmező irodalmárok eltérő színvonalú Hegel-interpretációjában, valamint magának a műalkotás elkülönülő lehetséges értelmezéseiben. A közvetlen hegeli hatás megléte ellenében megnyilvánuló érvelést és egy részleges, közvetett, adaptációs jellegű hegeli problémakiindulás feltételezését foglalom össze és magam is e mellett érvelek.

Madách Imre fennmaradt, igen gazdag idegen nyelvű, elsősorban a német kultúrára orientálódó könyvtárában nem található semmilyen Hegel-könyv, szemben Kanttal. Ugyanakkor tény, ahogy azt Baranyi Imre igen meggyőzően bizonyítja könyvében: a fiatal Madách számára 1837 és 1843 között az *Athenaeum* folyóirat közvetítette és tolmácsolta az európai szelle-

36 Barta János: *Madách Imre*. Budapest, Franklin-Társulat, 1942, 152.

miséget: „Az Athenaeum filozófiai tanításai közt első helyen áll a hegelianizmus, amelynek magyarországi népszerűsítésében és rendszerének ismertetésében jelentős szerepe van. (...) 1837-re Hegel tanai már a folyóiratok útján elterjedtek. Sőt már követői és ellenzői is táborra szerveződtek. (...) Madách számára a hegeli historizmust elsősorban folyóiratunk közvetíthette.”³⁷ A „hegeli pör” néven ismeretessé vált hazai Hegel-vitát övező tanulmányokban különösen a történetfilozófiai kérdések kerültek a középpontba, kiemelten a „vezéreszmék tana”, mely a hegeli szemlélettől áthatva az eszmét és annak változását keresi a történelem minden egyes nagy korszakában, felül-emelkedve „a történelem mindennapiságán”. „Tudjuk, hogy a *Tragédia* színeinek is fő eleme a történeti kor és a benne kifejlődő, uralkodó eszme. Az Athenaeum historizmusa is a nagy eszméknek és koruknak megfelelő egységben, korszakoltan keresi az emberiség történeti létezésének értelmét.”³⁸ A hegeli történetfilozófiai kérdések, mégpedig az Athenaeum folyóirata által közvetített problémakörök révén – a haladás kérdése, az „eszme kifejlése”, az eszme és a kor disszonanciája, a szabadságeszme vonatkozásában³⁹ – valóban központi kérdései a *Tragédia* történelemfilozófiájának, azonban a mű válaszvariációi csak részben, mintegy kiindulópontként igazolják a hegeli – minden bizonnyal az Athenaeum általi közvetett – problematikát.

Az elmúlt három évtizedben Baranyi Imre kutatásai ellenére három irodalmár képviseli a hegeli hatás meglévőségének álláspontját. Kerényi Ferenc szerint: Madách a kompozíció formáját „a hegeli triádában lelte meg”;⁴⁰ Bárdos József hasonlóan fogalmaz: a *Tragédia* kompozíciója „tökéletesen hegeli rendszerű”;⁴¹ illetve András László író-irodalmár egyértelműen kijelenti: Madách gondolkodásának módszere a „hegeli dialektika, a tagadás tagadása a *Tragédia* eleven teste”.⁴² Ha elolvassuk András László *A Madách-rejtély* könyvének *A hegeli vezetőfonal* című fejezetét, láthatjuk, hogy a hegeli dialektika értelmezése Madách főművére vetítve e szerzőnél nem más, mint a műben fellelhető ellentmondások és ellentételezések felsorolása.⁴³ Azonban az ellentétek önmagában meglévő együttese nem a fejlődéselvet is magába foglaló hegeli dialektika sajátja. Sajnos ez utóbbi egy máig ható, s a tankönyvek-

37 Baranyi Imre: *A fiatal Madách gondolatvilága (Madách és az Athenaeum)*. Budapest, Akadémiai, 1963, 65–66.

38 Uo., 67–69.

39 Uo., 65–86.

40 Kerényi Ferenc: *Madách Imre*. Pozsony, Kalligram, 2006, 183–184.

41 Bárdos József: *Szabadon bűn és erény között*. 54.

42 András László: *A Madách-rejtély*. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1983, 22.

43 Uo., 163–173.

ben is mélyen gyökeret verő tévedés a *Tragédia* kapcsán. Azonban sem a történelmi színek sorában, sem az ütköző eszmék viszonylatában sohasem jelenik meg a szintézis gondolata. Ha már filozófiai párhuzamot keresünk, mely párhuzamba állítás nem a közvetlen hatást feltételezi, de nem is zárja ki, akkor sokkal inkább Platón (közvetett vagy közvetlen) ismeretét, illetve a platonai dialektikával való gondolati rokonságot tételezzük. Platónnál a kérdezni tudás képessége a tudásra szert tevő képesség alapfeltétele, amely révén felismerjük, hogy a lét ellentmondásokat rejt magában, hogy (bármely) dolog azonos is önmagával, de átmegy a maga ellentétes 'más'-ába is. Itt a tudás a kérdezésen alapul, az tudhat, akinek kérdései vannak, ezek a kérdések pedig magukban foglalják az igenek és a nemek, az 'így és a másképp' válaszainak ellentétességét, ezáltal a megszerezhető tudás dialektikusságát.⁴⁴

Úgy vélem, ez a dialektika a *Tragédia* egyik legfontosabb formálási sajátosságában nyilvánul meg, mégpedig a filozófiai kérdésekre adott válaszok ellentétes struktúrájának, az igenek és a nemek, az állítások és a tagadások, a pozitivitások és a negativitások egymásba játszásában és ugyanakkor együttlevőségében, Lucifer és Ádám folytonos vitájában. Emellett az állítás-tagadás dialektikájára épül a két fajta – az ádami és a luciferi – létértelmezés és történelemértelmezés diszkussziója,⁴⁵ valamint ezzel együtt a legkülönbözőbb további ellentételezések felállítása, így az abszolút és a relatív, a bizonyosság és a bizonytalanság, a hit és a tudás, a létezés értelmessége és/vagy értelmetlensége, az akaratszabadság és a determináció, a test és a lélek, az anyag és a szellem (stb.) szembeállítása.⁴⁶ Ez a dialektika nem a hegelie, amely az ellentétek magasabb fokban (szintézisben) való kiegyenlítődése mellett egy létnövekedést, haladást és fejlődést is feltételez. A madáchi legkülönbözőbb ellentételezések mellett vagy után nincs fejlődéselvű szintézisteremtés és a megálmodott történelemben a párizsi szín után hanyatlás, pusztulás, a „szent eszmék” eltűnésének folyamatát vizionálja. Az ellentétek szintézisjellegű feloldása a szöveg 'filozófiai történetmondásának' folyamatában nem történik meg. Majd az utolsó szín második felében születik meg egy harmadik, részben kibékítő válaszsorozat, a spekulatív jellegű filozófiai

44 Vö. Platón Parmenidész és A szofista dialógusaival. Platón *Összes művei*, Budapest, Európa, 1984, II, 809–895., 1071–1229.

45 Máté Zsuzsanna: *Az ember tragédiájának létértelmezése – 150 éves Az ember tragédiája (1. rész)*. Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science, 11(2011) 1. 14–22.

46 Máté Zsuzsanna: *Értelemadás és értelmetlenség, abszolút bizonyosság és bizonytalanság ellentmondásos együttlevőségei – 150 éves Az ember tragédiája (2. rész)*. Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science, 11(2011) 2. 29–38.

ellentétek fölötti hídként. Ez a híd egyfajta gyakorlati filozófiaként, 'életintegratív bölceletként' történő kiegyenlítődség, kibékítés, mely három-pillérű: az egyik a 'küzdésfilozófia', a küzdés-eszme, mint a vitalizmus formája,⁴⁷ másik a 'Van és a Kell két világát összekötő költészet, illetve művészet' gondolata (és az ezt közvetítő nő és a szerelem), mely egyfajta megváltó funkcióval is bír, míg a harmadik pillér a 'szabad akaraton, szabad választáson alapuló erkölcsi tudat és cselekvés' eszméje. Mindhárom a *Tragédia* filozofikumának olyan lényegi eleme, melyeknek éppen a funkcionalitása – a filozófiai ellentétek együttlevősége feletti kiegyenlítő hídként – teszi különlegessé szerepüket a filozofikum konstruálásának folyamatában, annak végpontjaként, ámde nem a lezárásaként.

A hegeli hatás meglepte ellenében érvel Szerb Antal, Fábíán Ernő⁴⁸ és Fáy Attila,⁴⁹ Barta János és Németh G. Béla. Mivel Szerb Antalt illeti meg az elsőbbség a cáfolók sorában, őt idézem: „Az ember tragédiája már nem olyan diadalmas theodicea, mint Hegel rendszere, már közeledik a XX. század történetfilozófusának, Spenglernek a felfogása felé, aki nem egyenesbe komponálja a történelmet, hanem kör alakba, az emberiség nem megy előre, hanem visszatér és újrakezdi. (...) Az ember tragédiája a hegeli szabadságcentralitásból indul ki, végeredményben a szabadságesszme likvidálása, (...) A hegeli kiindulás csak arra való volt, hogy a hegeli eszme legnagyobb cáfolata legyen. Mert Hegel még a romantikus optimizmus gyermeke volt, Madách pedig a dezillúziós kor fia”.⁵⁰ Valóban: a kiindulás hegeli (nagy valószínűséggel az Athenaeum folyóirat által közvetített) problémafelvetést mutató,

47 Szegedy-Maszák Mihály szerint „Madách vitalizmusának végső forrását kétségkívül a Sturm und Drang időszakában kell keresnünk, de magyar kezdeményezéseket sem zárhatunk ki az előzmények köréből, elsősorban nem is az Athenaeum, hanem Kölcsey jöhet számításba, Madách kedvenc szerzőinek egyike, kit a *Lantvirágoktól* (1940), *A nőkről különösen esztétikai szempontból* (1964) című értekezéséig gyakran idézett: Kölcsey ugyanis élete végén, politikai reményeinek szertefoszlásakor, cselekvő rezignációjában az emberben eredetileg adott küzdésvágyat tekintette az egyetlen biztos pozitív értéknek.” Szegedy-Maszák Mihály: *Történelemértelmezés és szerkezet Az ember tragédiájában*. 351.

48 „A Tragédiában nyomát sem lelmi a »magánvalósága« szerinti hegeli szabadságnak, végcélnek, mint a szellem tudatának, meghatározott tartalmi cél létrehozásának, fokozott tökéletesedésnek, az államok világszellemi magasságba emelésének, isteni gondviselésnek. (...) A *Tragédia* szabadságesszméje semmiképpen sem tekinthető azonosnak, de még rokoníthatónak sem a hegeli világtörténetben megvalósulóval – a haladás a szabadság tudatában elvvel.” Fábíán Ernő: *Az élet értelme*. 38–39.

49 Bíró Béla egyetértően foglalja össze Fáy Attila kutatásait: „A madáchi hármasságok nem esnek egybe a hegeli dialektikus triással. Fáy Attila arra is fölhívta a figyelmet, hogy Madách nemcsak hogy nem követi Hegelt, hanem egyértelműen el is utasítja eszméit.” Bíró Béla: *A Tragédia paradoxona*. 126.

50 Szerb Antal: *Magyar irodalomtörténet*. Budapest, Magvető, 1972⁵, 381–383.

mivel a történelmet a szellem (az eszme) önkifejlődéseként értelmezi a *Tragédia* is. Azonban a *Tragédia* történelemfelfogása teljességgel szemben áll Hegelével, és az újkori felvilágosult történelem szemléletével, hiszen nem valamely eszme vagy az Abszolút Szellem kifejlését látta abban. A hegeli kiindulópontot, illetve a hegeli gondolatokhoz való kritikus viszonyulást hangsúlyozza Barta János és Németh G. Béla. Barta János 1942-ben megjelent Madách-könyvében a hegeli bölcselet (közvetett) hatásának tulajdonítja, hogy a *Tragédia* több lett, mint „romantikus-mitikus kalandorozat”, hogy Madách érdeklődése a világtörténelem folyamata felé irányult: „Madách akkor került ennek a historizmusnak a bűvöletébe, amikor az már hanyatlóban volt; a vele járó optimista metafizikát már nem is tudta átvenni”.⁵¹ Ezt a műalkotásból kiinduló szemléletet követi Németh G. Béla is: „Azt állítani, hogy a hegeli rendszer a maga tisztaságában volna jelen, nem lehet. A rendszer amaz alapeleme, a tudat-, a történelemfejlődés ama felépítése van jelen, mely szerint minden tudatfok, minden fejlődési fázis magában hordja és megszüli a maga ellentétét, hogy küzdelmükből létrejöjjön az új, a következő fok. (...) Madáchnál is, látható, az egyes történelmi fokozatok belső ellentmondásai szülik a következő fokozatot, mint Hegelnél, csak hogy nem egyben folyton magasabbat is.”⁵² Úgy vélem, kellőképpen indokolt, hogy a *Tragédia* nem hegelianus, hanem egy sajátos bölcseletet, ellentétes létértelmezéseket hordozó bölcseleti drámai költemény. Olyan műalkotás, melyet egy átfogó világmagyarázat igénye ihletett, mely az emberi létezés értelmességére és a fejlődésre kérdez rá, így csak néhány kérdésfeltevésében látható be a hegeli párhuzam, valószínűen az *Athenaeum* folyóirat közvetítésével. Madách az ellentétes szólamokkal és az eltérő létértelmezésekkel teremtett egy organikus művet, abból, ami a sajátja volt: amit átélt és átszenvedett; megismert és megőrzött mint tudást, bölcseleti gondolatokat és mint élettapasztalatot; amit verseiben szétszórva részben már felvetett; amit önmaga számára is, eredeti módon továbbgondolt.

Figyelemre méltóak a relevánsnak tekinthető gondolati rokonságok megfigyelése a XX. századi recepció részéről, hiszen e filozófiai párhuzamosságoknak a megléte voltaképp a *Tragédia* filozofikumának a perspektivikusságát, továbbgondolhatóságát bizonyítja, hiszen számos olyan gondolati párhuzamot találtak, mely a műből 'kiolvasható'. Másrésről a vicói, illetve a spengleri párhuzam megfigyelése, Fáy Attila, illetve Szerb Antal részéről, a he-

51 Barta János: *Madách Imre*. 109.

52 Németh G. Béla: *Történelmetlen és késlekedő félévszázad*. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1971, 157–8., 161.

geli fejlődéselvű történelemfilozófiával szembeni, a történelmet inkább körköröségében, ciklikusságában felfogó (madáchi) szemléletre utal. Fáj Attila Madách történelemfilozófiája és Giambattista Vico történetfilozófiája között lát gondolati rokonságot: a *Tragédia* történelmi színeinek hármasságában a vicói körkörös, spirális történelemszemlélet struktúráját véli felfedezni. Vico *Az új tudomány* c. munkája a történelem nagy korszakait mindenütt hármasság tagolásának mutatja, minden nagy korszakon belül az istenek korát (az ősbárbariságot követő első kultúrkorszak képviseli, amikor az istenek időről időre elvegyültek az emberekkel, beszéltek hozzájuk), a hősök korát (az erőszakkal meghódított hatalom, az arisztokratikus államforma időszaka, melyre emelkedett gondolkodásmód, nyelvezet, jogszokások és művészeti formák jellemzőek) és az emberek korát („civilizált” kor, melyekben az „értelme bárbarisága” uralkodik, a kíméletlen önzés, maró kétely, megrágalmazott igazság, a hamis ékesszólás, mely egyaránt kész az ügynök mind a két ellentétes álláspontját bizonyítani). Fáj Attila szerint nem az egyes korszakok, hanem azok sajátosságai ismétlődnek periódusonként a *Tragédiában*.⁵³ Vagy spengleri rokonságot lát például Szerb Antal: „Az ember tragédiája már nem olyan diadalmas theodicea, mint Hegel rendszere, már közeledik a XX. század történetfilozófusának, Spenglernek a felfogása felé, aki nem egyenesbe komponálja a történelmet, hanem kör alakba, az emberiség nem megy előre, hanem visszatér és újrakezdi”.⁵⁴ E rokonság mellett többféle spengleri, a nyugati kultúra hanyatlását jelző tényezőt is felvonultat a *Tragédia* falanszter-színe, mintegy fél évszázaddal korábban. Azonban a műegész eszmeisége felől, az ádami és luciferi, a metafizikus és antimetafizikus diskurzus szembenállása párhuzamba állítható a spengleri megállapítással, az antimetafizikus (luciferi) gondolkodásmód kultúraromboló erejének megállapításával. Oswald Spengler szerint a „civilizáció egy kultúra elkerülhetetlen sorsa”, a „civilizáció a visszavonhatatlan vég, amely benső szükségsezerűségtől hajtva újból és újból beköszönt”.⁵⁵ Minden nagy kultúrkorszak hanyatlása a civilizáció eljövételével válik teljessé, így követte például a görög szellemiséget, metafizikus gondolkodást a római racionalitás, amely a világbirodalom teljes pusztulásához vezetett. A civilizáció az antimetafizikus ember, a számító intellektus korszaka, „és ez nem csak az antikvitásra érvényes;

53 Vö. Fáj Attila: Az ember tragédiája és az anti-utópiák 2. Vico „Új tudományá”-nak hatása Madáchra. *Katolikus Szemle*, 1987, 26–40., 120–124., Fáj Attila: Antiutopisztikus világdráma 3. *Katolikus Szemle*, 1988, 31–58., Fáj Attila: Madách Tragédiájának történelemfilozófiája. *Jel*, 1992/4, 185–187.

54 Szerb Antal: i. m., 381.

55 Oswald Spengler: *A nyugat alkonya*. Budapest, Európa, 1995, I. 67.

a határozott, teljességgel antimetafizikus embernek ez a típusa újból és újból felbukkan”.⁵⁶ Babilon, Egyiptom, India, Kína és Róma mind egy-egy civilizációval aggott el, épült le, s a XIX. századtól kezdve ez a nyugati kultúra sorsa is. Ez egyfajta eszmei mozaikrokonság. A vele szembenálló (ádami) metafizikus filozófiai diskurzusnak is megtalálták már XX. századi rokonát, éppen Spengler egyik kortársával. Barta János így érvel: „Álljon itt egyetlen párhuzam, annak bizonyítására, mily közel áll Madách lelkivilága korunk bölcseleti irányai közül az ún. egzisztenciális filozófiához. Jaspers Károlynak 1932-ben megjelent *Philosophie* című művéből a következő részlet: „Mindaddig, amíg az Istenség rejtve marad, s kérdéseinkre nem felel, önnön szabadságára utalja vissza az embert. Sorsa a kétség; viselnie kell annak kockázatát, amiért élni akar; ha az igazságot keresi, csak ezen az úton találja meg. Isten nem vak hódolatot akar, hanem szabadságot, amely tud dacolni, s dacból jut el az igazi hódolathoz.” Nem olyan ez, mintha az Úr feleletét olvasnók Ádám kérdéseire? A XV. szín problémaköre ez, bár Jaspers nem olvasta Madáchot, s csak saját rendszerének következményeit vonta le ezekben a sorokban. A rokonság a részletekig megy. Jaspers szerint: »Vertrauen hebt die Frage nicht auf« (a bizalom nem némítja el a kérdést); Ádám is, hiába nyeri vissza bizalmát az Úrban, még mindig kérdezne: Csak az a vég, csak azt tudnám feledni...”.⁵⁷ Heideggeri párhuzamot lát Fábíán Ernő az értékek folyamatos kiüresedésében;⁵⁸ míg a *Tragédia* „konstruált erkölcsfelfogásához” a Max Weber-i felelősség etikát véli a legközelebb állónak,⁵⁹ és az eszményhiányt, illetve a kultúrkritikát illetően Nietzschevel von párhuzamot,⁶⁰ valamint meggondolandó analógiát állapít meg a tömegtársadalom teoretikusa, Ortega y Gasset és Madách sokat kritizált tömegfelfogása között.⁶¹ Rónay Mihály András pedig bergsoni párhuzamot lát Éva alakjában, „aki Ádámot, az Intellektust épp Intuícióként szárnyalja túl mindvégig”.⁶² Hubay Miklós az egzisztencialista filozófiák rokonának véli Madách művét.⁶³ Bíró Béla szerint Madách az „agresszív tudomány iránt” ellenszenvvel viseltetik, a racionalizmust „az irracionalizmussal együtt érzi teljesnek, és a kortárs filozófusnak, Feyerabendnek

56 Uo., 68.

57 Barta János: *Madách Imre*. 152–153.

58 Fábíán Ernő: *Az élet értelme. Madách filozófiája*. 48–49.

59 Uo., 122.

60 Uo., 80–84.

61 Uo., 67–68.

62 Rónay Mihály András: *Madách Tragédiája/Lukács György. Madách – Lukács: Vitairat*. Budapest, Glória, 1998, 101–102.

63 Hubay Miklós: *Át az idő falain*. In: *Madách-tanulmányok*. Szerk. Horváth Károly, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978, 47–57.

– végső soron – ugyanez a véleménye”.⁶⁴ A még tovább bővíthető párhuzamok indirekt módon a *Tragédia* gondolati perspektivikusságát bizonyítják, valamint azt, hogy az alkotó széles ismeretanyaga és filozófiai műveltsége alapján képes volt – a bölcséleti hagyományon alapuló, korában lényeges és egyben azon túlmutató – filozófiai kérdések meglátására, felvetésére és egy máig élő és ható filozofikum konstruálására, valamint e bölcséleti jelentéstartalom esztétikumká váló átlényegítésére.

Az eszmei források a madáchi eszmetörténeti, filozofikus műveltségnek a *Tragédiában* érvényesülő, illetve felismert nyomot hagyó mozaikjai, melyek összessége a megformált filozófiai, eszmei nyersanyagot képezi a műegész szempontjából. A releváns eszmei rokonságok, gondolati párhuzamok pedig a műalkotás gondolati perspektivikusságát bizonyítják. Miképpen magyarázható ez a meglepően gazdag gondolati rokonság- és párhuzam-feltételezés az elmúlt 150 év értelmezéstörténetében?

A *Tragédia* ’filozófiai történetmondásában’ a „nagy elbeszélések”,⁶⁵ az univerzális igényű filozófiák alapvető narratívaelemeit fedezhetjük fel. Az univerzális igényű filozófiákban a végső, megalapozó elvek, mint bizonyításra nem szoruló evidenciák nem fogalmi formában, hanem mint narratívaként vannak jelen. A modernitás dinamikáját Fehér Ferenc és Heller Ágnes elemzi Lyotard terminológiáját alkalmazva, valamint Jürgen Habermas szintén a francia kortárs filozófussal együtt jut rokon következtetésekre *A metafizika utáni gondolkodás motívumai* című tanulmányában. A modern korai szakasza, a felvilágosodás és a romantika korszaka olyan metanarratívákat, filozófiai diskurzusrendszereket hozott létre, melynek magától értetődő narratívaeleme volt a történelem univerzális felfogása, mely szerint a történelemnek ’önálló dinamikája’ van, és mint egy „metafizikai ágens, (...) maga hordozza saját tökéletességét, végét és célját”,⁶⁶ így „a történetet a haladás vagy a hanyatlás formájában kell elmondani, tárgya ugyanis a megváltás vagy (és) a bűnbeesés”.⁶⁷ A történelem teleologikus szemlélete mellett meghatározó a „két-világ” „magasságkülönbségé”-nek narratívája, valamint az univerzalizmus normatív felfogása. „A hagyományos nagy elbeszélésben az »univerza-

64 Bíró Béla: *A Tragédia paradoxona*, 112.

65 Jean-François Lyotard terminológiája, vö. Jean-François Lyotard: A posztmodern állapot. In: Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Összeállította Bujalos István, Budapest, Századvég, 1993, 7–146.

66 Fehér Ferenc és Heller Ágnes. Vö. Heller Ágnes, Fehér Ferenc: *A modernitás ingája*. Budapest, T-Twins, 1993, 12.

67 Uo., 11–12.

lizmust» a történelem – eljövendő vagy éppen bekövetkezett – »vége« egyik fő megnyilvánulásának tekintették. A filozófusok szemében az egész emberi faj egyazon baldachin alatt gyűlt össze, és ők valamennyi nép és kultúra múltját úgy értelmezték ebből a kitüntetett nézőpontból, mint egy hosszas felkészülést erre a végkifejletre. Feltevésük szerint elenyészik (mint például Marxnál) vagy egy nagy egészbe sodródik (mint Hegelnél) mindenfajta partikularitás. Ez az univerzalizmus erőteljesen normatív felfogású volt.⁶⁸ A *Tragédia* 'filozófiai történetmondásának' folyamatában sorra felfedezhetőek a „nagy elbeszélések” narratívaelemei és ugyanakkor a megformáltság révén, azok ellentettjei is. Így a történelem kezdet – vég – cél struktúrája és az azzal szembeállított ciklikusság; a 'két-világ' „magasságkülönbsége” narratívájának pedig megfeleltethető a Van és a Kell, a reál és az ideál szétszakított volta, illetve egységességének vágya és ígérete; a történetmondás hanyatlás és haladás egynemű formái helyett a haladás és/vagy hanyatlás többszörösen is ellentétessé formált narratívája, valamint a 'filozófiai történetmondás' tárgyát illetően a megváltás és/vagy a bűnbeesés. Csupán egyetlen narratívaelem, mégpedig az univerzalizmus normatív felfogása az, ami a *Tragédia* filozofikumában is hasonló funkciót tölt be, mint az univerzális igényű filozófiák esetében. Konkretizálva: a kezdet–vég és cél premodern narratívája univerzális jellegű, mind időben, térben és Ádám alakváltozatait is tekintve, a világ teremtésétől, az emberi történelem alakulástörténetén keresztül az emberiség elállatiasodottságáig, a Föld bolygó lassú haldoklásáig ível a történetmondás. A célt – a mivégre ez az egész teremtés – végül 'az ember mint erkölcsi lény a teremtés célja' gondolatban találhatjuk meg. Hasonlóan követi a haladás vagy hanyatlás formáját is a narratíva íve, hiszen Ádám haladást feltételező folytonos küzdelme, célképzete sorra a valamilyen eszmei szempontból megtörténő bukással, csalódással végződik mint hanyatlással, és a mű egészét tekintve pedig a párizsi színig meglévő értéknövekedés és haladás a londoni színtől kezdődően értékcsökkenéssel, hanyatlással ér véget. S párhuzamos a 'bűnbeesés és/vagy megváltás' tárgyát tekintve is: Ádám ereendő bűnbeesését (metafizikai tudásra vágyódás, sorsának önmaga irányítója, enistenség, határoltóságának fel nem ismerése) a 'küzdésfilozófiával', a küzdés praxisával próbálja meg 'megváltani', mint az erkölcsi fejlődés módjával és eszközével, Goethe Faustjának végkicsengésével – „Ki holtig küzdve fáradoz, az megváltást remélhet” – párhuzamot mutatva,⁶⁹ valamint ilyen

68 Uo., 12.

69 A bűnbeesés–megváltás és a 'bukás és/de mégis küzdés' narratíva részletes elemzését lásd Máté Zsuzsanna: *A bukás és/de mégis küzdés mítosza – 150 éves Az ember tragédiája* (3.

megváltó funkciójú és a dal, az „égi szót” meghalló a nő által közvetítetten. Úgy vélem, ez a mű éppúgy egy folyamatában felépülő filozófiai konstrukció, egy ’filozófiai történetmondás’, mint amennyire művészi alkotás. Ezen túl a *Tragédiában* meglévő, az univerzális igényű filozófiákra jellemző narratívaelemekkel való konstruálás magyarázatként is szolgálhat a szakirodalomban, az értelmezéstörténetben fellelhető eszmei rokonságok és gondolati hasonlóságok sokaságára, valamint az alkotó korán messze túlmutató filozófiákkal való gondolati párhuzamokra is.

A *Tragédia* nem alkot szisztematikus filozófiai rendszert és bár az univerzális igényű filozófiák narratívaelemeivel való ’történetmondást’ fedezhetjük fel benne, mégis éppen az ellentételező, a szembeállító formálás révén azok alapvető ígéretét kérdőjelezi meg. Tudniillik e filozófiák metanarratívájában lényegében egy ígéret rejlik, az, „hogyan lehetséges a végső, mindent összefoglaló metanarratíva”.⁷⁰ Lyotard kifejezését használva – ezt a ’mindent biztonságossá tevő szellemiséget, eszmeiséget’ alapvetően megkérdőjelezi a *Tragédiának* az utolsó színig fenntartott és az ellentételező formálásból eredő filozofikus polemizálása, relativisztikussága és nyitottsága. Megjegyzem, Lyotard a posztmodernnt „a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként” határozza meg.⁷¹ Bókay Antal posztmodernleírásában ugyanezt állítja a középpontba: „a posztmodern szerint nincs érvényes és univerzális alapidiskurzus, nincs mindent biztonságossá tevő szellemi metanarratíva”.⁷² És ahogy azt látni fogjuk, ugyanezt állítja a *Tragédia* filozofikuma is, mégpedig az ellentétek felállításával és azokon keresztül történő megkérdőjelezéssel. A *Tragédia* értelmezéstörténetében hangsúlyozott kritikai jelleg mellett így a relativitás, a polemikusság filozofikumáról beszélhetünk. Igaz, ez még nem jogosít fel bennünket arra, hogy a *Tragédia* filozofikumát posztmodern jellegűnek tekintsük, de arra igen, hogy gondolati perspektivikusságát hangsúlyozzuk, valamint hogy továbbra is megerősítsük azt, hogy egy hatványozottan korszakhatáron álló műről van szó. Ahogy azt a *Tragédia* filozofikumának lényeges formáló elve, a ’bipoláris és ellentétes együttlevőségek’ logikai rendezőelve és mintázata kapcsán kifejtettem,⁷³ a filozófiai kérdések-

rész). Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science, 11(2011) 3. 38–50.

70 Bókay Antal idézi és interpretálja Lyotard-t, szerinte Lyotard kritikája nem a metanarratívákra, hanem a hitelükre irányul, miszerint nincs végső magyarázat. Vö. Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*. Budapest, Osiris, 1997. 251., Jean-François Lyotard: *A posztmodern állapot*. 7–146.

71 Jean-François Lyotard: *A posztmodern állapot*. 8.

72 Bókay Antal: i. m., 262.

73 Máté Zsuzsanna: *Madách Imre, a poeta philosophus*.

re adható válaszok esetében egyszerre érvényesülnek az egyes problémák és kérdésfeltevések ellentétes megoldási variációi, a 'semmit sem tudhatunk biztosan' ismeretelméleti kételyén alapulva. Az egyértelmű igen-nem válaszok elutasítása egy polifon és többértelmű diskurzust tart fenn a befogadás folyamatában. Az utolsó színben ezt az ellentétes együttlevőséget, a spekulatív jellegű filozófiai ellentéteket egyenlíti ki egy gyakorlati filozófia, egyfajta 'éleintegratív bölcselet', mégpedig a 'küzdésfilozófia', a 'Van és a Kell két világát összekötő költészet, illetve művészet' gondolata és a 'szabad akaratton, szabad választáson alapuló erkölcsi tudat és cselekvés' eszméje révén.

A releváns eszmei források és hatások (mint a megformált eszmei nyersanyag, filozófiai ismeretanyag) és az eszmei rokonságok meglátása, illetve a Madách korán is túlmutató gondolati analógiák csak látszólag tűnnek különbözőnek. A XX. századi filozófiatörténeti fogalomhasználatunkat rávetítve e forrásokra, eszmei rokonságokra és az alkotó saját korán is túlmutató releváns gondolati analógiákra, közös halmazuk egy kétszeres határhelyzetre és egyben válsághelyzetre tehető. Egyrészt a XIX. század közepén kiélelődő és még a XX. század első felében is meglévő metafizikus és az anti-metafizikus filozófiai gondolkodásmód szembenállására, másrészt ezen keresztül és tágabban elindul (a modernitáson belüli) korai modern, pre-modern⁷⁴ filozófiai diskurzusrendszerének a válsága is, mégpedig a XIX. század második felétől a XX. század első harmadáig, mely válság egyben az univerzális igényű filozófiák 'metanarratív apparátusának' az elavulását is mutatja. Úgy vélem, hogy a *Tragédia* műegészének eszmeisége e kétszeres határ- és egyben válsághelyzetben áll, és elsősorban ezzel magyarázható a Madách korán is jóval túlmutató releváns filozófiai párhuzamok megléte, valamint a mű filozofikumának gondolkodtató ereje.

A metafizikai gondolkodást Habermas nyomán értelmezem: „Metafizikának nevezem annak a filozófiai idealizmusnak Platónhoz visszanyúló gondolkodását, amely Plótinosztól és az újplatonizmustól Ágoston és Tamás, Descartes, Spinoza és Leibniz filozófiáján át Kantig, Fichtéig, Schellingig és Hegelig terjed. Az antik materializmus és a szkepszis, a késő középkori nominalizmus és az újkori empirizmus antimetafizikai ellenmozgalmat jelent, ám ezek is a metafizika gondolati lehetőségének horizontján belül maradnak”.⁷⁵ Ahogy ott marad szerinte a pozitívum is, mindenféle „antimetafizikus

74 A korai modern, modern, késői modern kategóriarendszerét, a korszakok és diskurzusok jellemzését Bókay Antal nyomán használom. Vö. Bókay Antal: i. m.

75 Jürgen Habermas: A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In: Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Összeállította Bujalos István, Budapest, Századvég, 1993, 179.

dühöngése” ellenére, hiszen éppen ezzel árulta el metafizikus szándékát, azt, hogy a „tapasztalati tudományok gondolkodását emeljék abszolútummá”. Hasonlóan Nietzsche „erőfeszítései a metafizika túlhaladására is „kétértelműek voltak”.⁷⁶ A metafizikai és antimetafizikus filozófiai gondolkodás metafizikai horizontját a XX. század gondolkodói kísérlik meg majd felszámolni, azonban Habermas a metafizikai gondolkodás motívumát látja továbbélni Karl Jaspers „filozófiai hit”-ében és Heidegger filozófiájában is.⁷⁷ A metafizikai gondolkodás horizontja, így az Egyre, az Egészre, az Egységesre irányítottága feltételezi, hogy a véges világ sokasága mögött létezik egy egységet teremtő rend, mint lényeg, mely fogalmi-eszmei természetű, ideális. Ez az ideális a lét mindenkori „vezéreszméje”,⁷⁸ a metafizikus filozófia feladata pedig ennek a szellemi-eszmei lényegnek az elméleti feltárása. A metafizika a maga belső dinamizmusát idea és jelenség, a Kell és a Van, a forma és anyag, az Egy végtelenségének és a Sokaság, a Minden végességének szembeállításából meríti.⁷⁹ A metafizikus gondolkodásmód két-világban mozgó horizontjában a művészet, a tudomány, az erkölcs, a szellemiség alkotásai „a halhatatlanra, örökkévalóra, tehát az univerzálisra irányulnak”,⁸⁰ egy „tökéletességeszmény”⁸¹ folytonos előrehaladásában. Ebből fakad az a korai modern feltételezés (melynek legnagyobb hatással bíró szószólói a korai jénai romantikus esztéták voltak), hogy a művészetek, a tudományok eredményeinek visszavezetése az életvilágba automatikusan előidézi az erkölcsi haladást, a társadalom igazságosságát, az ember tökéletesítését, boldogulását és az emberiség fejlődését. Így a művészet feladata az ember és az emberi lét megváltoztatásának folyamatában megváltozójellegű a metafizikai gondolkodás horizontján belül maradván. A XIX. század közepén a metafizikai és antimetafizikai gondolkodás szembenállása, a pozitivizmus „dühöngése”, a „természettudományok tapasztalati-tudományos módszere”, mely fokozatosan megrendíti a metafizikus filozófiai megismerés „privilegiumát”,⁸² a XIX. századi történeti tudat színrelépésével a „végesség dimenzióinak meggyőző ereje”,⁸³ „az érintkezési formák és az életformák eldologiaso-

76 Uo., 181.

77 Uo., 192.

78 Uo., 182.

79 Uo., 181–183.

80 Heller Ágnes, Fehér Ferenc: *A modernitás ingája*, 19.

81 Jürgen Habermas: *Egy befejezetlen projektum – a modern kor*. In: Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Összeállította Bujalos István, Budapest, Századvég, 1993, 153.

82 Jürgen Habermas: *A metafizika utáni gondolkodás motívumai*, 179., 187.

83 Uo., 187.

dásának és funkcionalizálódásának” lassú terjedése⁸⁴ már nemcsak a metafizikai gondolkodás válságát indítja el, hanem tágabban közös halmazuk, a (modernitáson belüli) korai modern filozófiai diskurzusának a válságát is. Így e több mint fél évszázadon át tartó válságfolyamat egybeesik a „nagy elbeszélések”, az univerzális igényű filozófiák, a mindent biztonságossá tévő szellemi-eszmei „metanarratívák apparátusának elavulása”-val is.⁸⁵

A *Tragédia* a metafizikus, illetve a metafizikát tagadó filozófiai diskurzust kritikailag szembeesíti,⁸⁶ jelezve a metafizikus gondolkodás válságát, egyben az antimetafizikus gondolkodástól való idegenkedést is. E szembeállítás mögött egyben ott van a korai modern filozófiai diskurzusrendszerének, az univerzális igényű filozófiák válsága is, így a műegész szempontjából inkább filozófiai diskurzusok szembeállításáról és filozofikus perspektíváról beszélhetünk, mint konkretizálható hatásokról vagy egy-egy eszmerendszer, világnézet melletti elkötelezettségről vagy netán szisztematikus filozófiai rendszerről. A Madách-szakirodalomban álláspontomhoz a legközelebb Barta János koncepciója áll, mind a metafizikus és antimetafizikus gondolkodásmód szembenállását,⁸⁷ mind a műnek a XIX. század gondolati kereteiből túlmutató voltát tekintve,⁸⁸ és ezt az előremutató jelleget jelzi Szegedy-Maszák Mihály⁸⁹ és Szathmári Botond⁹⁰ is.

Összegezve: a *Tragédiának* a létre, az emberi létezés lényegére vonatkozó metafizikai, élet- és történelemfilozófiai kérdései sok tekintetben megegyeznek a korai modernre jellemző filozófiai teóriák alapproblémáival, annak metafizikus, illetve a metafizikát tagadó diskurzusával, valamint a – modernitás korai szakaszában is meglévő – univerzális igényű filozófiai rendszerekkel, e „nagy elbeszélések” narrativitásával, azok főbb filozófiai „történetmondó” elemeivel igen látványos egybeesést mutat a *Tragédia* filozofikumának konstruálása. Azonban a „nagy elbeszélések” filozófiai történetmondásának legfontosabb tényezőjét, a ‘mindent biztonságossá tévő szellemiséget, eszmeiséget’ éppen hogy megkérdőjelezi a *Tragédia* ellentmondásos együttlévőségekben megformált filozofikuma, mintegy jelezve ennek az ‘apparátusnak’ az elavulását, mégpedig a metafizikus és antimetafizikus

84 Uo., 186–187.

85 Jean-François Lyotard: i. m., 8.

86 Máté Zsuzsanna: *Az ember tragédiájának létértelmezése – 150 éves Az ember tragédiája (1. rész)*, Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science, 11(2011) 1. 14–22.

87 Barta János: *Madách Imre*. 111–145.

88 Uo., 152–154.

89 Uo., 152–154.

90 Szathmári Botond: *Az ember tragédiájának filozófiai perspektívái*. 44–67.

gondolkodásmód és diskurzus kritikai szembeállításával, az utolsó színig folytonosan fenntartott polemizálással és ennek révén – a XIX. század közepén éppen csak megmutatkozó, majd a XIX–XX. század fordulójára már kiteljesedő – korai modern filozófiai diskurzusrendszerének a válságjegyét is képes előremutatóan jelezni. S bár a 'mindent biztonságossá tévő szellemiséget, eszmeiséget' megkérdőjelezi e műegész eszmeisége, de egy bizonyosságot mégis nyújt (az ellentéteket kiegyenlítő hídként), mégpedig az erkölcsi szféra bizonyosságát, és a művészetnek a küzdésszeme mellett egy megváltójellegét tulajdonít.

IRODALOM

- András László: *A Madách-rejtély*. Budapest, Szépirodalmi, 1983.
- Balogh Károly: *Madách Imre otthona*. Budapest, Athenaeum, 1924.
- Bárdos József: *Szabadon bűn és erény között – Az ember tragédiája értelmezési kísérlete*. Budapest, Madách Irodalmi Társaság, 2001 (Madách Könyvtár – Új Folyam, 24).
- Barta János: *Madách Imre*, Budapest, Franklin-Társulat, 1942.
- Belohorszky Pál: *Madách és Kierkegaard*. Irodalomtörténet, 1971. 4., 886–896.
- Békés Vera: A „konstruktív pesszimizmus” forrásvidéke: A magyar tudományos műhelyek „utolsó polihisztorai” és „titkos klasszikusai a 20. század első felében. In: *A kreativitás mintázatai: Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában*. Szerk. Békés Vera, Budapest, Áron, 2004.
- Bíró Béla: *A Tragédia paradoxona*. Budapest–Kolozsvár, Polis, 2006.
- Borsody Miklós: *A philosophia mint önálló tudomány, s annak feladata*. Szeged – Budapest, Madách Irodalmi Társaság, 2011 (Madách Könyvtár – Új Folyam, 72).
- Fábián Ernő: *Az élet értelme. Madách filozófiája*. Sepsiszentgyörgy, Trisedes Press Kiadó, 1997.
- Fáj Attila: *Az ember tragédiája és az anti-utópiák 2. Vico „Új tudományá”-nak hatása Madáchra*. Katolikus Szemle, 1987, 26–40., 120–124., Fáj Attila, *Anti-utopisztikus világdrama 3. Katolikus Szemle*, 1988, 31–58.
- Fáj Attila: *Madách Tragédiájának történelemfilozófiája. Jel*, 1992/4.
- Galamb Sándor: *Kant és Madách. ItK*, 1917/2.
- Jürgen Habermas: A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In: Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Összeáll.: Bujalos István, Budapest, Századvég, 1993, 179–213.

- Jürgen Habermas: Egy befejezetlen projektum – a modern kor. In: Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Összeáll.: Bujalos István, Budapest, Századvég, 1993, 151–179.
- Heller Ágnes: *Fehér Ferenc, A modernitás ingája*. Budapest, T-Twins, 1993.
- Horváth Károly: *Madách Imre*. Budapest, Gondolat, 1984.
- Hubay Miklós, Át az idő falain. In: *Madách-tanulmányok*, Szerk. Horváth Károly, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978.
- Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Vál., szerk., utószó Kulcsár-Szabó Zoltán, Budapest, Osiris, 1997.
- Immanuel Kant. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest, Ictus, 1996.
- Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Berényi Gábor, Budapest, Cserépfalvi, 1996.
- Kerényi Ferenc: *Madách Imre*. Pozsony, Kalligram, 2006.
- Jean-François Lyotard: A posztmodern állapot. In: Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Összeáll.: Bujalos István, Budapest, Századvég, 1993, 7–146.
- Máté Zsuzsanna: *Madách Imre, a poeta philosophus*. (Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár, 6.), Miskolc, Bíbor, 20042.
- Máté Zsuzsanna: *Mit szabad remélnie Ádámnak? Kant és Madách Imre Az ember tragédiája*. Pro Philosophia Füzetek 44(2005), 269–280.
- Máté Zsuzsanna: *Az ember tragédiájának létértelmezése – 150 éves Az ember tragédiája* (1. rész), Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science, 11(2011) 1. 14–22.
- Máté Zsuzsanna: *Értelemadás és értelmetlenség, abszolút bizonyosság és bizonytalanság ellentmondásos együttlétvései – 150 éves Az ember tragédiája* (2. rész). Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science, 11(2011) 2. 29–38.
- Máté Zsuzsanna: *A bukás és/de mégis küzdés mítosza – 150 éves Az ember tragédiája* (3. rész). Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science, 11(2011) 3. 38–50.
- Máté Zsuzsanna: *A Tragédia hermeneutikai és esztétikai kérdései – 150 éves Az ember tragédiája* (4. rész). Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science, 11(2011) 4. 45–63.
- Németh G. Béla: Két korszak határán (Madách évfordulójára). In: Németh G. Béla: *Hosszmeteszetek és keresztmeteszetek*, Budapest, Szépirodalmi, 1987.
- Palágyi Menyhért: *Madách Imre élete és költészete*. Budapest, Athenaeum, 1900.
- Percz László: *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest, Argumentum, 2008.
- Platón *Összes művei*. Budapest, Európa, 1984, II.

- Rónay Mihály András: *Madách Tragédiája/ Lukács György. Madách – Lukács: Vitairat*. Budapest, Glória, 1998.
- Oswald Spengler: *A nyugat alkonya*. Budapest, Európa, 1995, I.
- S. Varga Pál: *Két világ közt választhatni – Világkép és többszólamúság Az ember tragédiájában*. Budapest, Argumentum, 1997.
- Szathmári Botond: Az ember tragédiájának filozófiai perspektívái. In: XVIII. *Madách Szimpózium*. Szerk. Bene Kálmán, Máté Zsuzsanna, Szeged–Budapest, Madách Irodalmi Társaság, 2011 (Madách Könyvtár – Új Folyam, 71), 44-67.
- Szegedy-Maszák Mihály: Történelemértelmezés és szerkezet Az ember tragédiájában In: uő: *Világkép és stílus: Történeti-poétikai tanulmányok*, Budapest, Magvető, 1980.
- Szerb Antal: *Magyar irodalomtörténet*. Budapest, Magvető, 1972.
- Szücsi József: *Madách Imre könyvtára*. Magyar Könyvszemle, 1915.

DISCURSURILE FILOSOFICE ALE TRAGEDIEI OMULUI

Cuvinte cheie: estetică, hermenutică, antinomii kantiene, interpretare existențială metafizică și antimetafizică, cunoaștere immanentă, experiență de viață, filosofia luptei

REZUMAT

Între 2010 și 2012 sărbătorim 150 de ani de la conceperea și apariția poemei dramatice Tragedia omului de Imre Madách. Tragedia este opera cea mai des interpretată în literatura maghiară. Studiul meu sintetizează sursele ideatice reale sau presupuse ale acestei opere, rudeniile ideatice, ideile paralele cu filosofiele secolului al XX-lea, prezintă în detaliu filosofia luptei, una dintre ideile centrale ale poemei lui Madách. Filosofia luptei progresive este paralelă cu ideea luptei din literatura maghiară și concepția kantiană. A doua parte a lucrării mele demonstrează perspectivismul ideatic al tragediei.

PHILOSOPHICAL DISCOURSES IN "THE TRAGEDY OF MAN"

Keywords: aesthetics, hermeneutics, antinomies of Kant, metaphysically and anti-metaphysically interpretations of being, immanent knowledge, experience of life, philosophy of struggle

ABSTRACT

Between 2010 and 2012 we celebrate the 150th anniversary of the writing and presentation of The Tragedy of Man's dramatic poem of Imre Madách. "The Tragedy" has the greatest variety of interpretations in the Hungarian literature. My study summarizes the real or hypothetical ideal resources and ideal relationships of the Tragedy and even the parallel thoughts with the philosophies of the twentieth century, and describes the 'philosophy of struggle'. The central idea of Madách's dramatic poem is the 'philosophy of struggle'. This progressive 'philosophy of struggle' of "The Tragedy of Man" is parallel with the struggle's idea in classic works of Hungarian literature, with Kant's concept. The 2nd part of my study proves the conceptual perspectiveness of the Tragedy.

Dr. habil. MÁTÉ ZSUZSANNA (CSc), az SZTE JGYPK főiskolai tanára, az SZTE BTK Málnási Bartók György Filozófiai Doktori Iskolájának törzstagja és témavezetője. 1980–1985: József Attila Tudományegyetem BTK, magyar nyelv és irodalom szakos középiskolai tanár, 1986–1989: JATE BTK filozófia szakos középiskolai tanár. Tudományos fokozatai: 1990: egyetemi doktor (filozófia, JATE), 1996: CSc – a filozófiai tudomány kandidátusa (MTA Doktori Tanács), 2006: dr. habil. irodalomtudományból (Debreceni Egyetem BTK). Jelentős egyéni kutatói ösztöndíjak: 1994–1997: Fiatal Kutatók ösztöndíj – OTKA, 1997–1999: az OM AMFK Magyar Zoltán Posztdoktori Ösztöndíj, 2001–2004: az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj. 1988 óta oktat az SZTE JGYPK Magyar Irodalom Tanszékén, 2007-ig irodalomelméletet és esztétikát, majd a tanszék megszüntetése után az SZTE JGYPK Felnőttképzési Intézetben BA és MA képzésben a filozófiát, etikát, esztétikát, kultúrfilozófiát és kultúraelméletet. Fontosabb kutatási területei: a magyar esztétika története, filozófia és irodalom kapcsolata, Fülep Lajos, Sík Sándor és Madách Imre életműve, kultúrfilozófiai és -elméleti irányzatok. Szakmai szervezeti tagságok: 1995 óta: Madách Irodalmi Társaság, 1996 óta: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság (jelenleg a Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság), 2001 óta: Magyar Filozófiai Társaság, 2007-től a Madách Irodalmi Társaság Madách-Szimpóziumok kötet sorozatának szerkesztőbizottsági tagja és eddig öt kötet szerkesztője. 2010-ben Madách Imre-díjat kapott.

Publikációk

Könyvek: *Abszolútum a művészetfilozófiában századunk első felében.* Szeged: JGYTF, 1994, 171.; „Szép eszéről, szép lelkéről...”: *Tanulmányok a fiatal Fülep Lajosról és művészetfilozófiájáról.* Szeged: JGYTF, 1995, 130.; *Madách Imre, a poeta philosophus: Tanulmányok Az ember tragédiája esztétikumáról.* Miskolc, Bíbor Kiadó, 2004, 144. (Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár 6.); *Sík Sándor – a szépiró, az irodalomtudós és az esztéta.* Szeged: Lazy Könyvkiadó, 2005, 295.; *Megérthető műalkotás? Esztétikatörténeti és befogadás-esztétikai tanulmányok.* Szeged, Lazy Könyvkiadó, 2007, 212.; *Madách Imre lírája: Irodalomesztétikai és filológiai*

giai nézőpontból. Szeged–Budapest, Madách Irodalmi Társaság, 2008, 292. (Madách Könyvtár; 57.) (Bene Kálmánnal közösen).

Tanulmányok: A művészet hatáshatalmának néhány kérdése a klasszikus esztétikákban. In: Jankovics József, Nyerges Judit (szerk.): *Hatalom és kultúra: Az V. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus (Jyväskylä, 2001. aug. 6–10.) előadásai.* 1341. Budapest: Nemzetközi Magyar-ságtudományi Társaság, 2004, 1235–1247.; Hermeneutikai dilemmák a *Tragédia* 125 éves Ősbemutatójának eredeti Sógókönyve és Paulay Ede rendezői szövegkönyve alapján. *Nyelv-És Irodalomtudományi Közlemények* 53(1) 3–15. (2009) (Románia); Művészetfilozófiai korrelációk a fiatal Fülep Lajos műveiben. *Ars Hungarica* (MTA Művészettörténeti Kutatóintézet folyóirata) 37: (2) 94–107. (2011); Hogyan lehetséges filozófia ma a kortárs kultúrában? In: Kissné Novák Éva, Laczkó Sándor (szerk.): *Don Quijote.hu – avagy a filozófia vándorútjain.* 355. Szeged, Pro Philosophia Szegediensis Alapítvány, 2011, 181–191.

A FOLYÓIRAT MINT FILOZÓFIAI PROGRAM. BÖHM KÁROLY ÉS A MAGYAR PHILOSOPHIAI SZEMLE

Kulcsszavak: Alexander Bernát, Böhm Károly, filozófiai rendszer, nemzeti filozófia, Szontagh Gusztáv

A nyelv és kultúra a változó régióban kulcsszóhoz kapcsolódva azt a mozzanatot választottam ki az előző századforduló magyar filozófiai kultúrájából, amikor az idén kerekén száz esztendeje, 1911-ben elhunyt Böhm Károly megalapította a *Magyar Philosophiai Szemlét* (1882), amelynek jövőre ünnepeljük százharmincadik évfordulóját. Ezt a periodikumot, mint az első magyar filozófiai szakfolyóiratot, és mint az MTA és a Magyar Filozófiai Társaság időszakonként külön-külön, illetve együttesen kiadott későbbi lapjainak jogelődjét, a mai *Magyar Filozófiai Szemle* is fontos előzményének és ősnének tekint, mely utóbbinak magam is egyik szerkesztője vagyok. Az egykori folyóirat-alapítás körül megfogalmazódó program azonban önmagában, a hagyományápolástól és kerek évfordulóktól függetlenül is érdemes a vizsgálatra, mint a magyar kultúrában megmutatkozó, a filozófia szerepére vonatkozó sajátos mintázat. Ez a mintázat elválaszthatatlan Böhm Károly nevéből és személyétől.

Ha Böhm Károly neve fölmerül, elsősorban a következő kifejezések jutnak eszünkbe vele kapcsolatban: filozófiai rendszer, magyar filozófia és következőképpen *magyar filozófiai rendszer*; valamint filozófiai szaksajtó, magyar szaksajtó, következőképpen *magyar filozófiai szaksajtó*. E kulcsszavak Böhmnek a magyar kultúrában filozófiai rendszeralkotóként és folyóirat-alapítóként elfoglalt helyére utaló, elsősorban a szélesebb értelmiségi közönségben élő mintázatokat jelzik.¹ A filozófiatörténészek szakmai köreiből Hajós József figyelemkeltő új olvasatától² kezdve az emlékezetes 1996-os ko-

1 Böhm sajátos „másodlagos ismerősségéről” a magyar kultúrában lásd: Ungvári Zrínyi Imre: *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. Pro Philosophia, Kolozsvár-Szeged, 2002. (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, VI.) 10. skk.

2 Hajós József: *Böhm Károly filozófiája*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1986.

lozsvári Böhm-konferencián keresztül³ az újabb, örvendetesen szaporodó, Böhmmel és tanítványaival foglalkozó írások nyomán természetesen a kolozsvári gondolkodó filozófiájának alapfogalmai, jellegzetesen egyéni terminusai kapcsolódnak a névhez. Előadásomban ezúttal azonban nem Böhm filozófiai rendszerének értelmezéseit kívánom gyarapítani, hanem elsősorban kulturális jelenséggként igyekszem elemezni Böhm színre lépését. Ennek első lépéseként föl kell figyelniük arra, hogy a fennebb sorolt kifejezések kulturális hagyományunkban jórészt ellentéteseként jelennek meg. Szervezni a szakmai nyilvánosság fórumát, vagy elvonulva új és önálló filozófiai rendszert megfogalmazni; az aktuális diskurzusokhoz hozzászóló szakcikket vagy nagy lélegzetű monográfiát írni önmagában is ellentétes, összeférhetetlen attitűdnek tűnik számunkra. Ehhez járul még az a teher, hogy itt az egyik sztereotípiá szerint hangsúlyozottan *magyar* filozófiai rendszerrel állunk szemben, míg másik, hasonlóképpen erős beállítódásunk szerint a *magyar gondolkodás és a filozófiai rendszerben való gondolkodás* eleve kizárja egymást.

Mindezek az ellentétek hatványozottan jelennek meg Böhm Károly filozófiai pályájának a történetében. Böhmbe egyszerre pillanthatjuk meg a folyóirat-alapítót és folyóirat-szerkesztőt, valamint azt az alkotót, akinek műveire, öntörvényű gondolatmenete kialakulására a jelentős részben általa megteremtett magyar filozófiai nyilvánosság lényegében alig hatott. Emellett kulturális hagyományunk szerint ő az első magyar filozófiai rendszert megalapító filozófus ugyan, ám filozófiájának tartalmában hiába keresnénk sajátos nemzeti jelleget. A legbeszédesebb példák erre a fő mű harmadik, Böhm értékelméleti fordulatát beteljesítő kötetéből idézhetők.⁴ Böhm mint függetlenségpárti magyar patrióta, célzatosan március 15-re datálja a kötet előszavát, amelyben keserű szavakkal tér ki a kötet kiadási idejének alkotmányos válságára. A következő lapon azonban a főszöveget bevezető mottó már angol nyelvű Shakespeare-idézet, és innentől kezdve nemhogy az ország aktuális ügyeire való utalás nem található a műben, de még magyar vonatkozású kulturális hivatkozás, vagy példa sem. Különösen feltűnő ez a hiány, ha tekintetbe vesszük, hogy ez az a kötet, amely vázlatosan ugyan, de az életművön belül még mindig a legrészletesebben fejt ki Böhm társadalomfilozófiai nézeteit. Böhmnek az önálló magyar filozófiai rendszer megteremtőjeként

3 A konferencia anyagát lásd: Tonk Márton, Laczkó Sándor (szerk.): *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2000 (*A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai*, III.).

4 Böhm Károly: *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiológia vagy értékstan*. Stein János m. k. Egyet. Könyvkereskedése bizománya, Kolozsvár, 1906.

tudatosan föl vállalt kulturális szerepe tehát olyan egyéni és identitásbeli elköteleződés, amely filozófiájának közegét és recepcióját ugyan meghatározza – hiszen ebből következik a magyar nyelven való publikálás tudatos vállalása –, ám filozófiájának tartalmára úgyszólván semmilyen befolyással sincsen.⁵ Egyfelől tehát feszültség van a *magyar filozófiai rendszer megteremtőjének* szerepén belül, másrészt a rendszeralkotó és a folyóirat-szerkesztő filozófus szerepei között. Ahhoz, hogy értelmezni tudjuk azokat a kulturális elvárashorizontokat, amelyek ezekben a többszörösen ellentmondó szerepekben nyilvánultak meg; elemeznünk kell azt a kulturális örökséget, amellyel ezeknek a fogalmaknak és a velük kapcsolatos szerepeknek a kapcsán szembesült.

FILOZÓFIAI NYILVÁNOSSÁG, FILOZÓFIAI RENDSZER ÉS A MAGYAR FILOZÓFIA FOGALMA A MAGYAR KULTÚRÁBAN BÖHM KÁROLY ELŐTT⁶

Mind a filozófiai rendszerről, mind a magyar filozófiáról való diskurzusra a XIX. századi Magyarországon jellemző, hogy nem annyira létező teljesítményeket, megjelent műveket értékelt ezekkel a kifejezésekkel, hanem kívánalmakat, hosszú távú nemzeti kultúraépítési programokat. A szóhasználat persze gyakran csalóka, és sokszor félre is vezeti a kortársakat és a későbbi filozófiatörténészeket. Ha fölütünk egy közkeletű XVIII. századi filozófiatörténeti kézikönyvet, *látszólag* mindjárt az első fejezetekben nemzeti filozófiákra bukkanunk ugyanis. Itt taglalják e kötetek az egyiptomiak és kelták bölcsességét, valamint a görög filozófiát, majd annak római hajtásait. Ez azon-

5 A filozófia ilyen módon felfogott, a tartalmi kérdésektől mentes nemzeti jellegéből következően a tanítványok is másképpen reagálnak a nemzeti identitással kapcsolatos politikai kihívásokra, mint azt ma, utólag, esetleg hajlamosak vagyunk föltételezni. A közelmúltban Gángó Gábor hívta föl a figyelmemet arra, hogy az első világháborúnak az az intellektuális pszichózisa, amely a fővárosban „a háború filozófiájának” rendszeres taglalásába, és az ezzel rokon birodalmi német törekvésekhez való kapcsolódási szándékba torkollott, mennyire idegen maradt a kolozsvári kötődésű filozófusok, vagyis a Böhm-tanítványok körében. Gángó Gábor elemzését a budapesti, majd az első világháború utáni magyarországi helyzetről lásd: Gángó Gábor: A német birodalmi gondolatától a magyar nemzetkarakterológiáig. Leibniz-recepció Alexander Bernát, Pauler Ákos és Prohászka Lajos műveiben. *Magyar Filozófiai Szemle* (55) 2011/2., 122–137.

6 Az itt következő gondolatokat a közelmúltban bővebben, angol nyelven is kifejtettem, lásd: Béla Mester: Philosophers in the Public Sphere of the Cities – the Birth of the National Philosophy from the Spirit of the Editorial Offices and Saloons in the 19th Century. *Limes* (4) 2011/1., 7–20.

ban csupán látszólag nemzeti felosztás, az időrendben egymást követő népek valójában egymást fölváltó civilizációkat képviselnek. A kézikönyvszerzőkkel kortárs európai nemzetekig nem folytatódik a felosztás nemzeties látszata, a közelmúlt bölcselate a szerző beállítódása szerint mindenestül a keresztény filozófia címszava alá tartozik, vagy egyszerűen csak *újabb filozófiaként* tárgyalja.

A nemzeti filozófia eszméjének csak a következő században teremődik meg a sajátos lehetőségfeltétele, amely az egymást feltételező új intézményekben és új kommunikációs viszonyokban keresendő. A közelmúlt nacionalizmuselméleteiben közhely a standardizált nemzeti nyelven megjelenő sajtó szerepéről beszélni a nemzetépítési folyamatokban (Hobsbawm, Kedourie); más szóval: Benedict Anderson *elképzelt közösségeit* nem lehetséges akárhol megálmodni, ez csupán a nemzeti sajtó hasábjain lesz sikeres vízió. Ezt a folyamatot már korai formájában regisztrálta a kortárs teoretikus reflexió, ilyennek tekinthető például Herder többretű publikumfogalma a humanitáslevelekben. Ami másutt csupán teoretikus reflexiója volt egy kialakult állapotnak, az nálunk már mintaként, programként működött; így a nyelvújító mozgalom fontos résztvevője, Guzmics Izidor éppen az újabb típusú publikum működését legtömörebben leíró Herder-szemelvényeket ajánlja magyar fordításában az újjászervezendő honi publikum figyelmébe. A létező minta és a létező sajtó azonban nem elég önmagában; szükség van még a sajtón keresztül az új publikumot működtetők sűrű, inspiráló életközösségére is a *kulturális gócban* mint *új típusú központban*. A két szerveződési fokozat különbségét már a kortársak is tisztán látták. Jelképesen két nemzedék jellegzetes alakjában ragadható meg: az egyik a kapcsolattartás pusztá üzemben tartásába – prózaian fogalmazva: a postaköltségekbe – anyagilag belerokkanó Kazinczy és a postáját természetes módon a Pilvaxba küldető, tolla után megélő Petőfi élethelyzetének különbsége ez.

Mindeddig csupán a nacionalizmuselméletek és a magyar kultúrtörténet számunkra most releváns, ismert tételeit foglaltuk össze dióhéjban. Eddig hiányzott azonban ezeknek az eredményeknek az adaptálása a *nemzeti filozófia* eszméjének kialakulási folyamatára. Utóbbit, ha vizsgálták is, az idevonatkozó szövegek tartalmi elemzésével igyekeztek megragadni, javarészt eltekintve a kontextustól, ezeknek a szövegeknek a többi korabeli kulturális megnyilvánuláshoz való viszonyától. Pedig a magyar filozófiai közbeszédben már a reformkor első éveiben megjelenik az az önértelmezés, amely az új, rendszeres anyanyelvű sajtó által lehetővé vált teoretikus kulturális önreflexiót tekinti a filozófia feladatának a nemzeti kultúrában. Nem csupán arról van itt szó, hogy a nemzeti kultúrára való, így kialakuló filozófiai reflexió szerves része lesz a nemzetépítés programjának, hanem egyenesen arról,

hogy éppen ez a filozófiai reflexió szervezi nemzeti kultúrává a sokféle, anyanyelvű kulturális terméket a regénytől a színházi életen keresztül a politikai szónoklatig. A teoretikus reflexiót nélkülöző nemzeti kultúra ebben a koncepcióban egyszerűen az eltorzult vagy legalábbis rossz útra tévedt kultúra fogalmában ragadható meg. Nem nehéz fölismeri, hogy a magyar nemzeti önbírálat leggyakoribb XIX. századi toposzának, a sokat átkozott *magyar szalmalángnak* az alapképlete is a filozófiai reflexiójának kontrolljától elszabadult, a költészet és a politikum táplálta érzelmeknek magát kritikátlanul átadó nemzeti kultúra és az ettől indíttatott, önveszélyessé váló kollektív cselekvés metaforája.

A nemzeti filozófiának ez a folyóirat-kultúrából született, az egész kulturális életben szervesülni törekvő fogalma hamar és észrevétlenül szubsztancializálódik. Jellemző eset Szontagh Gusztáv, aki első fő művébe beépíti korábbi filozófiai könyvkritikái szövegének részleteit.⁷ A nem sokkal korábban még konkrét művek kapcsán a magyar filozófiai élet aktuális állapotának jellemzésére szolgáló bekezdések önálló életre kelnek, és új környezetükben általában, mindentől függetlenül kezdenek szólni a *magyar filozófia* kíváncsú jellemzőiről. Szontaghnak magának a *magyar filozófia* fogalmára voltaképpen politikafilozófiájának megalapozásához van szüksége, abban az értelemben, hogy a magyar nemzet, vagyis a magyar politikai közösség közös dolgainak megvitatásához lát szükségesnek egyfajta teoretikus nyelvet és közműveltséget. A politikafilozófiai törekvés megóvja attól, hogy még a reformkorban továbbhaladjon a sajátos tartalmú magyar filozófia kidolgozásának útján, de a fordulat tőle függetlenül megtörténik ekkortájt. Innentől kezdve egyre kevésbé az lesz a magyar filozófus feladatának ideáltipikus betöltője, aki ellátja a nemzeti élet teoretikus reflexiójának a feladatát, hanem az, aki valamely szubsztantíve magyar tartalmú filozófiát törekszik megfogalmazni. Ez az új kíváncsalom fogalmazódik meg a nyilvánosságban a *magyar filozófia* melletti másik állandó toposzról, a *filozófiai rendszerről* való beszédben.

A *filozófiai rendszernek* a nemzeti kultúra kíváncsalmaként való megjelenésére sajátos kommunikációs feszültség jellemző. A rendszerként felépített filozófiai művek többsége pedagógiai kontextushoz kötött; valamilyen értelemben tanítványoknak szól, így modern körülmények között az egyetemi szférához kapcsolódik. Ugyanakkor a rendszert az az iskolákon kívüli, új szakmai nyilvánosság kéri számon kritikáiban, amely mediális kötöttségei

7 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a' magyar philosophiához. A' magyar Kir. Egyetem' betűivel*, Budán, 1839.

folytán inkább bírálatok, vitacikkek, mintsem összefoglaló munkák írására inspirálja résztvevőit. Fontos megjegyezni, hogy a filozófiai rendszer megjelenése iránti várakozás a magyar kultúrában az irodalom fejlődésének a modelljét követi. A reformkor nagy irodalomelméleti vitái általában műfajok, műnemek körül csoportosultak, abból az elképzelésből kiindulva, hogy az „egészséges és felnőtt” nemzeti kultúrának rendelkeznie kell megfelelően nagyszámú és jól megírt darabokkal bizonyos műfajokból, mégpedig azokból, amelyeket a nemzeti kultúraépítési terv előre meghatározott. (Ez a terv természetesen nem homogén, éppen ezért lehetségesek éles viták arról, hogy vajon inkább az eposz műfaját kell fejleszteni skandináv mintára, vagy a drámát, esetleg a regényt, a nyugat-európai irodalmakat követve.) Amit az irodalmi életben a *regény* kezd jelenteni, vagyis a nemzeti irodalom nagykorúságát, az a filozófiában hamarosan a *rendszer* megfogalmazásának igényében jelentkezik. Ahogyan a fiatal, tehetséges novellistát noszogatja a kiadója talán még ma is, hogy előbb-utóbb ideje előállni egy regénnyel, ha komolyan veszi magát, ahhoz hasonlóan kívánja meg a tanulmányokkal, folyóiratcikkekkel jelentkező filozófustól kritikusa előbb a monográfiát, később a minél átfogóbb témájú, minél több és vastagabb kötetből álló rendszert. Vagy egyenesen *belelátja* a régóta várt *magyar filozófiai rendszer* csíráját a szerző viszonylag gyér életművébe. Így jár el Erdélyi János, amikor ismert Horváth Cirillről szóló összegző bírálatában,⁸ még az ötvenes években óvatlanul megjegyzi, hogy „[e] cikkelyekből, úgy látszik, valami nagy egész akar készülni, s helyesen”. Ezt Horváth félig-meddig maga is komolyan veszi, élete végéig küzd a saját filozófiai rendszer megfogalmazásának feladatával, amiről úgy véli, hogy elvárják tőle. A tanítványok számára evidencia, hogy a mester *concretizmus* nevű rendszere valóban létezik, levelei tanúsága szerint így gondolja például a fiatal Alexander Bernát is. A hagyatékából azonban mindössze egy kettéhajtott árkus papíros kerül elő egy listával a majdan kidolgozandó *concretizmus* alapelveiről; ez persze a leghívebb tanítványokat nem akadályozza meg abban, hogy még évek múlva is élénken tiltakozzanak, ha valaki kétségbe meri vonni a mester önálló filozófiai rendszerének a létezését.⁹ A

8 Erdélyi János: Horváth Cyrill. In: Uő: *Filozófiai és esztétikai írások*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 15–25. Eredetileg 1854-ben, az *Új Magyar Múzeumban* jelent meg.

9 A reformkorban induló Horváth Cyrill és a századfordulóra kibontakozó Alexander és Böhm szövegei közvetlenül is érintkeznek a *Magyar Philosophiai Szemle* oldalain. Az első, még Böhm szerkesztette évfolyamban, ahol Alexander már első komolyabb munkájának bírálatára van jelen, Horváth még aktívan publikál. Lásd a fennebb ecsetelt rendszeralkotási nehézségekre rímelő írását: Horváth Cyrill: A philosophálás akadályai. *Magyar Philosophiai Szemle* (1) 1882/1., 11–24.; 3., 161–175.

mester rendszerének hiábavaló keresése, találkozási ifjúkorának általános filozófiai apályával, Alexandert a rendszerépítésről való végleges lemondásra vezette, a filozófiatörténet újonnan önállóvá váló szaktudományában találván meg szerepét. Igazi műfaját a filozófiai szakfordítói és filozófiatörténeti tevékenységéből kinövő kommentárban találja föl, nagyobb ívű (esetében filozófiatörténeti, érintőlegesen irodalomtörténeti jellegű) szintézis kísérlete ritkán bukkan föl a tekintélyes mennyiségű, komolyan mindeddig még számba sem vett, zömében kisebb, gyakran aktuális apropójú opusokból álló életmű szövegtengeréből. Tevékenységére az a magatartás lesz a jellemző, amelyből következően nagy műgonddal és a tervezett időre készíti el *A tiszta ész kritikájának fordítását*, Kant-monográfiáját azonban félbehagyja.

BÖHM KÁROLY VISZONYA A FILOZÓFIAI NYILVÁNOSSÁG, A MAGYAR FILOZÓFIA ÉS A FILOZÓFIAI RENDSZER ELŐZŐ NEMZEDÉKEKTŐL HAGYOMÁNYOZÓDOTT FOGALMAIHOZ

Alexander nemzedéktársa, Böhm Károly ugyanabból a magyar hagyományból következő, a magyar filozófussal szemben meghatározott kulturális elvárásokkal a háta mögött egészen más utat választ. Többen utaltak már az utóbbi években arra, hogy Böhm – míg szakfilozófiai orientációjában naprakész – bizonyos kulturális attitűdjeiben helyenként meglepően archaikusnak bizonyul. Ez a sajátság legtöbbször nyelvezete, a reformkort idéző egyéni terminológiateremtés kapcsán merül föl az irodalomban, de tetten érhető azokban a filozófiai tevékenységét befolyásoló beállítódásokban is, amelyek a közvetlenül őt megelőző nemzedékek fennebb részletesen elemzett kulturális fogalmihoz való viszonyulását érintik. Ezek közül elsőként tárgyalandó a filozófiai nyilvánossághoz való viszony. Böhmnek, mint tudjuk, múlhatatlan érdemei vannak a modern magyar filozófiai nyilvánosság kialakításában a szaksajtó megteremtésével. A *Magyar Philosophiai Szemle* azonban elgondolása szerint filozófiai keretprogramot is jelent. Egyrészt szemlertovátával tájékoztatja a kortárs trendekről a magyar nyelvű szakmai közvéleményt, másrészt fórumot teremt a magyar nyelvű filozófia kibontakozásának. A magyar nyelvű szerkesztői tevékenység kezdete összefügg Böhm döntésével a magyar nyelvű publikáció mellett. Ez a döntés, hasonlóan a reformkor többnyelvű értelmiségi alakjainak (Schedel-Toldy, Szontagh) hasonló elhatározásához, nem ismer kivételt: *vagy* a német, *vagy* a magyar filozófia melletti elköteleződést jelent. A filozófiai nyilvánosságban sem tudja magát egyszerre német és magyar folyóirat munkatársának elképzelni: a *Philosophische Monatshefte* köréből való kiválás és a *Szemle* megalapítása Böhm gon-

dolkodásmódja szerint egymásból következő dolgok. A jövő általa elképzelt ideáltipikus magyar filozófiája saját filozófiai tevékenységéből és szerkesztési gyakorlatából kielemezhetően olyan szakfilozófiai tevékenység, amely a kortárs európai trendekben naprakész, ezekből kiindulva viszont nem fordításokon, hanem a saját filozófiai tevékenységből kialakított műnyelven valósul meg, és végül önálló filozófiai rendszer megfogalmazásában csúcsosodik ki.

Látható, hogy olyan filozófiai program bontakozik itt ki, amelynek tartalma ugyan kortárs elemekből táplálkozik, kulturális elváráshorizontja azonban a reformkorig visszanyúló gyökerű. Sőt, éppenséggel a kortárs filozófiai trendekkel való, olyan természetű lépéstartás, amely nem tartja fontosnak az időközben önálló szaktudománnyá vált filozófiatörténet által szolgáltatott anyag számbavételét, Böhm idejében már bizonyos tekintetben hasonlóképpen régies szemléletet jelez. (Ez természetesen nem jelenti, hogy Böhmnek ne lett volna mélyreható olvasottsága a filozófiatörténet klasszikusait illetően.)

Előadásomban utoljára, mintegy adalékként Böhmnek a filozófiatörténethez való viszonya változását mutatom be folyóirat-szerkesztői munkássága és egyik saját, kései írása alapján. A *Magyar Philosophiai Szemle* első évfolyamának első száma kezdi közölni azt a háromrészes recenziót, amely Alexander első komolyabb munkájáról, a végül torzóban maradt Kant-monográfia első, és egyetlen megjelent kötetéről szól.¹⁰ Az egyébként alapos ismertetés, aligha Böhm szerkesztői elveinek ellenére, mindjárt a történeti módszer „külsődlegességének” elvi, Alexander munkáján messze túlmutató bírálatával kezd. A rendszeres és a történeti elemzés, a filozófiai rendszer logikai rekonstrukciója és történeti bemutatása eleve éles ellentétben áll előttünk: vagy rendszerről beszélünk, vagy történetet beszélünk el. Böhm csak legkésőbbi munkáiban, akkor is inkább oktatási kötelezettségeitől indítva próbált kiszabadulni az *elbeszélés vagy rendszer* dichotómiájának már itt kész programként előttünk álló dilemmájából. Amikor azonban már véglegessé fogalmazott értékelméletét azzal kívánja részint alátámasztani, részint hallgatói számára illusztrálni, hogy mintegy a kész rendszer „mögé akarja lapátolni” az eddig mellőzött filozófiatörténeti anyagot, kiderül, hogy az így használt filozófiatörténet valóban csak illusztráció, és semmit sem képes

10 Nemes Imre: Alexander Bernát: Kant élete, fejlődése és philosophája. *Magyar Philosophiai Szemle* (1) 1882/1. 66–72; 2. 142–150; 3. 223–233.

hozzátenni az állított filozófiai tételekhez, illetve bizonyításaihoz.¹¹ Így vezet a reformkori történeti hagyomány kulturális mintázatának követése olyan történetietlen beállítódáshoz, amelytől az ifjúkor beható klasszikus olvasmányai nem óvhattak meg, és amelyet majd az érett filozófus gyér filozófiatörténet-írási próbálkozásai sem küszöbölhetnek majd ki.

IRODALOM

- Alexander Bernát ifjúkori levelei Horváth Cyrillhez.* Bevezetéssel ellátta és sajtó alá rendezte Szemere Samu. [Neuwald Ny.], Budapest, 1928.
- Alexander Bernát: *Kant élete, fejlődése és philosophiája.* 1. köt. Akadémia Könyvkiadó, Budapest, 1881.
- Anderson, Benedict: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről.* Fordította Sonkoly Gábor. L'Harmattan–Atelier, Budapest, 2006.
- Böhm Károly: *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiológia vagy értéktan.* Stein János m. k. Egyet. Könyvkereskedése bizománya, Kolozsvár, 1906.
- Böhm Károly: *Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig.* *Athenaeum* (21) 1912/2–3. 1–30; 4. 1–34.
- Erdélyi János: Horváth Cyrill. in: *Uő: Filozófiai és esztétikai írások.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 15–25.
- Gángó Gábor: *Anémetbirodalmi gondolatolamagyarnemzetkarakterológiáig. Leibniz-recepció Alexander Bernát, Pauler Ákos és Prohászka Lajos műveiben.* *Magyar Filozófiai Szemle* (55) 2011/2., 122–137.
- Hajós József: *Böhm Károly filozófiája.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1986.
- Herder, Johann Gottfried: *Az Írás és a' Könyv-nyomtatás (Herder után)* K. J. *Felső Magyar Országi Minerva* 1826/1., 532–536.

11 Böhm Károly: *Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig.* *Athenaeum* (21) 1912/2–3. 1–30.; 4. 1–34. A tanítványok által sajtó alá rendezett poszthumusz írás eredetileg Böhm egyetemi előadásain alapult. A korban egyébként nem példa nélküli valamely filozófiai mű utólagos filozófiai alátámasztása, mely szokás többnyire a korban gyakran megfogalmazódó külső elvárások hatását jelzi. A legmarkánsabb példa talán az előző századforduló szélsőséges pozitivistájának, a behaviourizmus elismert elődjének, Posch Jenőnek korai fő műve, amelyben az idő metafizikai fogalmának radikális dekonstrukcióját tartalmazó művet hamarosan követi az időről szóló filozófiai nézetek történeti áttekintését kínáló második kötet.

- Herder, Johann Gottfried: A' múlt Század' fáradozásai a' Kritikában (Herder után) Guzmics Izidor. *Felső Magyar Országi Minerva* 1826/7., 787–796.
- Herder, Johann Gottfried: Kalligena a' Szépség' Anyja (Herder után Guzmics). *Felső Magyar Országi Minerva* 1826/10., 893–896.
- Herder, Johann Gottfried: Nemeszisz a' Hellen Költőknél és Kép-művészeknél. Herder után Guzmics. *Felső Magyar Országi Minerva* 1827/6., 1233–1239.
- Hobsbawm, Eric J.: *A nacionalizmus kétszáz éve. Előadások*. Fordította Baráth Katalin. Maecenas, Budapest, 1997.
- Horváth Cyrill: A philosophálás akadályai. *Magyar Philosophiai Szemle* (1) 1882/1. 11–24; 3., 161–175.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Fordították és magyarázták Alexander Bernát és Bánóczi József, Franklin, Budapest, 1891.
- Kedourie, Elie: *Nationalism*. 4. expanded ed. Blackwell Publishers, Oxford–Cambridge, 1993.
- Laczko Sándor, Tonk Márton (szerk.): *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2000 (*A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai*, III.).
- Mester, Béla: Philosophers in the Public Sphere of the Cities – the Birth of the National Philosophy from the Spirit of the Editorial Offices and Saloons in the 19th Century. *Limes* (4) 2011/1., 7–20.
- Nemes Imre: Alexander Bernát: Kant élete, fejlődése és philosophája. *Magyar Philosophiai Szemle* (1) 1882/1. 66–72; 2. 142–150.; 3. 223–233.
- Posch Jenő: *Az idő elmélete. Az e tárgyra vonatkozó főbb filozófiai nézetek ismertetésével és kritikájával*. I. rész: *Elmélet*. II. rész: *Történelem*. Dobrowsky és Franke, Budapest, 1896–1897.
- Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a' magyar philosophiához*. A' magyar Kir. Egyetem' betűivel, Budán, 1839.
- Ungvári Zrínyi Imre: *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2002. (*A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai*, VI.)

REVISTA CA ȘI PROGRAM FILOSOFIC:
KÁROLY BÖHM ȘI REVISTA MAGYAR PHILOSOPHIAI SZEMLE
(REVISTĂ MAGHIARĂ DE FILOSOFIE)

Cuvinte cheie: Alexander Bernát, Böhm Károly, sistem filosofic, filosofie națională

CONȚINUT

Dedic această lucrare lui Károly Böhm, fondatorul – în 1882 – al Revistei Maghiare de Filosofie, la centenariul morții sale. În studiul meu voi încerca o reconstrucție a așteptărilor ambiantei culturale de la începutul secolului în ceea ce privește concepțiile de *filosofie națională*, *sistem filosofic* respectiv în ceea ce privește structura publicității profesionale. Vom exemplifica conceptul de filosofie națională prin principalele opere ale lui *Gusztáv Szontagh*. Conform analizelor mele, acest concept se poate lega de spațiul mediatic a revistelor de specialitate de limbă națională. Și este echivalent cu autorefecția teoretică a culturii naționale. Spre sfârșitul secolului însă, conceptul de filosofie care se referă la problematica națională va da locul conceptului unei filosofii naționale esențiale. A fost o așteptare incomodă a ambiantei culturale în direcția filosofilor maghiari, pe care o exemplific prin cazul lui *Bernát Alexander*. În ultima parte a lucrării mele aduc argumente pentru o asemenea interpretare a operei lui *Károly Böhm*, care va considera această operă ca și forma modernizată a așteptărilor culturale referitoare la conceptul de filosofie națională respectiv sistem filosofic.

PERIODICAL AS A PHILOSOPHICAL PROGRAM:
KÁROLY BÖHM AND THE HUNGARIAN PHILOSOPHICAL REVIEW

Keywords: Bernát Alexander, Gusztáv Szontagh, Károly Böhm, national philosophy, philosophical system

ABSTRACT

This article is offered for the centenary of death of Károly Böhm, the first editor of the Hungarian Philosophical Review, (since 1882). The first aim of my paper is to reconstruct the demands of the cultural environment, remained from the first half of the 19th century, concerning the structure of the public sphere of scholars, and the concepts of philosophical system and national philosophy. The original concept of national philosophy is exemplified by Gusztáv Szontagh's main works in this article. By my analysis, this concept is connected with the medial space of the scholar periodicals in native languages, and equivalent with a kind of theoretical self-reflection of a national culture. At the end of the century, the concept of philosophy concerning national affairs turned to the concept of an essentially national philosophy. This uncomfortable demand of the cultural environment, toward the Hungarian philosophers is exemplified by the case of Bernát Alexander in my paper. I argue for an interpretation of Károly Böhm's oeuvre as a modernised form of cultural demands of the first half of the 19th century, concerning the structure of scholar's public sphere, and concepts of philosophical system and national philosophy, in the last part of my paper.

Dr. MESTER BÉLA (mester@webmail.phil-inst.hu) (1962) magyar nyelvészetet, irodalomtudományt és könyvtárat tanult a jelenlegi Nyíregyházi Főiskola jogelődjén, majd Budapesten, az Eötvös Loránd Tudományegyetemen elvégezte a filozófia szakot. Filozófiatörténetből szerzett egyetemi doktori címet ugyanitt 1996-ban, majd irodalomtudományból PhD-címet a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen 2003-ban, és politikafilozófiából az Eötvös Loránd Tudományegyetemen 2005-ben. Filozófiai pályáját a Nyíregyházi Főiskola Filozófia Tanszékének jogelődjén kezdte, ahol ma is részmunkaidős főiskolai docens. Ezenkívül a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontjának keretében működő Filozófiai Intézet tudományos főmunkatársa. Főbb kutatási témái: a kora modern politikai filozófia története, a magyar filozófia története, magyar politikai eszmetörténet.

Önálló kötetei: *Hatalom, ember, technika Szilágyi István prózájában*. Kijarat Kiadó, Budapest, 2004; *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2006. *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig*. Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2010.

Más publikációi az utóbbi években az e kötetben közölt írásainak témáiban: *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Áron Kiadó, Budapest, 2004 (Percz Lászlóval együtt szerkesztette); Böhm Károly a haszonelvűségről. *Pro Philosophia füzetek*. (45) 2006. 117–125.; „Nyilván majd »angyalkák« leszünk.” Böhm Károly balsejtelméi a következő nemzedék filozófiájáról. *Pro Philosophia füzetek*. (52) 2007. 3–11.; A magyar politikafilozófia elmaradt fordulata. In: Valastyán Tamás (szerk.): *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. Vulgo, Debrecen, 117–129.; A rendszeralkotás terhe. In: Bárczi Zsófia, Katarína Račeková (szerk.): *Piaristická a neotomistická tradícia II / Piarista és neotomista hagyományok II*. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. 2010. 5–18.; A Comparative Historiography of the Hungarian and Slovakian National Philosophies: a Central European Case. *Limes* (3) 2010/1., 6–14.; Philosophers in the Public Sphere of the Cities – the Birth of the National Philosophies from the Spirit of the Editorial Offices and Saloons in the 19th Century. *Limes* (4) 2011/1., 7–20.; Magyar felvilágosodás – német vagy skót? Rozgonyi József Kant-kritikája. In: Ludassy Mária szerk., Miklósi Zoltán, Pogonyi Szabolcs (közreműk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Áron Kiadó, Budapest, 2007, 399–446.

BÖHM KÁROLY ÉS A VALLÁSFILOZÓFIA – SZELÉNYI INTERPRETÁCIÓJÁBAN

Kulcsszavak: Böhm Károly, Makkai Sándor, Szelényi Ödön, vallásfilozófia

Tudvalevő, hogy Böhm rendszerében nem szerepel a vallásfilozófia, és Böhm maga sehol nem foglalkozott alaposabban a vallás kérdésével. Ez a tény önmagában véve nem botrány, hiszen abban a pillanatban, amikor a metafizikai kérdésfeltevéseket ismeretelméleti megközelítés váltja fel, a központba a megismerő szubjektum kerül. És ha az axiológiai rendszerben az értékek megléte nem független a szubjektumtól és annak projekciójától, akkor nehezen tételezhető fel, hogy az elmélkedés tárgya a tér-idő-koordinátákon kívül álló abszolút lény legyen. Vagyis az a lény, amely az ok-okozati viszonyokban a végső ok helyén szerepeljen. Ahogyan ezt Bartók György pontosan megfogalmazta: „De figyelmeztet az öntét fogalma arra is, hogy a valóság nem keletkezik, hanem van, s ennek megfelelően a filozófia kérdése sem lehet az, hogy miként keletkezik a lét, hanem mindig csak ez: Mi a lét alkata? Mit cselekedik a lét? Mi a lét célja?”¹ Böhm rendszerének belső logikáját tekintve tehát szinte feleslegesnek tűnik a vallásfilozófia státusát firtató kérdés.

A magyar filozófia története azonban – egyrészt a pozitivista történetírás hagyományainak, másrészt a valós és sokáig determinációs erővel bíró felekezeti hatásoknak köszönhetően – nagy részben kultúrtörténeti összefüggésekben mutatkozik meg. Vagyis egymás mellett jelentkeznek a filozófiai gondolatok és az őket keretező konfesszionális, iskolatörténeti és egyéb összefüggések. Mivel Böhm elszakíthatatlan a magyarországi evangélikus művelődéstörténettől (felekezeti hovatartozása, iskolázottsága, az evangélikus iskolarendszerben való tevékenysége révén), megkerülhetetlen az a kérdés, hogy beletartozik-e a magyarországi evangélikus filozófia hagyományába? Abba a XIX. századon átívelő iskolai filozófiai tradícióba, amely egyes posztkantianus gondolkodókhoz kapcsolódva a század közepére kialakított

1 Bartók György: *Böhm Károly*, Budapest, 1928, 94.

egy protoaxiológiai rendszert.² Ebben pedig az igaz, szép és jó értékei mellett szerepel az Istenség is. Ezért aztán Böhm rendszerével kapcsolatban is felfemerül a dilemma: van-e a rendszerben olyan elem, amelyre felépíthető lenne a hiányzó vallásfilozófia? A kérdés annál kézenfekvőbbnek tűnik, hogy létezik német filozófiai párhuzam, hiszen Windelband saját axiológiájában szerepelteti a „szentséges”-t mint a negyedik alapértéket.

Erre a kérdésre három válasz lehetséges. Az első a világi filozófia szemzőgéből születik meg, és Böhm rendszerének belső összefüggéseit veszi alapul, tehát nemleges. Erre példa Bartók György értelmezése.³ A másik kettő a vallásfilozófia, illetve a teológia aspektusából van megfogalmazva. A vallásfilozófiai megközelítés ugyancsak elutasító, a teológiai azonban potenciálisan igenlő választ ad. Az előbbi képviselője Szelényi Ödön, az utóbbié Makkai Sándor. Mivel Makkai nézete ismertebb, vele rövidebben fogok foglalkozni. A hangsúlyt Szelényi elemzésére helyezem, egyrészt viszonylagos ismeretlensége miatt, másrészt azért, mert az evangélikus vallásfilozófiában egy, a korábbi hagyományoktól eltérő áramlathoz, a liberális teológiához kapcsolódott.⁴

Természetesen Makkai sem azt állítja, hogy Böhm rendszerében impliciten benne foglaltatik a vallásfilozófia, hanem annak a potenciális vallásfilozófiának a kereteit vázolja fel, amelyhez Böhmnél kiindulópontokat talált. Elfogadva azt a böhmi meghatározást, hogy „a vallás tartalmát nem extázissal, hanem egyszerű logikai munkával kell megállapítani”.⁵ Makkai Böhmnek

2 Ennek képviselője Vandrák András, aki szerint „a dolgok létének és értékének felfogása a filozófia fő kérdésének két oldala”. (*Bölcsészeti erkölcsstan iskolai kézikönyv alakjában*, Eperjes, 1865, 3.) Az értékekkel szerinte az eszmetan (praktikus ideológia) foglalkozik, és ennek része az etika, az esztétika és a vallásfilozófia. Az értékeken alapuló ideológiai tartalmaknak a fennállási módja az érvényesség: „Öröklét, világ, Isten nem ábrándos, de szükségkép gondolt eszmék...” (Vandrák András: *Fries Jakab Frigyes bölcséletének méltánylása. Akadémiai értekezés* (kézirat), MTAKK, RAL ad 48/1848.

3 Bartók legegységesebb és legkihegyezettebb állítása Böhm lehetséges vallásfilozófiájáról így hangzik: „Voltak neki is ‘eschatologikus’ meggyőződései, de ezeket filozófiai kutatás tárgyául el nem ismerte.” – Bartók György: i. m., 60.; Bartók, korábban nem volt ennyire elutasító, hiszen egy 1915-ös írásában még így fogalmazott: „Böhm ugyan a vallás problémájával ex thesi sehol sem foglalkozott, de rendszere telve van momentumokkal, amelyek egyenesen vallásfilozófiai jelleggel bírnak, vagy következetesen végiggondolva a vallásnak filozófiai megértéséhez vezethetnek el.” (Bartók György: *A vallás problémája napjaink bölcséletében. Protestáns Szemle*, 1915, 602.) Persze itt még Makkai elemzett írására hivatkozik.

4 Szelényi vallásfilozófiájáról lásd egy korábbi írásomat: A legideálisabb gondolkodású liberális teológus. Szelényi Ödön vallásfilozófiájáról. *Fórum Társadalomtudományi Szemle* 3. évf. (2001) 3. sz., 77–85.

5 Makkai Sándor: Vallásos világkép és életfolytatás. Böhm Károly filozófiájának indítatói egy vallásfilozófiai rendszer kiépítésére. In: Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *Dr. Böhm Ká-*

abból a megállapításából indít, miszerint „a vallásos érzés fájdalmas *megszorításból* ered, mely ellen az Én a *vágyban* reagál; ezen vágy proiciálja a megváltó *pótlékképét*, mely felé *vonzódunk*, melyet *szeretünk* s mely iránt *odaadólag* viseltetünk”.⁶ De míg Böhm a „megszorítást” elnyomásként, alávetettségként értelmezi (ahogyan arra visszatér könyvének rákövetkező, kilencedik paragrafusában is),⁷ Makkai már úgy interpretálja, hogy a vallásos érzés annak az embernek a vágyódása, aki ki akar törni a végesből, és a végtelent célozza meg. Így alakul ki a vallásos világkép, amelynek alapja az „élet állandóságának a hiányérzete”. Az emberek közös célja ennél fogva a végtelen világ, összeideálja⁸ pedig a végtelen és állandó élet. Makkai itt megint más útra lép, mert Böhmmel ellentétben azt állítja, hogy „az örök és változhatatlan élet maga az ok, a jelentés, a cél, melybe minden összpontosul, ő az egyetlen realitás, az egyetlen valóság. Ezt a valóságot, a végtelen és állandó életet szomjúhozza az ember, ennek akar ő a részese lenni, ez az ő eszményeinek a koronája”.⁹ Ez a végtelen személyiség, Makkai szerint, az Isten, azaz az egyéniség önprojekciója, tehát „életnorma”. És itt vált át az ontológiai kifejtés axiológiai síkra, mert az Isten az értékek összessége. „Azaz az igaz, jó és szép értékei a summitás fokán adják a szentséget: Istenben a teljessége van az értékeknek. És ebből következik a vallás egyetemessége, örök emberi mivolta is.”¹⁰ Makkainak ez a felfogása szinte szóról szóra egyezik Windelband értelmezésével: „Az isteni személy tartalma a legfőbb értékek foglalata, a reális normáltudat, az a személyiség, akiben minden valóságos, aminek létét követeljük és semmi sincs abból, amit nem követelünk: valósága valamennyi eszménynek”.¹¹ Késztetést érzünk arra, hogy kimondjuk: Makkai alighanem Windelbandon keresztül olvasta Böhmöt, és Windelband „szentséges”-

roly élete és munkássága. Besztercebánya, 1913, III. k., 10. – Itt nem foglalkozom Makkai későbbi, vallásfilozófiai művével (*A vallás lényege és értéke*, Torda, 1923), amelyet egy másik Böhm-tanítvány, Tankó Béla is bírált. Makkainak a Böhm filozófiájához való viszonyulásáról lásd: Fekete Károly: Böhm Károly hatása Makkai Sándor vallásfilozófiájára. In: *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben* (szerk. Fehér M. István és Veres Ildikó), Miskolc, 2003, 69–78.

6 Böhm Károly: *Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig*. Budapest, 1912, 20.

7 „Minden vallás fájdalmas helyzetnek a kifolyása s annak gyógyítója, neki ennél fogva közvetlen hatással kell lennie a társadalmi viszonyokra, hisz azoknak orvoslását célozza.”, uo., 24.

8 Az ideál fogalmában értelmeződik a böhmi idézetben található „pótkép”, amely nem valamit helyettesít, tehát nem „als ob” létezésű, hanem az ideát kipótolva válik eszmény-nyé.

9 Makkai Sándor: *Vallásos világkép...* 21.

10 Uo., 25.

11 Windelband Vilmos: *Preludiumok*. Budapest, Franklin Társulat, é. n., 184.

értelmezése készítette arra, hogy Böhm axiológiájába is beleálmodja a vallásfilozófiát. Böhm szerint ugyanis ez a tökéletesség, ez a „szentséges”, amelyről Makkai beszél, nem külön valóság, és nem is a valóság attribútuma, hanem csak az a hatás, amelyet bennünk felébreszt. „Az abszolutumot én magamban kell megélnem – ez az igazi s végső vallás.”¹² Makkai ezért nem véletlenül fűzi hozzá lábjegyzetben az egész fejtegetéséhez, hogy ezt az istenképet ne keverjük össze a vallás objektív tényeivel – a vázolt kép csak a vallás pszichológiai alapjait próbálja értelmezni. És itt mindjárt tesz is egy kritikus megjegyzést a korabeli valláspszichológia empirikus irányára,¹³ amely Szelényi számára nem volt ennyire elutasítandó.

Szelényi a korabeli értéktudomány és vallásfilozófia prizmáján keresztül alakítja ki Böhmről vallott nézetét. Felteszi a kettős kérdést, hogy egyrészt érték-e a vallás szubjektív vagy objektív értelemben, másrészt hogy milyen viszonyban van a vallás alapértéke a többi fő értékkel, az igazzal, széppel és jóval? Konfrontálja egymással Hugo Münsterberg¹⁴ és Böhm Károly véleményét. Münsterberg úgy véli, hogy az Én egy racionálisan levezethetetlen ak-tussal maga fölé helyezi az Én-felettit, és ez az „Über-Ich” lesz az a hiperindividuais akarat, amely mindenfajta értékelés alapjává válik. Böhm ezzel szemben¹⁵ azt állítja, hogy az emberi szellem az egyedüli önérték, és hogy Münsterberg a XIX. század első felének divatos módszerével, a „közvetlen szemlélettel” próbál érvelni, ami azonban misztikába torkollik. Szelényi itt Böhm oldalára áll, és a következőket írja: „...az értéknek becsét lehetőleg általános érvényű mérővel kell megállapítanunk. Ennek az érték-mérőnek önértéknek kell lennie. Már most lényeges különbség van a között, midőn az egyéni szellemet és a között, midőn az abszolút szellemet (Isten) tekintjük önértéknek. Ez utóbbit tartozik a vallási értékelmélet elsősorban megalapozni, ami eddigelé nem történt meg”.¹⁶

Szelényi két különálló tanulmányt szentelt Böhm Károly vallásfilozófiához fűződő viszonyának. Az elsőben¹⁷ abból a hármas megállapításból indul ki, hogy Böhm a rendszerében nem adott helyet a vallásfilozófiának, a vallás-

12 Böhm Károly: *Az értékelés phänomenológiája*. 34.

13 „... az a bizonyos extázis, az a sokat emlegetett patológikus lelki állapot nem a vallásnak, hanem csak a babonás fejletlenségnek jelzője.” – Makkai: i. m., 26.

14 Hugo Münsterberg (1863–1916) a Badeni Iskolához tartozó gondolkodó. Művének címe, amelyre Szelényi hivatkozik: *Philosophie der Werte*. Leipzig, 1908.

15 Böhm Károly: *Mystika az értékelméletben*. Budapest, 1909.

16 Szelényi Ödön: *Modern vallástudomány. A vallásbölcselet és vallástörténelem compendiuma*. Budapest, 1913, 23. (Kiemelés az eredetiben.)

17 Szelényi Ödön: Böhm Károly és a protestáns keresztyénség. *Protestáns Szemle* 1911, 648–654.

filozófiát különálló diszciplínaként sem dolgozta ki, sőt, hogy ilyen terve sem volt soha. A második tanulmányban¹⁸ egyrészt kiegészíti és módosítja a megelőző tanulmány bizonyos részeit, másrészt megállapításokat tesz Böhm és Fichte viszonyát illetően.

Az első tanulmányban Szelényi Böhm fő művében és utolsó írásaiban keresi a választ arra, hogy miért maradt ki a vallásfilozófia a rendszerből? Az Ember és világa elemzése során eljut a szellem fogalmáig, és megállapítja erről, hogy a szellem egyben a valóság szubsztanciája és az egyetlen érték is. „Itt illeszthette volna be Böhm, ha akarta volna, a vallást, mert ha minden érték az alany kivetítésének az eredménye, a vallást is csak így foghatta volna fel. Sajnálhatjuk, hogy nem vette fel a szentségest az értékek sorába, bár igaz az is, hogy a vallásnak egyszerű emberi projekciónak való feltüntetése annak lényegével homlokegyenest ellenkezik.”¹⁹ Szelényi szerint így Böhm Feuerbach álláspontjához közeledett volna, vagyis elismerte volna azt, hogy a vallás tisztán emberi produktum, a vallás tárgyainak nem lenne semmilyen ontológiai státusa, és az ember saját maga lényegét imádta volna istenként. Ez teológiai és egyházi szempontból elfogadhatatlan lett volna, vagyis még örülhetünk is, hogy Böhm nem lépett erre az útra. Egy más lehetőség kínálkozott volna azzal, hogy az értékek hangsúlyozásával a vallás lényegét az értékben való hitben fedezi fel. Ezzel pedig Harald Höffding, a dán filozófus vallásfilozófiájának alapgondolatát vette volna át, miszerint a vallás lényege az értékekben való hit és az értékek megmentésére irányuló igyekezet. Ez a megoldás párhuzamokat mutatott volna ki Szelényi kultúrafelfogásával is, amely a kultúra alapelemeinek jellemzésénél számol az állandósággal, a transzcendenciával és a relatív időtlenséggel, tehát mindazokkal a tulajdonságokkal, amelyek a szentséges vagy pedig az istenség esetében is fontosakká válnak. De ez az út már jelentősen túlhaladt volna Böhm rendszerén, hiszen végeredményben a Szelényi gondolatai mögött álló liberális protestantizmusba torkollott volna. Albrecht Benjamin Ritsch szerint ugyanis az „Isten országa” – amely nem más, mint az etikai értékek statikus világa – alkotja a világtörténelem célját és értelmét. Vagyis megelőzi az emberi létezést.

Szelényi ebben az írásában Böhmnek a már fent idézett *Mystika az értékelméletben*, valamint *A megértés mint a megismerés középponti mozzanat* (Budapest, 1910) és az Eucepides álnév alatt írt, *Optimizmus* című levelében (Athenaeum, 1910) foglaltakat elemzi. Szerinte Böhm az első tanulmányában, Münsterberggel vitázva arra az álláspontra jut, hogy az Isten létét tár-

18 Szelényi Ödön: Böhm Károly és a vallásfilozófia. *Theologiai Szaklap* 1914, 122–145.

19 Böhm Károly és a protestáns keresztyénység, 650.

gyaló gondolatnak csupán logikai értéke lehet, azaz Istent nem tarthatjuk reális létezőnek. A megértésről szóló írás, Münsterberg mellett főként a Windelband, Rickert és James által képviselt irány ismeretelméleti megközelítését bírálja, és cáfolja, hogy létezhet olyan ösztön vagy vallásos érzék, amely lehetővé tenné a szentséges mint negyedik alapérték felvételét a megelőző három mellé. A Medveczky Frigyes Pascal-kultuszával és a különböző antiintellektuális törekvésekkel szemben megfogalmazott és az Athenaeumban publikált levele pedig visszatér ahhoz az alapgondolathoz, hogy az emberi lét és értelem mindenkor evilági behatároltságú, tehát az akaratunknak sem lehet földöntúli célja. A mindenség megértése nem lehet a megismerés célja.

Szelényi következtetése ezek után az, hogy Böhm nem követte Kantot az érzeki és az érzékfeletti világ kettősségének elismerésében, mert az utóbbit „irracionális maradéknak” tartja. Eltér Kanttól abban is, hogy míg az a hagyományos racionális teológiát elvetve eljutott a morális teológiáig, Böhm inkább pozitivista és agnosztikus marad ebben a kérdésben. Nem tartja véletlennek, hogy Böhm a budapesti evangélikus főgimnáziumban, Luther születésének négyszázadik évfordulóján tartott emlékbeszédében azt emelte ki, hogy Luther volt az, „akiben az egyéni szabadság örök eszméje emberére talált. Ez eszme pedig három ágat hajtott: a lelkiismeret, a tudomány és a társadalom szabadságát”.²⁰ Vagyis Böhm nem volt vallásellenes, csupán a teológiát és a vallásfilozófiát nem tekintette tudományos diszciplínáknak. Elismerete, hogy mind a vallásnak, mind a filozófiának értékörző funkciója van, de az ő vallása a filozófiája.

Szelényi a *Theológiai Szaklapban* megjelent tanulmányában sok pontban megismétli a már egyszer megfogalmazott téziseket, de már reagál Makkai fentebb elemzett írására is, kiindulásul leszögezve azt, hogy Böhm filozófiájának nem metafizikai, hanem ismeretelméleti jellege van. Ezek után végigvezet bennünket Böhm filozófiai fejlődésén, amelyen belül három szakaszt különít el. Az elsőt 1862-től 1870-ig datálja, és metafizikainak nevezi. Ekkor számolt le Böhm a dogmatikai problémákkal. A második, pozitivista korszakot 1883-ig vezeti végig, a harmadik, 1911-ig tartót pedig a rendszer korszakának nevezi el. A téma szempontjából az első korszakot tartja fontosnak, mert ebben mutatkozik meg Böhmnek a vallással szemben kialakult álláspontja, és azt kívánja bizonyítani, hogy ez az álláspont a másik két korszakban már lényegesen nem változott meg. Makkaitól eltérően ő úgy interpretilja Böhm „szentséges”-értelmezését, hogy az – annak ellenére, hogy az

²⁰ Uo., 653.

igaznak, jónak és szépnek a summáját adja – nem külön érték, nem új, kvalitatív tartalom, vagyis nem ismereti tárgy. Szelényi szerint tehát Böhm a filozófiai rendszerében a szentségest csak olyan hatásként képzei el, amilyent a tökéletes valóság bármely esete felkelthet bennünk. Összefoglalva ezt írja Szelényi: „Böhm fennkölt világnézete nem áll vallási alapon, (...) Istent csak mint logikai feltevést fogadja el, (...) de nem mint objektív valóságot, hogy csak pszichológiai és ismeretelméleti szempontból tárgyalja a vallást, és e tekintetben tényleg adhat is indításokat a vallásfilozófiának (lásd Makkai dolgozatát), de a vallás metafizikai gyökereihez nem nyúl, pedig a metafizikai szempont, vagyis Isten és az emberi lélek reális érintkezésének felvétele nélkül a vallási probléma megoldhatatlan.”²¹ Szelényi állításának megértéséhez tudnunk kell, hogy ő a vallástudományt két részre osztotta. Az elsőbe az empirikus diszciplínákat (vallástörténet, valláspszichológia), a másodikba a filozófiai diszciplínákat (ismeretelmélet, történetfilozófia, axiológia, metafizika) sorolta. Úgy vélte, hogy a vallásfilozófia nem alapozható kizárólagosan egyik diszciplínára sem, hanem csakis azok egymásra épüléséből kaphatunk valamilyen képet magáról a szentségről is.

A metafizika fontosságának szemszögéből fűz aztán dolgozata végén Szelényi megjegyzéseket Böhmnek Fichtéhez fűződő viszonyához. Filozófiai szempontból ezt úgy látja, hogy a szinte megszámlálhatatlan egyezés mellett a fő különbség kettejük között abban áll, hogy míg „Böhm idealizmusa elméleti, Fichtéé inkább praktikus idealizmus”. Vallásfilozófiai aspektusból azonban az a különbség, hogy „Böhm panteista volt, majd utolsó korszakában agnosztikus, Fichte ellenben panteisztikus moralizmusától lassanként eljutott a vallásos misztikához (...) Ő megtette azt a lépést, melytől Böhm vonakodott. (...) Kiinduló pontja sokban hasonlít a mai neokantiánusok állásfoglalásához, csak hogy őket metafizikaellenes álláspontjuk visszariasztja az elhatározó lépés megtételétől.”²² Szelényi megállapítja, hogy Böhm sok problémát élesebben világít meg, mint Fichte, de Fichte az, aki kijelölte az ismeretelmélettől a vallásos metafizikához vezető utat. Ugyanehhez a kérdéshez Szelényi még egyszer visszatér Fichte vallásfilozófiai nézeteinek elemzése során, és ott ismét, és egyértelműbben leszögezi, hogy „Böhm elvileg mindvégig határozottan megállt a transzcendentalizmus alapján. Legfeljebb élete vége felé mintha itt-ott felcsillanna valami be nem vallott, észre

21 Böhm Károly és a vallásfilozófia, 142.

22 Uo., 144–145.

nem vett metaphysika.”²³ Szelényi véleménye az, hogy a transzcendentalizmus előtt – ha világnézetet is kíván nyújtani, de realista ismeretelmélettel nem kívánja felcserélni saját álláspontját – csupán két lehetőség van: vagy a spiritualisztikus metafizikát választja, vagy pedig felvállalja a szolipszizmust, annak minden konzekvenciájával egyetemben. Az első lehetőséget maga Böhm utasította vissza a legélesebben, a másodikra azonban nem adott egyértelmű választ. Ezek után Szelényi nyugodtan állapíthatta meg, hogy Böhmnek nincs vallásfilozófiája.

IRODALOM

Bartók György: *Böhm Károly*. Budapest, 1928.

Bartók György: A vallás problémája napjaink bölcseletében. *Protestáns Szemle* 1915, 507–522., 599–614.

Mészáros András: „A legideálisabb gondolkodású liberális teológus”. Szelényi Ödön vallásfilozófiájáról. *Fórum. Társadalomtudományi Szemle* 3. évf., 2001, 3. sz. 77–85.

Münsterberg, Hugo: *Philosophie der Werte*. Leipzig, 1908.

Szelényi Ödön: *Modern vallástudomány. A vallásbölcselet és vallástörténelem compendiuma*. Budapest, 1913.

Szelényi Ödön: Böhm Károly és a vallásfilozófia. *Theologiai Szaklap* 12. évf., 1914, 122–145.

Szelényi Ödön: *Fichte vallásfilozófiai fejlődése némi tanulással napjaink philosophálására*. Pozsony, 1915.

Szelényi Ödön: Hartmann Ede vallásbölcselete. *Theologiai Szaklap* 13. évf., 1915, 266–281.

Windelband, Wilhelm: *Preludiumok*. Budapest, é. n.

23 Szelényi Ödön: *Fichte vallásfilozófiai fejlődése némi tanulással napjaink philosophálására*, Pozsony, 1915, 30.

KÁROLY BÖHM ÉS FILOSOFIA RELIGIEI – INTERPRETAREA LUI SZELÉNYI

Cuvinte cheie: Károly Böhm, Sándor Makkai, Ödön Szelényi, filosofia religiei

REZUMAT

Studiul abordează relația lui Böhm cu filosofia religiei, prin interpretarea lui Ödön Szelényi, profesorul academiei teologice evanghelice din Bratislava. Szelényi, care a fost cel mai de seamă reprezentant al teologiei liberale din Ungaria acelei vremi, a consacrat două abordări preocupărilor lui Böhm din acest domeniu (*Protestáns Szemle*, 1911, *Theologiai Szaklap*, 1914). Szelényi a fost autorul unor studii aparte despre cunoașterea religioasă și psihologia religiei. A fost de părere, că în sistemul lui Böhm nici cunoașterea religioasă, nici trăirile religioase nu își au locul. Studiul prezintă considerațiunile lui Szelényi, și reamplasează problematica în cadrele filosofiei religiei din Ungaria de la sfârșitul secolului al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea.

KÁROLY BÖHM AND THE PHILOSOPHY OF RELIGION IN SZELÉNYI'S INTERPRETATION

Keywords: Károly Böhm, Sándor Makkai, Ödön Szelényi, philosophy of religion

ABSTRACT

This study is trying to find the answer on the following question: is there a place for the philosophy of religion in the system of Károly Böhm? We do investigate two methods of approach. One of them is Sándor Makkai's theological and the other one is Ödön Szelényi's philosophical analysis from the point of view of religion. While Makkai's standpoint is permissive, according to Szelényi the philosophy of religion as an independent discipline contradicts to Böhm's key ideas.

Dr. MÉSZÁROS ANDRÁS PhD 1949. július 11-én született Bélvátán (Szlovákia). Munkahelyei: 1993-tól: Comenius Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Magyar Nyelv és Irodalom Tanszék; 1997-től 2003-ig tanszékvezető egyetemi tanár, jelenleg egyetemi tanár. 1983–1993: Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete – tudományos munkatárs. 1973–1983: Comenius Egyetem, Testnevelési Kar – tanársegéd, egyetemi adjunktus.

Iskolai végzettség, tudományos fokozatok: Comenius Egyetem BTK, 1973: filozófia–magyar szakos tanári diploma. A tudományok kandidátusa: 1982. Professzor: 2000.

Kutatási terület: A magyarországi és a magyar filozófia története: *Vandrák András filozófiai rendszere* (Madách, Pozsony, 1980); *A marginalitás szelíd bája* (Kalligram, Pozsony, 1994); *A filozófia Magyarországon* (Kalligram, Pozsony, 2000); *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona* (Kalligram, Pozsony 2003); *Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku* (Veda, Bra-

tišlava, 2008). A filozófia és az irodalom határterületei: *Arisztotelész esete Phyllisszel* (Nap Kiadó, 1993); *A filozófia határvidékén* (Nap Kiadó, 1996); *Idő által homályosan* (Kalligram, 1999); *A transzcendencia lehelete* (Kalligram, 2001); *Mozgó halhatatlanság* (Kalligram, 2006).

Oktatás: Magyarul: a világirodalom története a XIX. századig; az irodalomtudomány története; az irodalomelmélet bizonyos területei; a magyarországi filozófia története; a Don Juan-téma a világirodalomban; Magyarország egyház- és iskolatörténete. Szlovákul: a szerelem a filozófia- és az irodalomtörténetben.

Szakmai társulások és alapítványok: A Magyar Filozófiai Társaság és a Szlovák Filozófiai Társulás tagja; a Szlovákiai Magyar Írók Társaságának tagja (jelenleg a választmány tagja); a Nemzetközi Magyarásgtudományi Társaság Választmányának tagja; a Magyar Tudományos Akadémia köztestületének tagja; 1990 és 1993 között a Márai Sándor Alapítvány kuratóriumának alelnöke, 2002-től pedig a Kalligram Alapítvány kuratóriumának elnöke; a *Fórum* társadalomtudományi folyóirat (Somorja), a *Képzés és Gyakorlat* (Kaposvár), *Többllet* (Kolozs-vár) és a *Filozofia* c. szlovák nyelvű szakfolyóiratok szerkesztőbizottságának tagja.

Egyéb tudományos megbízatások: A Comenius Egyetem Tudományos Tanácsának, valamint a Comenius Egyetem BTK Tudományos Tanácsának a tagja; a Konstantin Filozófus Egyetem Közép-Európai Tanulmányok Kara Tudományos Tanácsának a tagja; a Comenius Egyetem BTK Magyar Nyelv és Irodalom Tanszékén a doktoranduszképzés felelőse, valamint a vizsgabizottság elnöke. Kitüntetések: Szent-Györgyi Albert-díj, 2008, Jedlik Ányos-díj, 2010.

Könyvpublikációk: *Vandrák András filozófiai rendszere*, Pozsony, Madách, 1980, 213 oldal, ISBN 691-501-80; *Arisztotelész esete Phyllisszel*, Dunaszerdahely, Nap Kiadó, 1993, 154 oldal, ISBN 80-85509-13-X; *A marginalitás szelíd bája (Arcképek a reformkori magyar filozófiából)*, Pozsony, Kalligram, 1994, 180 oldal, ISBN 80-7149-049-0; *A filozófia határvidékén*, Dunaszerdahely, Nap Kiadó, 1996, 160 oldal, ISBN 80-85509-33-4; *Zsebfilozófia*, Dunaszerdahely, Nap Kiadó, 1998, 107 oldal, ISBN 80-85509-68-7; *Idő által homályosan (Filozófia és irodalom)*, Pozsony, Kalligram, 1999, 125 oldal, ISBN 80-7149-244-2; *A filozófia Magyarországon (A kezdetektől a 19. század végéig)*, Pozsony, Kalligram, 2000, 220 oldal, ISBN 80-7149-302-3; *Závan transcendencie (O časovosti lásky)*, Bratislava, Kalligram, 2001, 184 oldal, ISBN 80-7149-326-7; *A transzcendencia lehelete (A szerelem időiségéről)*, Pozsony, Kalligram, 2001, 200 oldal, ISBN 80-7149-392-9; *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*, Pozsony, Kalligram, 2003, 285 oldal, ISBN 80-7149-540-9; *Mozgó halhatatlanság*, Pozsony, Kalligram, 2006, 168 oldal, ISBN 80-7149-862-9 *Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku*, Bratislava, VEDA, 2008, 266 oldal, ISBN 978-80-224-0984-1.

AZ ANTIPOZITIVIZMUS ÁRAMÁBAN. A BÖHM-ISKOLA ÉS A LUKÁCS-KÖR A SZÁZADELŐN

Fejtegetéseinknek erről a pontjáról immár világos képet alkothatunk magunknak Böhmnek és az erdélyi iskolának értékfilozófiai jelentőségéről. Az értékelő tudat fejlődési stádiumainak feltárása és a köztük lévő összefüggés tisztázása, az önérték fogalmának felismerése és az értékelés gerincfogalmává avatása épp oly maradandó érdem, mint az egyes értékfajok természetének elemzésében elért eredményeik.

(Kibédi Varga 1980 [1939]. 65.)

Azt mondhatnám talán, hogy egy bizonyos normativizmus jellemzi etikai és esztétikai meggyőződéseinket – de nem az akadémikusság szabálykövetelése –, világnézetünkben pedig egy metafizikára törekvő idealizmus, mely azonban semmitől sem áll távolabb, mint a pozitív valóságok ama bizonyos kényszerült idealizmusától.

(Mannheim 1980 [1918]. 188.)

Kulcsszavak: Böhm Károly, Lukács György, magyar filozófiatörténet, pozitívizmus, újidealizmus

Az első idézet Kibédi Varga Sándortól, a második Mannheim Károlytól való. Kibédi Varga, bár az egyik tanítvány tanítványaként maga is a Böhm-iskola kései követőjének számít, az utókor perspektívájából veszi szemügyre, és a történész módszereivel vizsgálja meg tárgyát: az „erdélyi” és a badeni iskolát párhuzamba állító, 1939-es előadásában méltatja így Böhmnek és tanítványainak értékfilozófiai munkásságát. Mannheim viszont a korabeli résztvevő hangján szólal meg, és a programalkotó társ jogán beszél a maga szellemi közösségéről: a Lukács-kör intézményesítési kísérletének, a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának második szemeszterén, 1917 őszén elhangzott programelőadásban fogalmazza meg ekképpen a „vasárnapi” közösség idealista-metafizikus világnézeti törekvéseit.

Minket most éppen az érdekel, ami a két képben közös: a szellemtudományos axiológia és az etikai idealizmus határozott antipozitivistá tendenciája. Előadásunk tárgya tehát: a századelő Böhm-iskolájának és Lukács-körének a szerepe az antipozitivistá korérzékelés meghonosításában.

A gondolat, meglehet, elsőre talán mehökkentőnek tűnik, törekedni fogunk azonban érvelni mellette. Együtt emlegetni Böhm Károlyt és Lukács Györgyöt, és párhuzamba állítani egymással a tanítványaikat, ugye, szokatlannak minősíthető: legalábbis, mondjuk így, sem a mesterek, sem a tanítványaik szempontjából nem tűnik plauzibilis vállalkozásnak.

Böhm és Lukács? Böhm Károly a magyar filozófiatörténeti hagyomány sokáig elfeledett, sőt feledésre ítélt, majd éppen mostanában újra fölfedezni kezdett alakja, a XIX. század utolsó harmadának és a XX. század első évtizedének tevékeny gondolkodója, szolid kései rendszeralkotó. Lukács György a magyar filozófia vitathatatlanul legkiemelkedőbb személyisége, a hazai bölcséleti hagyomány alighanem legjelentősebb és az egyetemes európai kánonba talán egyetlenként beletartozó szereplője, az egész XX. századon végigívelő hatású filozófus. Böhm neve manapság nemigen mond semmit még a műveltnek számító átlagértelmiségi számára sem, Lukács ellenben még mostanában is széles körben szenvedélyes érzelmeket – azaz: dühödt gyűlölségeket – képes kiváltani.

Böhm-iskola és Lukács-kör?

A Böhm-iskola – az eredetileg Erdélyi Iskolaként, az utóbbi időben mind gyakrabban Kolozsvári Iskolaként emlegetni szokott csoportosulás – Böhm egyetemi tanítványi köréből alakul. Böhm maga ugyan, tudvalévően, nincs felhőtlen viszonyban az intézmények világával, az akadémiai-egyetemi tudományosság hivatalos intézményei ugyanis jó ideig nem ismerik el a munkásságát: évtizedekig középiskolai tanárságra kényszerül, professzori aspirációja kudarcot vall, akadémiai pályamunkái sikertelenek maradnak. Ötvenévesen lesz egyetemi tanár és az akadémia levelező tagja, ötvenöt évesen választják a filozófiai társaság alelnökévé. A megkésett elismerésekkel azonban mégis bekerül a tudományosság hivatalos intézményrendszerébe: a kolozsvári professzúra éppenséggel élete legtermékenyebb korszakát fogja eredményezni. Nos, iskolája ekkor szerveződik meg: élete utolsó másfél évtizedének előadásait látogató hallgatóiból alakul ki. Résztvevői a jelesebb tanítványai lesznek, maguk is valamennyien intézményesen jól pozicionált szereplők: a két háború közötti korszak protestáns filozófus- és teológus-nemzedékének megbecsült alakjai.

A Lukács-kör – ez a Böhm-iskolához képest jóval kevésbé intézményesedett csoportosulás – Lukács század eleji baráti hálózatából szerveződik. Lukácsot, ismeretesen, nemhogy harmonikus viszony nem fűzi a korabeli in-

tézményrendszerhez: ifjúkori munkássága nem csupán a hivatalos intézményeken kívül születik meg – egyenesen azok ellenében jön létre. Lukács a magyar századelő „ellenkultúrájának” áramában indul: teljesítménye az önmagukat a kiüresedettnek és elidegenedettnek érzett hivatalos kulturális intézményrendszerrel szemben megfogalmazva színre lépő törekvések sorában értelmezhető. Neki, lehet mondani, sem filozófiafölfogása, sem szerepelképzelései, sem szellemi törekvései nem illenek a korszak – általa elmaradottnak érzett – hivatalos filozófiai intézményrendszerének keretei közé: hangsúlyozottan distanciát tartanak azoktól. Habilitációs kísérletei mind a budapesti, mind a heidelbergi egyetemen kudarcot vallanak: a hivatalos intézmények helyett maga teremt önmagának saját szellemi kört. Szellemi körének tagjai legjelentősebb kezdeményezéseinek – előbb rövid életű folyóiratának, utóbb „vasárnapos” baráti társaságának – a résztvevői: később, a forradalmak bukása utáni emigrációjukban egymástól jelentősen eltérő szellemi irányok felé forduló, ám valamennyien nemzetközi hírnevet szerzett gondolkodók.

Tanulmányunk két gondolatmenetre tagolódik. Előbb, pár vonással, a pozitívizmus századvégi hegemoniájának képét rajzoljuk meg, külön fölvilágítva néhány kiemelkedő szereplő alakját. Utóbb, részletesebben, egyrészt a Böhm-iskola, másrészt a Lukács-kör hozzájárulását vázoljuk az újidealista korérzékelés hazai elterjesztéséhez és evvel az említett pozitivisták hegemonia megszüntetéséhez. Érvelésünk facitja, megelőlegezve, hogy a hazai filozófiai fejlődés e fontos szerepét a két csoportosulás épp azért képes eljátszani, mert csoportosulás – mindkettő a tradíciókban olyannyira szűkölködő magyar filozófiában a tradícióteremtés kísérletével szolgál tehát.

A POZITIVIZMUS HEGEMONIÁJA

Kiindulópontunk, ismételjük, a századvég pozitívizmusa. Ekkorra monopolhelyzetét talán már elveszíti – a befejeződő század utolsó évtizedében már föltűnnek az antipozitivisták –, hegemoniáját mindenesetre megőrzi, sőt, a századelőn, a szociológia tudományának hazai intézményesülésével recepciójának újabb hulláma is megindul. A korszak közmeggyőződésének alapja tehát változatlanul a pozitívizmus marad: nem egyszerűen a filozófiai irányzatok egyikeként, hanem ennél átfogóbb, világnézet-meghatározó ideológiaként. Filozófiai alakja abban az általánosan elterjedt nézetben ölt testet, hogy a filozófiai kérdések közvetlenül tudományos kérdésekké alakíthatók, s mint tudományos kérdések véglegesen meg is válaszolhatók. Szcientizmus, metafizikaellenesség, haladáshit, a természettudomány

megismerési mintaként történő fölfogása, az egységes tudomány eszménye: ezek így együtt a korszak széles körben osztott meggyőződése.

A pozitivista meggyőződés együttes, mondjuk újra, a korszakban szerföltött elterjedtnek mondható, a korszak véget értével azonban meglepően gyorsan plauzibilitását veszti. A korszakban tehát csaknem mindenki osztja – legyen kevésbé jelentős vagy jelentős gondolkodó –, a korszak végeztével azonban csaknem mindenki túllép rajta – aki mégis kitart mellette, a kortársak szemében afféle idejét múlta csodabogárnak tűnik föl.

Hogy érthetővé váljon, miről beszélünk, négy nevet említünk: Pauer Imréét, Pauler Ákosét, Pikler Gyuláét és Posch Jenőét. Az előbbi kettő a pozitivista meggyőződés együttes színvonalkülönbségeire, az utóbbi kettő a pozitívizmus plauzibilitásvesztésével előálló kényszerű anakronizmusra szolgál példával.

Pauer Imre a pozitivista projekt kétségkívül szerényebb színvonalú változatát valósítja meg. Az ő neve manapság jobbára csupán a hazai filozófiai múlt specialistáinak a számára ismerős, pedig annak idején, a maga korszaka szerföltött aktív és meghatározó intézményes pozícióit birtokló szereplőjének számít. A pozitívizmus recepciójának szorgalmas, ám kevésbé eredeti munkása, akinek az életútja látványos sikertörténet, életműve pedig egy közepes képességű ember rendkívüli szorgalmáról tanúskodik. Legfontosabb munkái – a több kiadást is megérő, háromkötetes, pszichológiából, logikából és metafizikából álló bölcseleti propedeutikája, illetve a voltaképpeni főműve, a Gorove-díjjal jutalmazott etikája – nem a pozitívizmus valamiféle alkotó átvételében jeleskednek: mint már a velük szemben megfogalmazott korabeli plágiumvadás is mutatják,¹ éppenséggel inkább a kiválasztott nyugati pozitivista szerzők közvetlen, reflektálatlan és szolgamód önállótlan átültetése jellemzi őket.

Pauler Ákos, a másik oldalon, nyilvánvalóan a pozitívizmus színvonala-sabb megvalósításával szolgál. A két háború közötti korszak hivatalos bölcseletének meghatározó szereplőjeként – egyszerre szakmailag legpozícionáltabb és gondolatilag legjelentősebb gondolkodójaként – ő egyébként, ugye, tiszta logikai idealizmusával szerepel a hazai filozófiai kánonban. Indulásának éveit azonban a pozitívizmus befolyásolja: gyerekkori metafizikai rokonszenveit háttérbe szorítva, mintegy egy évtizedre a pozitívizmus elkö-

1 Percz László: Túl az iskolafilozófián: A Pauer–Kármán-vitáról. In: Mészáros András (szerk./red.): *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században. Školská filozofia v Uhorsku v XVI–XIX. stročí* (Dialógus Könyvek. Edícia Dialógy). Pozsony/Bratislava: Kalligram Könyvkiadó–A Magyar Köztársaság Kulturális Intézete/Kultúrny inštitút Mad’arskej republiky, 2003, 145–152.

telezettje lesz. A pozitívizmus melletti – részben a családi örökség hatására, részben a természettudományok iránti rokonszenv nyomán, részben pedig az egyetemi tanulmányok befolyása következtében bekövetkező – döntése mindenestre, a bölcseleti monográfiájának érvelése meggyőzőnek tűnik, szerves „gondolati fejlődés” eredménye.² A pálya pozitívista főműve, a természetfilozófia fogalmának szentelt doktori disszertáció – a maga pszichológista alapelvének, az „alany-tárgy korrelativitása” tanának következetes kifejtésével – éppenséggel a magyar filozófiai pozitívizmus legmagasabb színvonalú változatát nyújtja.

Pikler Gyulát a hazai szociológiai pozitívizmus legszínvonalasabb képviselőinek egyikeként szokás számon tartani. Fő művében, a jog keletkezéséről és fejlődésétől írott monográfiájában kidolgozott „belátásos elméletével” a pozitívizmus organicista társadalomfölfogásának hatásos koncepcióját alkotja meg. A századelő hazai közegében szükségképp a progresszió melletti és a reakció elleni közvetlen állásfoglalássá alakuló elméletét teoretikusan megalapozandó, pályája második felében fiziológiai lélektani kutatásokba kezd. Ez a pszichológiai munkásság azonban hiába születik javarészt német nyelven: szerzőjüket a korszak kibontakozó új társadalomelméleti-szociológiai paradigmájától mind messzebb távolítják.³ Fokozatosan önállósuló kutatásai mind kevésbé képesek betölteni a nekik szánt, megalapozó funkciót. Pikler mint kísérleti pszichológus nemzetközi ismertségre tesz szert, mint a természettudományos metodológiát követő pozitívizmus megkésett hívének, munkássága mind anakronisztikusabbá válik.

Posch Jenő pályája sok tekintetben párhuzamosságokat mutat a Piklerével. Ő nagynevű kortársánál kevésbé ismert, bölcseletileg azonban alighanem mélyebb szereplő. Egész életét a bölcseleti tudományosság központjaitól távol éli le – előbb vidéki, majd fővárosi középiskolai tanár –, csak élete alkonyán jut szakmai elismeréshez. Mindkét fő műve – időelméleti nagymonográfiája és lélektani összefoglalása – határozottan antimetafizikus, az empirikus tudományosság adatait közvetlenül mozgósító, elkötelezetten pozitívista munka. Törekvései a kortársi pozitívizmus ismeretfilozófiájának és lélektanának eredményeire támaszkodnak, ám rendkívül eredeti gondolatmeneteket vonultatnak föl: pszichológiája például – a pszichikum jelenségeit az

2 Somos Róbert: *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Budapest, Paulus Hungarus–Kairosz, 1999, 27.

3 Loss Sándor: A jogbölcselet és a lélektan vonzáskörében: Pikler Gyula társadalom- és jogbölcselete. In: Szabadfalvi József (szerk.): *Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből: Pulszky, Pikler, Somló, Moór, Horváth, Bibó* (Prudentia Iuris). Miskolc, Bíbor Kiadó, 1995, 56–58.

emberi viselkedés megnyilvánulásain keresztül igyekezvén megragadni – bizonyos értelemben tehát egyenesen a behaviorizmust előlegezi meg. Munkásságára ugyanakkor sajátos megkésettség árnya vetül. Az új században – legújabb értelmezőjének szellemes meghatározása szerint – a pozitivizmus „utolsó bozótharcosainak” egyikévé válik:⁴ nem hajlandó tehát tudomást venni a korszak megváltozott, az újidealizmus különféle áramlatai által kialakított bölcseleti légköréről.

AZ ÚJIDEALIZMUS HULLÁMA

Merthogy a korszak bölcseleti légköre alig néhány esztendő alatt megváltozik. Egyszerűen – de különösebb túlzás nélkül – fogalmazva: amíg úgy 1900-ban lényegében mindenki elkötelezett pozitivistá, addig 1920-ra gyakorlatilag mindenki lelkes antipozitivistává válik. A hazai bölcseletben rövid időn belül afféle Gestalt-váltás megy végbe: amit a filozófusok mindaddig egyféleleképpen láttak, azt most egyszerre másféleleképpen kezdik látni. A pozitivizmus – az európai hatástörténethez képest nálunk egyébként jelentősen tovább tartó – hegemoniájának megszűntével a századfordulótól egyszerre jelenik meg tehát az antipozitivistá „újidealizmus” különféle áramlatainak hatása. Megélénkül a Nietzsche-, megindul a Bergson-recepció, elterjednek a neokantiánus és az életfilozófiai irányok különböző változatai, befogadóra talál a bolzanói logika, a meinongi tárgyelmélet és a husserli fenomenológia.

Nos, immár közelebbi tárgyunkra térve, előadásunk föltevése, hogy az újidealista korérzékelés meghonosításában kiemelkedő szerepet játszik az említett két csoportosulás: a kolozsvári Böhm-kör a századfordulón és a budapesti Lukács-kör a tízes években. Böhm Károly és tanítványai a badeni neokantiánus iskola eredményeivel rokon értékfilozófiát dolgoznak ki,⁵ Lukács György és követői – előbb *A Szellem* folyóirat szerzői, utóbb a Vasárnapi Kör tagjai – részben kantiánus, részben életfilozófiai fogalmi keretbe foglalt etikai idealizmust képviselnek.⁶

4 Mester Béla: Az akarat mint képzet. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 9: Az akarat*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány–Magyar Filozófiai Társaság–Státus Kiadó, 2011, 245.

5 Perecz: Túl a neokantianizmuson: Vázlat az Erdélyi Iskoláról. *Pro Philosophia Füzetek*, 1998, 13–14., 219–235.

6 Karádi Éva: A Vasárnapi Kör világnézete. In: Karádi Éva–Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör: Dokumentumok*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1980, 24–41.

BÖHM ÉS TANÍTVÁNYAI

Az állítás, el kell ismernünk, Böhm esetében némi argumentációra szorul. Böhm jóval korábbi generációhoz tartozik, mint Lukács – még a XIX. század első felében, 1846-ban születik –, a pozitívizmust – szemben a bármifajta pozitivistá törekvést legelső teoretikus kísérleteitől kezdve azonnal mélységes ellenszenvvel figyelő Lukáccsal – legitim irányzatnak, sőt a par excellence tudományos filozófia lehetséges alapjának tekinti. Rendszerének eredeti terve, ismeretesen, épp a pozitívizmus és a kantianizmus összeegyeztetésének – Kant „comte-izálásának” – gondolatára épül. A Comte-tal kiegészített Kanttal eredetileg a korai – pozitivistikus-antimetafizikus – neokantianizmus programját kívánja végrehajtani: a tapasztalat határait megállapító Kant és a tapasztalat adatait rendszerbe foglaló Comte összekapcsolását szeretné elvégezni. Ráadásul – rendszerének minden tényleges változása dacára – élete végéig fenntartja a meggyőződését, hogy a filozófiának a pozitív tudományok szolid alapjára kell épülnie, illetve megőrzi a homályosnak érzett – sőt, a „misztikával” rokonnak gondolt – metafizikával szembeni idegenkedését. Idegenkedése abban is megnyilvánul, hogy a bölcsélet újabb, metafizikai fejleményeit kifejezett ellenszenvvel figyelő: homályos „balsejtelmeket”⁷ fogalmaz meg velük kapcsolatban.

Mindez igaz, kétségtelenül. Csakhogy maga a rendszer, amelyet indulásának rövid bölcséleti kaleidoszkópját maga mögött hagyva, érett gondolkodóként, lényegében folyamatosan, három évtizeden keresztül szakadatlan továbbépít, éppenséggel a pozitívizmustól fokozatosan eloldódó, a metafizikai iránt ellenben mindinkább nyitott konstrukció lesz. Szándéka szerint egyetlen rendszeren dolgozik mindvégig, ez az egyetlen rendszer azonban az elkészült művek felől tekintve két rendszernek látszik. Az egyik az említett, az indulásának idején megfogalmazott, a kantianizmus és a pozitívizmus összeegyeztetésével kísérletező, pozitivistá-antimetafizikai szisztéma, a másik a gondolkodásának átalakulása nyomán kibontakozó, a badeni neokantiánusok törekvéseivel rokon értékfilozófiához eljutó, újidealista, a metafizika iránt nyitott konstrukció. Böhm szellemi fejlődésútja ebben az értelemben paradigmátikusnak mondható: maga is követi korszaka – az előző század utolsó harmada és az új század első évtizede – kontinentális filozófiájának a pozitívizmustól az újidealizmusig ívelő, hatalmas fordulatát.

7 Mester Béla: „Nyilván »angyalok« leszünk”: Böhm Károly balsejtelmei a következő nemzedék filozófiájáról. *Pro Philosophia* Füzetek, 2007, 52., 3–11.

A korábbi rendszer alapfogalmával, az „öntéttel” – az öntudatos és öntudatlan lelki tevékenységek funkcionális egységével, a folyamatosan tevékeny szellem maga kifejtésével – szemben az új rendszer fundamentálfilozófiai kategóriája a „projekció” lesz. A projekciótan szerint a szellem öntudatlan projekciói a létező valóságot alkotják meg, tudatos projekciói viszont a megteremtendő értékvilágot írják elő. A böhmi rendszer ez utóbbi ponton alakul át pozitív naturalista bölcseletből normatív érvényességfilozófiává: a „való” mellett tehát kibontakozik a „kellő”, az ontológia mellett előtűnik a deontológia, a megismerés mellett megjelenik az értékelés. A körvonalazódó értékelmélet egyszerre látszik antropológiának, történetfilozófiának és kultúrfilozófiának. Az antropológia az absztrakt emberkép fundamentumává teszi az értékproblémát, a történetfilozófia az ember- és kultúrfejlődés kibontakozását építi az értékek belső dialektikája, a kultúrfilozófia pedig a különböző kultúrszférákat magyarázza az értékek tipológiája segítségével.

A böhmi rendszer végeredménye ilyenformán criticista értékelméletbe ágyazott, történet- és kultúrfilozófiává táguló transzcendentálfilozófia. Szintetizáló jellegével és sokféle területen érvényesülő magyarázóerejével ez lesz az a rendszer, amely rendkívüli hatást gyakorol Böhm közvetlen tanítványaira, a megszerveződő Erdélyi Iskola tagjaira.

Az iskola, Böhm kései bölcseletének megfelelően, a badeni neokantianusokkal rokon értékfilozófiai programmal indul tehát. Tagjai a neokantianizmus előfeltevéseivel és kategóriarendszerével fognak munkához: filozófiájukat normatív módon értelmezik, transzcendentálfilozófiai keretbe foglalt értékfilozófiaként határozzák meg, és hangsúlyozottan elhatárolják a pozitív-naturalista-relativista irányzatoktól. A törekvés, a maga társadalmi-tudományos optimizmusával, magabiztos fejlődéshítével és a szilárd értékvilág bizonyosságával, a tízes években még problémamentesen képviselhető, a húszas évektől, a szellemtörténeti korérzékelés kibontakozása nyomán azonban mind aggályosabbá válik. A világháború végével a neokantianizmus az európai-német filozófiában hirtelen összeomlik, a magyar filozófiában pedig lassú visszavonulásba kezd. Az Erdélyi Iskola tagjai közül az eredeti program mellett csak néhányan tartanak ki: a többség vagy hallgatólagosan, vagy programatikusan új irányok felé tájékozódik. Ilyenformán – noha a résztvevők identitásának hosszú ideig része marad saját tanítványi tudatuk, és a mester emlékének életben tartását a halála után két esztendővel megalapított Böhm Károly Társaság is segíti – az Erdélyi Iskola története, lehet mondani, az Erdélyi Iskola fokozatos fölbomlásának, a neokantianizmus lassú plauzibilitásvesztésének története.

LUKÁCS ÉS KÖVETŐI

Míg Böhm, ha megkésve is, de el tudja foglalni a maga helyét az akadémiai-egyetemi tudományosságban, addig a pályakezdő Lukács határozottan kívül áll az egész hivatalos intézményrendszeren, és tudatosan nem kapcsolódik egyetlen intézményes törekvéshez sem. A korabeli magyar filozófia a nagy nyugati filozófiákhoz – elsősorban a közvetlen mintaként szolgáló német filozófiához – képest elmaradottnak, meghatározó pozitivisták irányába a nyugati tendenciákhoz képest megkésettnek nevezhető.⁸ Lukács hangsúlyozott distanciát tart ettől az elmaradottságától és megkésettiségtől: a filozófusszerepről alkotott elképzeléseivel, filozófiafölfogásával és szellemi törekvéseivel egyaránt kívül helyezi magát a korszak hivatalos magyar filozófiai intézményrendszerének keretein. Pályáját ismeretesen – megsemmisítésre ítélt szépirodalmi kísérletek után – impresszionista modorú színikritikákkal kezdi meg, egyetemi tanulmányait nem a bölcsészkaron, hanem a jogi karon folytatja, filozófiafölfogása egész premarxista korszakában ingadozik a szisztematikus-tudományos beállítottság és az esszéisztikus-irodalmias orientáció között.⁹

Legjelentősebb kezdeményezései – előbb *A Szellem* című folyóirat, utóbb a Vasárnapi Kör létrehozása – kettős értelmezési keretben helyezhetők el. Intézményesen, egyrészt, egyfajta „ellenkulturális” orientációt képviselnek: a hivatalos filozófiai intézményrendszer radikális bírálata épülnek. Irányzatilag, másrészt, hangsúlyozott antipozitivisták-„újidealista” beállítódást testesítenek meg: a kortársi hivatalos filozófiatudomány pozitívizmusának éles kritikáján alapulnak.¹⁰

Lukács korábbi vállalkozása, *A Szellem* megindítása nyilvánvalóan azzal függ össze, hogy a pályakezdő gondolkodó nem talál törekvései számára megfelelő megnyilvánulási fórumot. A hivatalos filozófiatudomány korabeli közlönyeit – az *Athenaeumot*, illetve *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményeit* – a lapos pozitívizmus orgánumának, illetve a bölcséleti elmaradottság szomorú megnyilvánulásának tekinti. A korszak ellenkultúrájának folyóiratai-

8 Percz László: A magyar filozófiai intézményrendszer kialakulása. In: Mester Béla–Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás* (Recepció és kreativitás). Budapest, Áron Kiadó, 2004, 40–74.

9 Congdon, Lee: *The Young Lukács*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983.

10 Gluck, Mary: *Georg Lukács and His Generation, 1900–1918*. Cambridge/Mass: Harvard University Press, 1985; Percz, László: *The Background Scenery: "Official" Hungarian philosophy and the Lukács Circle at the Turn of the Century*. Studies in East European Thought, 2008, 1–2. (60.), 31–43.

val közelebbi kapcsolatot tart ugyan, egymástól különböző okokból azonban egyik sem válik sajátképpen orgánumává: a *Huszadik Századot* a pozitivistá beállítottság, a liberális evolucionizmus – általában: az optimista világnézet – teszi idegenné a számára, a *Nyugatban* az impresszionisztikus szubjektívizmust és az értékrelativizmust találja ellenszenvesnek. A *Szellem*, a szerkesztőtársával, Fülep Lajossal együtt szerkesztett orgánum a kortárs német bölcseleti szemlét, a Logost tekinti mintájának. A hivatalos egyetemi-akadémiai tudományosságtól hangsúlyozottan független orgánumnak a szerkesztők kettős feladatot szánnak: a hazai filozófiai kultúra terjesztésének, illetve az antipozitivistá-metafizikai újidealizmus térhódításának elősegítését. A két feladat felfogásuk szerint nem különül el, hanem szorosan összekapcsolódik egymással: a gazdag és élénk filozófiai kultúra hiányáért ugyanis az antimetafizikus pozitívizmust tekintik felelősnek, a hiány megszüntetését ezért éppen az újmetafizikától várják. A folyóirat azonban igen rövid életűnek bizonyul, technikai problémáknak és szemléleti ellentéteknek egyként betudható okokból, egyetlen évfolyamot sem ér meg: 1911 elején indul, s még ugyanazon évben megszűnik – a márciusi első számot mindössze a decemberi második szám követi.

Lukács másik jelentős kezdeményezése, a Vasárnapi Kör hasonlóképp az ellenkultúra megnyilvánulásaként, az antipozitivistá „újidealizmus” fórumaként jelentkezik: a magyar progresszió belül új utat kereső generáció baráti csoportosulásaként indul el. Ahogy *A Szellem* a hiányzó bölcseleti orgánum megteremtésének kísérleteként fogható föl, mutatis mutandis, a Vasárnapi Kör a filozófia intézményes – akadémiai-egyetemi – művelésének afféle kritikáját nyújtja. A Kör – ahogy a résztvevők emlegetik: ez az „ideális filozófiai akadémia” – találkozásai 1915 őszén, Lukács Heidelbergből való kényszerű és időleges hazatérése után kezdődnek, vasárnap délutánonként – innen a „vasárnaposok” megjelölés –, Balázs Béla budai lakásán. A beszélgetéseket a spontaneitás jellemzi, az összejövetelek mégis határozott irányt mutatnak: a meghívottak valamennyien kifejezetten metafizikai érdeklődésűek, új résztvevő csak jelölés nyomán csatlakozhat a társasághoz, minden tagnak vétőjoga van. A kezdetben bármely intézményesítettséget nélkülöző összejövetelek másfél év múltán, 1917 elején szervezettebbé válnak és a nyilvánosság elé lépnek: a Vasárnapi Körből kialakul a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája. Az *Előadások a szellemi tudományok köréből* címet viselő vállalkozás programjában – hangsúlyozottan nem népszerűsítő szándékkal – az „új spiritualizmus” és „idealizmus” világnézetének terjesztését tűzi célul. Az előadók csaknem valamennyien a Kör tagjai.

Mind a Vasárnapi Kör, mind a belőle kinövő Szellemi Tudományok Szabad Iskolája világnézete egyfajta „etikai idealizmusnak” nevezhető.¹¹ Mindkét szerveződés határozott pozitívizmus- és impresszionizmusellenessége mélyén dualista világkép fedezhető föl: a „közönséges élet” és a valódi „értékvilág” szembeállítására húzódik meg. A beállítás nem rendszeres-teoretikus kifejtésben kap hangot: hol életfilozófiai, hol kantianus fogalmi keretben szólal meg. A dualista konstrukció Lukácsnál nyeri el legszubtilisebb formáját: ennek kategoriális hálójában az „élet” és a „lélek” metafizikai fogalma áll egymással szemben. Eszerint az élet a közönséges, inautentikus lét, a lélek pedig a valódi, autentikus lét. Az élet a külső, mechanikus, emberidegen erők világa: az intézmények és konvenciók halott szükségszerűségeinek birodalma. A lélek az emberi világ szubsztanciája és az autentikus individualitás: a minden személyiséget önértékké emelő, megismételhetetlenné és pótolhatatlanná tevő magot képezi tehát.¹² A szembeállítás meghatározza a csoportosulásnak mind esztétikai, mind etikai, mind politikai felfogását. Esztétikai tekintetben az életből kinövő, az életet mégis meghaladni képes mű fogalmához vezet el. Etikailag a kötelesség kanti és a szeretet dosztojevskiji etikájának szembeállítása következik belőle. Politikailag pedig előbb az élet inautentikus szférájának érzett politikum éles elutasítása, majd – a csoportosulás meghatározó tagjai számára – a valóság teljes megváltoztatásának ígéretét kínáló bolsevik politika fölvállalása lesz a következménye.¹³

*

A múlt század elejének Böhm-iskolája és Lukács-köre, hadd húzzuk alá még egyszer befejezésképp, egymáshoz hasonló szerepet játszik el a hazai bölcselet fejlődésében. Mindkettő számottevően járul hozzá a pozitívizmus hegemoniájának megtöréséhez és az újidealista korérzékelés meghonosításához. Mindkettő olyan csoportosulást képez – az előbbi intézményesen formalizáltabb jelleggel, az utóbbi inkább laza baráti körhöz hasonló keretek között –, amelyik szervesíteni próbálja a filozófiát a magyar kultúrában: mindkettő a filozófiai tradícióteremtés műhelye tehát. Böhm és Lukács, persze, sem közvetlenül, sem akár közvetve nem kapcsolódik egymáshoz.

11 Karádi Éva: A Vasárnapi Kör világnézete. In: Karádi Éva–Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör: Dokumentumok*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1980, 27.

12 Márkus György: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. In: Kardos András (szerk.): *A Budapesti Iskola: Tanulmányok Lukács Györgyről II.* (Alternatívák). Budapest, Argumentum Kiadó–Lukács Archivum, 1997 [1973], 36–68.

13 Kettler, David: *Marxismus und Kultur: Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19*. Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1967.

Böhm, bizonyosak lehetünk benne, Lukács nevét sem ismeri: amikor meghal, 1911-ben, az ifjú metafizikus mögött még csaknem kizárólag folyóirat-közlemények állnak, egyetlen könyve, esszékötetének magyar nyelvű kiadása jelent meg csupán. Ha hallana róla, valószínűleg valamiféle aggályosan híg esszéistának és gyanúsan ködös fecsegőnek gondolná a pályakezdő fiatalembert. Lukács ellenben, ez is föltétlenül így van, bizonyosan hallott Böhmről, jogi tanulmányait Kolozsvárott fejezi be ugyanis 1906-ban, a kolozsvári filozófiaprofesszor legsikeresebb éveinek egyikében: ugyanakkor írásban soha nem tesz akár rövid utalást sem a kolozsvári professzorra. Föltehetően nem tekinti egyébnél ötlettelen és gondolattalan, menthetetlenül unalmas és reménytelenül száraz katedrafilozófusnál.

A tradíciók nem kapcsolódnak tehát egymáshoz. A mai filozófiatörténész feladata, hogy kapcsolatot állapítson meg közöttük: az antipozitívizmus egyazon áramában helyezve el őket.

IRODALOM

- Congdon, Lee: *The Young Lukács*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.
- Gluck, Mary: *Georg Lukács and His Generation, 1900–1918*. Cambridge/Mass: Harvard University Press, 1985.
- Karádi Éva: A Vasárnapi Kör világnézete. In: Karádi Éva–Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör: Dokumentumok*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1980, 24–41.
- Kettler, David: *Marxismus und Kultur: Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19*. Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1967.
- Kibédi Varga Sándor: Magyar és német filozófia: Az erdélyi és bádeni iskola. In: Kibédi Varga Sándor: *A szellem hatalma*. München, Aurora Könyvek, 1980 [1939], 55–67.
- Loss Sándor: A jogbölcselet és a lélektan vonzáskörében: Pikler Gyula társadalom- és jogbölcselete. In: Szabadfalvi József (szerk.): *Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből: Pulszky, Pikler, Somló, Moór, Horváth, Bibó* (Prudentia Iuris). Miskolc, Bíbor Kiadó, 1995, 45–62.
- Mannheim Károly: Lélek és kultúra. In: Karádi Éva–Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör: Dokumentumok*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1980 [1918], 186–202.
- Márkus György: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. In: Kardos András (szerk.): *A Budapesti Iskola: Tanulmányok Lukács György-*

- ről II. (Alternatívák). Budapest, Argumentum Kiadó–Lukács Archívum, 1997 [1973], 36–68.
- Mester Béla: „Nyilván »angyalkák« leszünk”: Böhm Károly balsejtelmői a következő nemzedék filozófiájáról. *Pro Philosophia Füzetek*, 2007, 52. 3–11.
- Mester Béla: Az akarat mint képzet. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 9: Az akarat*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány–Magyar Filozófiai Társaság–Státus Kiadó, 2011, 244–252.
- Percz László: Túl a neokantianizmuson: Vázlat az Erdélyi Iskoláról. *Pro Philosophia Füzetek*, 1998, 13–14. 219–235.
- Percz László: Túl az iskolafilozófián: A Pauer–Kármán-vitáról. In: Mészáros András (szerk./red.): *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században. Školská filozofia v Uhorsku v XVI–XIX. stroči* (Dialógus Könyvek. Edícia Dialógus). Pozsony/Bratislava, Kalligram Könyvkiadó–A Magyar Köztársaság Kulturális Intézete/Kultúrny inštitút Mad’arskej republiky, 2003, 145–152.
- Percz László: A magyar filozófiai intézményrendszer kialakulása. In: Mester Béla–Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás* (Recepció és kreativitás). Budapest, Áron Kiadó, 2004, 40–74.
- Percz, László: *The background scenery: “Official” Hungarian philosophy and the Lukács Circle at the turn of the century*. *Studies in East European Thought*, 2008, 1–2. (60.), 31–43.
- Percz, László: *Az antipozitivizmus áramában: A Böhm-iskola és a Lukács-kör a századelőn*. Előadás.
- Somos Róbert: *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Budapest, Paulus Hungarus–Kairosz, 1999.

ÎN CURENTUL ANTIPOZITIVISMULUI: ȘCOALA BÖHM ȘI CERCUL LUKÁCS LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI

Cuvinte cheie: Károly Böhm, György Lukács, istoria filosofiei maghiare, pozitivism, idealism nou

REZUMAT

Schimbarea de paradigmă în filosofia de la începutul secolului al XIX-lea: pozitivism versus antipozitivism. Hegemonia pozitivismului la sfârșit de secol. Reprezentanți mai importanți — Ákos Pauler — și mai puțin importanți — Imre Pauer. Caracterul multicolor al antipozitivismului: de la neokantianismul de faptură valoric-științifică la fenomenologia husserliană. Școala Böhm și cercul Lukács ca și expresia antipoziti-

tivistă a sentimentului epocii. Böhm ca și filosof al catedrei și făuritorul unui sistem târzii. Lukács ca și reprezentantul maghiar singular pe departe cel mai important al canonului european. Filosofia valorilor lui Lukács și discipolilor înrudită cu rezultatele școlii neokantene de la Baden. Idealismul etic în parte neokantian în parte inclus într-un cadru de filosofie valorilor al lui Lukács și discipolilor – autorii revistei *A Szellem*, iar apoi membrii Școlii de Duminică. Școala lui Böhm respectiv Cercul Lukács ca și încercări de instituționalizare a filosofiei maghiare: drumurile diferite ale discipolilor și urmașilor.

IN THE TENDENCY OF ANTI-POSITIVISM: THE BÖHM SCHOOL AND THE LUKÁCS CIRCLE AT THE BEGINNING OF THE CENTURY

Keywords: Károly Böhm, Georg Lukács, Hungarian history of philosophy, Positivism, New Idealism

ABSTRACT

Paradigm shift in philosophy at the beginning of the century: Positivism and Antipositivism. The hegemony of the Positivism at the end of the century. The important – Ákos Pauler – and the modest talented – Imre Pauer – representatives of the Positivism. Multi-colour Antipositivism: from the value-oriented Neo-Kantianism to the Husserlian Phenomenology. The Böhm-School and the Lukács-Circle as manifestations of the “Zeitgeist” of Antipositivism. Böhm as a respectable school-philosopher and late system-builder, Lukács as the most outstanding character of the Hungarian philosophical canon and perhaps the only Hungarian personality of the European canon. The Neo-Kantianism related value-philosophy of Böhm and his students. The partly in Neo-Kantian, partly life-philosophical framed ethical Idealism of the members of the Lukács-Circle – earlier the authors of the periodical *A Szellem*, later the members of the Sunday-Circle. The Böhm-School and the Lukács-Circle as attempts of institution-building of Hungarian philosophy: the different career of the students and followers.

PERECZ LÁSZLÓ filozófiatörténész, a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem professzora, a *Magyar Tudomány* társadalomtudományi szerkesztője, az MTA Filozófiai Bizottságának és a Magyar Filozófiai Társaság elnökségének tagja. Budapesten született 1959-ben. Budapesten az ELTE-n jogot és filozófiát, a MÚOSZ Újságíró Iskolájában újságírást végzett. A Debreceni Egyetemen 1997-ben PhD-fokozatot szerzett, 2002-ben habilitált, a Magyar Tudományos Akadémián 2008-ban az MTA doktora lett. A magyar filozófia történetével foglalkozik. Mintegy 210 tudományos publikáció szerzője, műveire pedig mintegy 420 független hivatkozás ismert.

Publikációk: *A pozitivizmustól a szellemtörténetig: Athenaeum, 1892–1947.* (Horror Metaphysicae), Budapest, Osiris Kiadó, 1998, 244.; „Hungary, philosophy in”. In: Edward Craig (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4. London, Routledge, 1998, 567–573.; *Magyar filozófia a XX. században*: Első rész. Budapest: Áron Kiadó, 2000, 319. (szerző-

társak: Hell Judit, Lendvai L. Ferenc); *Magyar filozófia a XX. században*: Második rész. Budapest, Áron Kiadó, 2001, 338. (szerzőtársak: Hell Judit, Lendvai L. Ferenc); *Szép rendbe foglalva: Arcképvázlatok a magyar filozófia történetéből*. Budapest, Ister Kiadó, 2001, 309.; *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás (Recepció és kreativitás)*. Budapest, Áron Kiadó, 2004, 432. (szerkesztés, szerkesztőtárs: Mester Béla); „*Nach dem Neubeginn: Zur Lage der ungarischen Philosophie seit 1989*”. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2005/2., 277–285.; *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia” (Eszmetörténeti Könyvtár, 7.)*. Budapest, Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, 2008, 286.; „*The background scenery: »Official« Hungarian philosophy and the Lukács Circle at the turn of the century*”. Studies in East European Thought, 2008/1–2. (60.), 31–43.; A fölfedezett reneszánsz: Filozófiatörténeti tanulmányok. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2009, 187. Teljes publikációs és hivatkozási jegyzék: <https://vm.mtmt.hu/search/slist.php?lang=0&AuthorID=10002201>

Szabó Tibor

A (MAGYAR) FILOZÓFIA STÁTUSÁRÓL (BÖHM, KORNIS ÉS HALASY-NAGY PERSPEKTÍVÁJA)

*Mert a tudásnak
önmagáért való keresése,
a science pour la science
nem egyéb tudós gőgnél.*
Dr. Nagy József: *A modern gondolkodás*

Címszavak: filozófiai örökség, alkalmazott filozófia, Böhm Károly, Kornis Gyula, Halasy-Nagy József

Folytatható-e a magyar filozófiai gondolkodás? Van-e folyamatossága? Vagy minden kisebb-nagyobb gondolkodó arra van ítélve, hogy elfeledjék, leminősítsék és mellőzzék? Ez az egyik kérdés, amire a választ keressük ebben a tanulmányunkban. A másik az: a (magyar) filozófiának a valóságtól elszakadt metafizikának vagy a valóság kérdéseire reflektáló bölcslelettudomány-nak kell-e lennie?

Nem azt a kérdést kívánjuk körüljárni, először is, vajon létezik-e magyar filozófia. Sokan megrekednek ennél a gondolatnál, és néhányan nemleges választ adnak erre kérdésre az „igényesség köntösébe öltöztetett nagyképűséggel, szúklátókorúséggel”.¹ Számunkra evidens, hogy a magyar gondolkodás – különösen a XIX. század közepétől – jelen van a magyar kultúrában. Egy következő és más helyen megvizsgálandó probléma, hogy – ha már van – akkor önálló-e ez a filozófia vagy sem. Mettől, milyen mélységektől számít önállónak, autentikusnak egy filozófia? Csak a nagy nemzeteknek van-e filozófiájuk, vagy akár a kisebbeknek is lehet? Az előbbire példa lehetne a német filozófia (még akkor is, ha sokáig nem alkotott egységes nemzetállamot) vagy a francia és angol gondolkodás, az utóbbira példa lehet – Kierkegaard

1 Ezt a szellemes és találó megjegyzést tette Kissné Novák Éva *A szellem arisztokratája. Böhm Károly értékelmélete* című könyvében (Budapest, 2005, Kossuth Kiadó) azokkal kapcsolatban, akik „megkérdőjelezik a magyar filozófiai gondolatok eredetiségét”. (8.)

kapcsán – éppen Dánia. Az olasz filozófiára is gyakran mondják, hogy a „német Reich gyarmata”, annyira kötődik a klasszikus német filozófiához.² Nem az országok területi nagyságától vagy politikai jelentőségétől, hanem a gondolat eredetiségétől és mélységétől függ az önálló gondolati tradíció megléte vagy hiánya.

E tekintetben akár Magyarország is felsorakozhatna a jelentős filozófiai teljesítményeket felmutató országok sorába. De melyik Magyarország? A magyar nyelvű filozófia, függetlenül az országhatártól. De alkalmas-e a magyar „lelki alkat”, a „bujdosó magyar” a filozofálásra? Ezt a kérdést is sokan felvetették már és különböző válaszokat adtak rá.³ A filozófia – meglátásunk szerint – nem lelki alkat függvénye, bár rendkívül jelentős azért az, hogy egy adott korban van-e olyan tudós, aki képes arra, hogy az élet és a filozófia legnagyobb kérdéseit a legmagasabb absztrakciós szinten közelítse meg. Erre azért a magyar kultúr- és filozófiatörténetben számos jó példa akadt. Nem is beszélve költőkről, írókról, akik nyelvezetét azért is nehéz más nyelvre átültetni (gondoljunk csak Adyra), mert műveiknek magas az elvonatkoztatási szintje. A nyelvezet, a speciális filozófiai nyelvezet kialakítása és használata mindenképpen előfeltétele volt, és előfeltétele ma is a magyar filozófia meggyökeresedésének. Ebben a XIX. századtól kezdve Erdélyi Jánosnak, majd később Alexander Bernátnak és Szemere Samunak voltak jelentős érdemei. Csak ezután merülhetett fel igazán az önálló magyar filozófia megteremtésének igénye.

Mit mond Böhm Károly a filozófia státusáról?

Különös helyet foglal el a magyar filozófia történetében Böhm Károly. Olyan – elsősorban neokantiánus irányzatú, de mégis önálló – filozófiai rendszert dolgozott ki, amely megállta a helyét a kortárs európai filozófia történetében is. Filozófiai antropológiája és az arra épült értékelmélete jelentős teljesítménye a magyar filozófiai gondolkodásnak. A rendszeralkotó Böhm azonban szembetalálja magát azzal a kérdéssel: a filozófia rendszer tudja-e, képes-e bemutatni a való világ totalitását, vagy a fogalmak olyan rendszere, amely – bár a valóságból indul ki – mégsem képes bölcsességgé, a valóságba visszavezethető életelvekké válni, ahogyan az a filozófia kezdeti hitvallása volt.

2 Lásd tanulmányomat: Az olasz filozófia 1945 után. *Magyar Filozófiai Szemle* 1992, 5–6., 1013–1018.

3 Erről írtam *Olasz nemzeti jellem, morál és kultúra. Mester János és Prohászka Lajos az olasz nemzetkarakteréről* című cikkemben (in: *Párhuzamok a XIX. és XX. század pedagógiai törekvéseiben*. Gyula, 2002, APC-Stúdió, 147–155.).

Amikor Böhm Károly⁴ a filozófia és a szaktudományok, a „konkrét tudományok” kapcsolatát elemzi, ezt mondja e tanulmány témájával kapcsolatban: a filozófia „a tapasztalat konkrét adatai nélkül üres szószaporitássá fajul”.⁵ Szerinte „a végső fogalmak valóságban csak a tényekben találhatók, s azért minden filozófia potentialiter magában hordja a tapasztalat részleteit”. (MF. 23.) Természetesen nem mindegy, hogy mit értünk – filozófiai értelemben – tapasztalaton: a külvilág tényeit, adatait, a valóság elemeit, vagy a pszichés tényeket, az elme adatainak észlelését, tapasztalatát. Böhm Károly itt a „konkrét tudományok” által a filozófia számára biztosított adatokról beszél, amivel egyet is érthetünk. S valóban, ahogyan Comte-ra és Spencerre hivatkozva mondja: a kettő viszonya az absztraktság fokában különbözik csak.

Böhm Károly központi gondolata az, hogy a filozófia mindenkor a „vera imago mundi”-ra, az igazi világgép leírására vágyódott. Ezt a feladatot töltötte be az (Arisztotelész után elnevezett) „prima philosophia”, avagy – Böhm szerint – a metafizika. A metafizikaként értelmezett filozófia pedig a szubsztanciák világát (a „Sein” leírását) és az értékek világát (a „Sollen” szféráját) írja le. (MF. 24.) Tulajdonképpen így kap nála kiemelt és önálló helyet az axiológia, mint önálló tudomány.⁶

A „vera imago mundi” azonban – Böhm Károly szerint – a saját korában már nem lehetséges, „alább kell szállítanunk igényeinket”, mert a „világról ily vérmes reményekkel képet szerezni többé nem vállalkozhatunk”. (MF. 31.) Mi történt közben? A Kant-követő magyar filozófus a világ elvi megismerhetetlenségének hívévé vált, miközben számos európai kortársa éppen ekkor átfogó világgép megalkotására törekedett. Böhm visszatért a XVIII. század végi, XIX. század eleji filozófiai koncepciókhoz (akár a hagyományos értékeket kutatva is), amikor ezt írja: „világgépünk mindenkor csak rapszódia marad; kép, melynek konkrét alkatát az egzakt ismeretek szilárd fonalaiból szőjük meg ugyan, amely felett azonban és háttérben mindenkor homályosság fog elterülni. Ezen homályon át éterfinomságú szálak csillognak

4 Böhm Károlyról lásd Ungvári Zrínyi Imre kitűnő monográfiáját: *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia Kiadó, 2002.

5 Böhm Károly: *Mi a filozófia*. Kolozsvár, 1996, Diotima Baráti Társaság kiadása, 22. (A továbbiakban MF-ként hivatkozva.)

6 A „kolozsvári iskolából” ezt a koncepciót viszi tovább a tanítvány: Bartók György. Lásd: ifj. Bartók György: *Az akarat szabadság problémája*, Kolozsvár, 1906. Stein János M. Kir. Egyetemi Könyvkereskedése Bizománya. Ebben Bartók ezt írja: „Feladatunk céljává tettük annak kimutatását, hogy az akarat szabadság problémája axiológiai probléma...” és „Míg az ontológia területén állunk, addig az októrvény rabjai vagyunk; az értékelés által leszünk urakká, hatalmasokká, szabadokká” (117.).

keresztül, melyek a világ lényegéhez vezetnek, de logikai értékük csak a valószínűségig emelkedik”. (MF. 31.) A filozófia feladata (itt Wundt-ra hivatkozik) „abban áll, hogy az egyes ismereteket az értelem és a szív kívánságait kielégítő *világ- és életnézet*é („Welt- u. Lebensanschauung”) foglalja össze”. Az életnézetet úgy értelmezi, mint aminek az axiológia nyújt alapot. (MF. 32.)

Az értékelmélet munkássága fő területe, és tulajdonképpen igaza van Halasy-Nagy Józsefnek, hogy az axiológia Böhm filozófiájának „legértetesebb és legértékesebb alkotása. Bölcselőnk ezen a téren az egész európai filozófia szempontjából is úttörő munkát végzett, mely örök dicsősége lesz a magyar gondolatnak”.⁷ A filozófia rendszerében, amelyet két nagy részre: a „van” filozófiájára, azaz ontológiára és a „kellő” filozófiára, azaz deontológiára oszt, az axiológiát „alapdiszciplínának” nevezi, amely mellett még értékdiszciplínaként említi a logikát, az etikát és az esztétikát. (MF. 34.) Mindez pedig – Ungvári-Zrínyi Imre olvasatában – olyan új filozófiai rendszerre vált, amely nem csupán „utánzata” a kanti transzcendentális idealizmusnak, hanem „a filozófia új, korabeli bölcséleti és tudományos eredményeket szintetizáló koncepciója”.⁸ Igaz viszont, hogy ez az ontológia csak fogalmi szintű, hiszen nem foglalja magában például a társadalomontológiát.

Böhm azonban maga is kiter koncepciója számára legfontosabbnak tartott elemére. Ezt írja: „Egész művem nem egyéb, mint az emberi öntétnek explicatiója...”.⁹ Munkássága tehát főműve címének mindkét elemét, az ember és az ember világa problémáját tartalmazza, amelyben az axiológia mindenképpen kitüntetett helyet kap.

Érdekes, hogy ahogyan a nagy filozófiai rendszerekkel lenni szokott (gondoljunk csak az egyik legnagyobbra: a hegelire és annak Kierkegaard-féle bírálataira): mindig kimarad valami belőlük, így Böhm nagyszerű filozófiai rendszeréből is hiányolható a társadalmi problematika alapos kifejtése. Ez azonban mit sem von le abból, hogy „Böhm Károly az egyetlen teljes rendszert alkotó magyar filozófus”,¹⁰ akinek életművét szükséges lenne még alaposabban a magyar filozófiai gondolkodás előterébe helyezni.

Mit mond Kornis Gyula a filozófiáról?

Egy másik, szintén nagyobb elismerést érdemlő filozófus, Kornis Gyula fontos szereplője volt kora filozófiai életének. Kornis Gyula, amikor – többek

7 Dr. Nagy József: *Gondolkodók*. Budapest, é. n., Franklin – Társulat kiadása, 169.

8 Ungvári-Zrínyi Imre: Ki a filozófus? In: Böhm Károly: *Mi a filozófia*. id. kiad. 12.

9 Böhm Károly: *Az Ember és Világa*. II. köt. *A szellem élete*. Budapest, 1892, 21.

10 Kissné Novák Éva: *A szellem arisztokratája. Böhm Károly értékelmélete*. id. kiad. 192.

között – a filozófia és a magyar filozófia státusáról értekeznek, bemutatja azt a XIX. században elkezdődött vitát, ami a magyar nemzeti filozófia gyakorlatiassága és a hegeli alapú „teoretikus” jellegű filozófiafelfogás között dúlt. Az előbbi irányzat képviselője Szontagh Gusztáv volt, az utóbbinak Erdélyi János volt az exponense. Egyesek szerint ugyanis a magyar karakternek, „észjárásnak” az „egyéni és társadalmi élet széppé formálása” felel meg leginkább, a harmónia alapján. A Szontagh-féle elképzelés szerint a „magyar észjárásnak” az felel meg, hogy a „philosophia lényegesen életbölcseesség, s mihelyt nem az, téveszti célját”. (KGY. 32.) Itt Szontagh bizonyára egy utilitarista filozófia kívánalmát fogalmazza meg. Mások – Erdélyi és Kornis Gyula szerint is – a filozófia a „világnak és az életnek egységes és egyetemes elmélete” kell hogy legyen, és ha ilyen, akkor „igazolt, logikusan indokolt tudománynak kell lennie” (KGY. 34.). Szerinte a magyar nyelv is a spekulációra termett, hiszen a hegeli an-sich-Sein vagy für-sich-Sein fogalmainak megfelelő összetett fogalmak a régies magyar nyelvben is megvoltak, mint például mibenlét, hogylét, mivolt stb.

A filozófiának tudományként való felfogásából két dolog következik Kornis számára. Egyrészt az, hogy a „szertelen igényű”, nemzetieskedő és „szétfolyó életfilozófia” nem lehet elfogadható, másrészt viszont szerinte csak a rendszerszerű filozófia lehet autentikus. Ennek alapján állítja, hogy a „magyar kultúra talaján eddig csak két jelentékeny és önálló, zárt filozófiai rendszer termett. Az első Böhm Károlyé, aki a nagy német idealizmus hagyományaiból, főképp Fichtéből kiindulva, csodálatos élelművészséggel és szívóssággal, egy élet hosszú munkájával szövi ki a maga hatalmas gondolathálóját, melybe a világot, mint egészet, egységesen tudja befogni. Rendszere szubjektív idealizmus, mely szerint a világ az Énnek öntudatlan produktuma. A másik rendszer, mely éppen ellenkezőleg, objektív idealizmusnak minősíthető, nemrég látott napvilágot *Bevezetés a filozófiába* szerény címen... Pauler Ákos eredeti s minden irányban teljesen kiérlelt rendszerét tartalmazza” (KGY. 68.). Kornis tehát híve volt a komolyabb, elméleti, tudományos és szellemi jellegű magyar filozófiai kutatásoknak.

Kornis felvet két jelentős problémát is: a filozófia rendszer kell-e legyen, vagy az élő valóság interpretációja, illetve hogy a metafizikai vagy az alkalmazott filozófiai kérdésfelvetés igazán filozófiai? A filozófia csak a valóságra vonatkozó fogalmak rendszere-e vagy a valóságból levont, fogalmi szintű és az életre visszavezethető bölcsélet-e? Válasza igen árnyalt, hiszen híve a „teoretikus” filozófiának, de a „világ és az élet” univerzális felfogását is a filozófia feladatának tartja.

Mit ért magyar filozófián Halasy-Nagy?

Halasy-Nagy József nem volt rendszeralkotó gondolkodó, mint Böhm Károly, bár a filozófia számos területén jelentőset alkotott.¹¹ Különösen figyelemre érdemesek filozófiatörténeti esszéi, tanulmányai és tankönyvnek is használható művei. A filozófia mibenlétéről a pécsi és szegedi professzor is számos figyelemre méltó megállapítást tett.

Alapgondolata az, hogy a „magyar filozófiának ma, a XX. század közepe felé nincs oka szégyenkeznie nálunk nagyobb és szerencsésebb nemzetek előtt sem, ha arról van szó, tett-e valamit a magyarság a filozófia terén”.¹² Igaz, hogy „nincsenek világgraszoló rendszereink”, de a „magyarból nem hiányzik az eszmélkedő, filozofáló hajlam”. Igaz viszont, hogy „nemzeti létünk biztosítása mindig sokkal nagyobb mértékben elfoglalt bennünket, semhogy teljes nyugodtsággal elmerülhettünk volna az elméleti kérdésekben.” S – szerintünk – ebben lehet valami igazság. Halasy-Nagy ugyanis egy új szempontot emel be a filozófia jellegéről folyó hazai okfejtésekbe: a társadalmi-politikai környezetét, amely némelykor képes alapvetően is befolyásolni a (magyar) filozófia sorsát, jelenét és jövőjét (olykor még a múltját is).

A filozófiát tehát Halasy-Nagy nem szakítja el a való világ jelenségeitől. Ezt mondja: „a nagy filozófusok rendszeren olyankor tűnnek föl, mikor a kultúra fejlődésében válságok, törések, zavarok állnak be, mikor új indulások jelentkeznek, mert ilyenkor a legerősebb a gondolkodó emberben a vágy hogy tisztába jöjjön azokkal az irányvonalakkal, azokkal az elvekkel, melyek kultúrájában eleven erőkként hatnak”.¹³ Halasy-Nagy éppen egy ilyen válságos időszakban, a trianoni békediktátum után írja ezeket a sorokat. A „nagy filozófia” szerinte éppen az, „melyben ez az öneszmélet a legvilágosabb fokra jutott el”. (F. 394.) Ezt a gondolatát más könyveiben és tanulmányaiban is megismétli.¹⁴ „A problémák, melyek a filozófust foglalkoztatják, korának a problémái”¹⁵ – írja. Szembeszáll azokkal a nézetekkel, amelyek szerint a „filozófia csak a filozófusok ügye. Valami zártkörű tudomány, mely a maga benső kérdései és elméletei között él, s mit sem törődik a rajta kívül eső világgal.” Szerinte ez „nagy tévedés”, mert – s ez egyik fontos gondolata – „minden filozófia elsősorban és főképp a valóság magyarázata, elvi megérté-

11 Lásd erről: *Scientia Potestas. Tanulmányok Halasy-Nagy József filozófiájáról* (szerk.: Szabó Tibor, Deák Tamás és Varga Péter). Szeged, Lectum kiadó, 2004.

12 Halasy-Nagy József: *A magyar filozófia*. In: uő: *A filozófia története* (3. kiad.). Budapest, 1943. Pantheon Irodalmi Intézet R.-T. kiadása, 348.

13 Halasy-Nagy József: *A filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó (Reprint), 1991, 393. (A szövegben: F.)

14 Például: „a nagy filozófiák nagy ellentétekből születnek meg”. In: Halasy-Nagy József: *A filozófia*. id. kiad. 395.

15 Halasy-Nagy József: *A bergsonizmus*. In: uő: *Gondolkodók*. id. kiad. 96.

se kíván lenni: nem zárkozhat el tehát magától a valóságtól, azaz nem élhet a pusztá fogalmak világában, hanem mindig a valóságtól vesz indítást, hogy azt emelje fogalmakká”. (F. 394.) A filozófia mindig a valóságra reflektál tehát, és ahogyan változik a kor, úgy változik a filozófia is.

Ha ez így van (márpedig szerintünk igen), akkor merül fel a másik fontos, a (magyar) filozófia státusát alapvetően befolyásoló probléma: vajon nem a változó történelmi-politikai kor-e bizonyos filozófiai gondolatok megrekedésének és általában a gondolatok folytathatatlanságának egyik oka?

S ezzel kapcsolatban Halasy-Nagy még egy jelentős megkülönböztetést tesz: elválasztja a filozófiát a világnézettől. A filozófia „az Egésznek az elmélete” (FT. 6–7.), nem úgy, mint a szaktudományok, melyek a részkérdéseket tárgyalják. Mint ilyent, a filozófiát gyakran össze szokták tévesztetni a világnézettel – mondja. „Kétségtelen, hogy minden filozófusnak van egy világnézete, azonban nem a világnézete a filozófiája. A világnézet ugyanis szubjektív alkotás, mely a lélek irracionális mélységeiből és örökölt vágyaiból táplálkozik. A filozófus pedig megokolt teóriát, objektív tudományt akar adni és nem többé-kevésbé egyéni színezetű világnézetet... A filozófia így lehet világnézettan, de nem világnézet.” (FT. 8.) Szerencsés, aki ezt a kettőt így külön tudja tartani és filozófiája nem sugall világnézetet is egyben, mert ha igen, akkor újból nehezzé válik magának a filozófiának is a sorsa. Hányszor látunk már pusztá világnézetté silányított filozófiát a XX. században?

Halasy-Nagy viszont saját megkülönböztetése alapján sorolja be a filozófiát a *par excellence* tudományok sorába. A filozófia lényegéhez tartozik a vita: „nincsen olyan tétel, amit újra meg újra elő ne lehetne venni” (F. 11.), a kritika („tagadnia kell tudni annak, aki nagyon bizonyosan akar állítani”). A filozófia „organikus látás, amely a Világra, mint Egészre figyel”. (F. 16.) Tárgya az igazság, a teljes tudás. „Nem kész, befejezett valami tehát, hanem folyton bővülő eleven élet”. (F. 12.) „A tiszta teoriában az igazságok harmonikus rendje tárul föl a filozófus előtt: az a logikai séma, amelyre rá van szöve a világ valóságának tarka szövete.” (F. 15.) A filozófus pedig egyrészt próféta, másrészt pedig művész, ami annyit jelent, hogy „a teoriában prófétája és a cselekvő életben művésze az örök igazságnak”. (F. 18.) Van ebben a gondolatban valami Bergson morálfilozófiájából.¹⁶

Még ennél is lényegesebb az a filozófiára vonatkozó tétele, amely a filozófia alkalmazásának későbbi, XX. század végi elméletét vetíti előre. S ezzel el is tér a filozófiának tiszta metafizikaként felfogott elméletétől (például Böhm

16 Lásd tanulmányomat: Bergson morálfilozófiája. In: *Bergson aktualitása* (szerk.: Ulmann Tamás és Jean-Louis Viellard-Baron). Budapest, Gondolat, 2011, 165–177.

Károlyétól). Figyelemre méltó megállapítása, hogy a „filozófus nemcsak tudós, hanem bölcs is akar lenni, s nemcsak látni, de élni is szeretne, tehát tovább megy egy lépéssel és a megismert tiszta theoriát a maga és embertársai életének fundamentumává akarja tenni. A tudás lesz számára az élet szegletköve, melyre értékes életek épülhetnek. Így lesz a tanból eleven élet...” (F. 16.) Ez a vallomás a filozófia és a filozófus feladatáról és státusáról Halasy-Nagy filozófiáját igazán modernné, az alkalmazott filozófia egyik előfutárává teszi.

De ha modern, miért nincs folytatása? Ez fogas kérdés, melynek személyes, de korszakbeli magyarázata egyaránt van.

Miért nincs folytatása a magyar filozófiának?

Éppen Halasy-Nagy az, aki a magyar filozófia történetéről értekezve számos alkalommal utal arra, hogyan rekedt meg egy-egy jó és érvényes gondolat az adott korban. Például, amikor Erdélyi Jánosnak a magyar filozófia történetéről írott munkáját említi, amely „a magyar filozófiai törekvéseknek egyetlen számba vehető története”, ennek a műnek „máig sem akadt komoly folytatója”. (FT. 353.) Így járt Böhm Károly és Pauler Ákos is. Akik a magyar filozófia XIX–XX. századi történetéről könyveket írtak (például Mészáros István, Percz László és mások) vagy szerkesztettek (például Hermann István), tisztán látják, hogy alig akad a magyar filozófusok között olyan, akinek a tanait valaki folytatná. Ki folytatja Brandenstein Béla, Polányi Mihály, Szilasi Vilmos, Hamvas Béla vagy Fülep Lajos munkásságát (és sorolni lehetne még a neveket)? Van-e önálló magyar egzisztencializmus, hermeneutika és posztmodern, vagy mi csak tanulmányozói, esetleg passzív befogadói vagyunk egy-egy európai filozófiai irányzatnak?

Olykor azt látjuk, hogy bizonyos gondolati irányzatok folytatókra találnak a kortárs, illetve a későbbi korok nemzedékeiben. Ezt látjuk például Böhm Károly esetében, aki körül mégis komoly és elmélyült gondolkodókból álló iskola jött létre.¹⁷ Ehhez olyan gondolkodók sorolhatók, mint Tankó Béla, Varga Béla vagy Bartók György, aki 1928-ban könyvet írt Mesteréről. És utánuk? Mintha megrekedt volna e jelentős filozófiai rendszer folytatása. Böhm Károllyal kapcsolatban felvetődik egy olyan általános probléma, amely már nem filozófiai természetű, de amely talán kihatott hosszú távú fogadtatására. Halasy-Nagy, aki egyébként igen nagyra becsülte Böhm érdekeit, dicsérte „erkölcsi tisztetreméltóságát, az őszinteséget és az abszolút igazság lehetőségébe vetett hitét”, ezt írja: „bölcslőnk merev és hajthatatlan

17 Lásd erről Böhm Károly és a „kolozsvári iskola” című kötetet (Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia, 2000).

egyénsége a maga egész súlyával ránehezedik az ő személyes tanítványaira, s nemhogy fölszabadítójuk, hanem inkább megkötőjük későbbi fejlődésükben. Így lehetünk szemtanúi annak a különös jelenségnek, hogy Magyarországon először Böhm körül alakult ki egy filozófiai iskola..., de ez az iskola nem fejlődőképes, mert dogmának hajlandó tekinteni mestere szellemi örökségét”.¹⁸ Műve igazi folytatójának pedig Pauler Ákost jelöli meg. Igazából nehéz azonban eldönteni, valójában egy filozófus gondolatainak folytatásában milyen szerepet játszik műve, illetve személyisége. Ráadásul – ahogyan ez Hegel esetében is megtörtént – tanait is lehet ortodox, illetve alkotó módon bírálva folytatni. Tehát a folytatás komplex dolog.

Mégis, van-e folytatása más magyar gondolkodóknak, például Erdélyi Jánosnak, Pauler Ákosnak vagy Halasy-Nagynak? Gyakran azt a jelenséget lehet megfigyelni, hogy a közvetlen kortársak vagy tanítványok kötődnek Mesterükhöz, azután azonban új, saját úton kezdenek el tovább haladni. A kérdés itt azonban az, vajon mennyire marad meg bennük a Mester gondolköre, vagy teljesen kiveszik belőle, mert új irányokat vesz a tanítvány gondolkodása. Talán még figyelemre méltóbb tény, hogy halála után a magyar gondolkodók többsége már (legfeljebb) a filozófiatörténet tárgyát képezi csupán, nem a filozófiáét. Tanulmányokat írnak munkásságukról (ha nem feledik el, mint számos jeles gondolkodóval történt), megemlítik néhány gondolatukat, de organikus elmélet vagy irányzat egyikből sem lesz. Mégis, van-e ez alól az általános tendencia alól kivétel?

Folytatható-e például a kolozsvári Bretter György vagy a budapesti Lukács György filozófiája? Bretter a kolozsvári filozófiai iskola egyik legkiválóbb képviselője volt.¹⁹ Egyed Péter a filozófus örökségéről azt írja, hogy a „legeredetibb gondolkodó volt Erdélyben”, aki „maga is iskolát, szellemet teremtett” és „eredeti organont dolgozott ki”. Nincs különösebb nyoma viszont annak, hogy a doktori disszertációját, *A marxi antropológia fichte elemei* címmel író Bretterre különösebb hatást gyakorolt volna az egykor Fichte hatása alatt gondolkodó, szintén kolozsvári Böhm Károly. Ettől függetlenül Bretter György jelen van az erdélyi filozófiai iskolákban és egyetemeken.

Lukács György is iskolát hozott létre Budapesten. Ennek sorsa is igen bonyolult. A közhiedelemmel ellentétben Lukácsnak nemcsak négy tanítványa volt, hanem a „Budapesti Iskola” mellett volt és van még „Lukács-iskola” is, amely sokkal több tagot számlál. Sajnos azonban, ebben az esetben is nagyon sporadikus a világhírű gondolkodó hazai recepciója és csak kevés híve ma-

18 Lásd: Dr. Nagy József: *Gondolkodók*. id. kiad. 171.

19 Lásd erről: Egyed Péter: *Bretter György filozófiája*. Kolozsvár, Pro Philosophia, 2007.

radt.²⁰ Sokkal jelentősebb például latin-amerikai, török vagy japán fogadtatása, mint a hazai.

Van egy másik, még figyelemre méltóbb szempont: a történelmi folytonosság vagy megszakítottság biztosít-e keretet egy adott gondolkodásmód fennmaradásához? A magyar filozófia történetében ez – a folyamatosságot tekintve – olykor döntő aspektussá vált. Úgy véljük, hogy például az a XX. századi tizenegy (sic!) rendszerváltás, amely egyúttal olykor gyökeres ideológiai szemléletváltást is jelentett, óhatatlanul is befolyásolta a filozófia státusát Magyarországon.²¹ Hát még a szándékos és kierőszakolt ideológiák feltétel nélküli oktrojálása! Mindez megszakítottá, szinte folytathatatlanná tette a magyar filozófiát, és a filozófusok műveit múzeumba, legjobb esetben a filozófia történetébe utalta. Bizonyos folytathatóságot azonban a történeti kutatások is eredményezhetnek, de igazán optimisták – látván a legújabb példákat is – igazán sokáig nem lehattünk ezen a téren. S ebben mindenkinek megvolt és megvan a maga felelőssége.

Mintha azonban a legutóbbi rendszerváltozás, azaz 1989 óta elmozdulás lenne észlelhető ezen a téren. Már nem köti meg a filozófusok, a filozófiatörténészek és filozófiaoktatók kezét az ideológia, a szinte kötelező értelmezési kánon. Bátrabban lehet kapcsolódni olyan magyar filozófusokhoz, akik a legkülönfélébb (kanti, hegeli, heideggeri, gadameri, foucault-i vagy sartre-i) irányzatokból építettek filozófiát, filozófiai rendszert. Vannak egyetemi székhelyek, ahol különösen behatóbban foglalkoznak a magyar filozófia történetével. Ez olyan új jelenség, amely bizonyos optimizmusra ad okot a jövő tekintetében.

20 Lásd erről: Sarnyai Tibor: *Valódi műhely. A Szegedi Lukács Kör története 1979–2004*, Budapest, Áron 2005, valamint: Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században*, Budapest, Áron, 2001.

21 Hasonlóképpen vélekedik Ungvári Zrínyi Imre is, amikor Böhm Károly fogadtatásáról ír. Az európai történelem nagy „vízválasztói” mellett megemlíti még „a magyar szellemi élet, ezen belül pedig a magyar filozófiai élet önértelmezésének, önbecsülésének zavarait a maga pozitív és negatív végleteivel együtt”. Lásd: Ungvári Zrínyi Imre: *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. id. kiad. 12.

IRODALOM

- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Perecz László: *Magyar filozófia a XX. században*. Budapest, Áron, 2001.
- Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern, az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem kiadása, 1981.
- Kecskés Pál: *A bölcsélet története*. Budapest, Szent István Társulat, 1981.
- Ungvári Zrínyi Imre: *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia, 2002.
- Kissné Novák Éva *A szellem arisztokratája. Böhm Károly értékmélete*. Budapest, Kossuth, 2005.
- Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”. Kolozsvár – Szeged, Pro Philosophia, 2000.
- Böhm Károly: *Mi a filozófia?* Kolozsvár, Diotima Baráti Társaság kiadása, 1996.
- Böhm Károly: *Az Ember és Világa*. II. köt. *A szellem élete*. Budapest, 1892.
- ifj. Bartók György: *Az akaratszabadság problémája*. Kolozsvár, Stein János M. Kir. Egyetemi Könyvkereskedése Bizománya, 1906.
- Dr. Nagy József: *Gondolkodók*, Budapest, Franklin –Társulat kiadása, é. n.
- Scientia Potestas. Tanulmányok Halasy-Nagy József filozófiájáról*. (szerk.: Szabó Tibor, Deák Tamás és Varga Péter), Szeged, Lectum, 2004.
- Halasy-Nagy József: *A filozófia története* (3. kiad.), Budapest, Pantheon Irodalmi Intézet R.-T. kiadása, 1943.
- Halasy-Nagy József: *A filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó (reprint), 1991.
- Egyed Péter: *Bretter György filozófiája*. Kolozsvár, Pro Philosophia, 2007.
- Szabó Tibor: Kultúrkritika Halasy-Nagy József filozófiájában. *Valóság* 2002. 4. 64–69.

DESPRE STATUTUL FILOSOFIEI MAGHIARE

Cuvinte cheie: tradiția filosofică, filosofie aplicată, Károly Böhm, Gyula Kornis, József Halasy-Nagy

CONȚINUT

Oare își are ea filosofia maghiară vreun fel de continuitate? Se poate continua? Sau fiecare gânditor – mai mic, mai mare – este condamnat să fie dat uitării, să fie devalorizat și marginalizat? Pentru noi este evident faptul, că gândirea maghiară – în special de la mijlocul sec. al XIX-lea – este prezentă în cultura maghiară. Dar de unde

începând, de la ce adâncimi este considerată a fi o filosofie autonomă, autentică? O fi filosofia privilegiul națiunilor mari, sau și cei mici pot avea una? Conform concepției lui Károly Böhm, filosofia este privire asupra lumii și vieții („Welt und Lebensanschauung”), în centrul căreia se află axiologia. Gyula Kornis, pe când scrie despre statutul filosofiei și a filosofiei maghiare, prezintă disputa, care a fost inițiată la mijlocul secolului al XIX-lea, și care s-a desfășurat între pragmatismul filosofiei naționale maghiare (Gusztáv Szontágh), respectiv concepția unei filosofii mult mai teoretice (pe baze hegeliene), promovată de János Erdélyi. József Halasy-Nagy nu a fost un gânditor făuritor de sistem, totuși, a fost de părere, că, filosofia maghiară, la mijlocul sec. XX nu are motive să se rușineze, în caz că s-ar pune întrebarea, dacă maghiarii au realizat ceva în tărâmul filosofiei. Este adevărat, că nu avem sisteme consacrate pe plan mondial, dar și maghiarii au predilecția meditației, a filosofării. Chiar Halasy-Nagy a fost acela, care, scriind despre istoria filosofiei maghiare, s-a referit de multe ori la faptul, că foarte multe idei au rămas „închise” într-o epocă, fără a fi continuate, precum nici clujeanul György Bretter nu a fost continuatorul lui Károly Böhm. Situația actuală însă prezintă semnele schimbării: filosofii și istoricii filosofiei de astăzi apreciază tradiția.

ON THE STATUS OF THE (HUNGARIAN) PHILOSOPHY (PERSPECTIVES OF BÖHM, KORNIS AND HALASY-NAGY)

Keywords: philosophical tradition, applied philosophy, Károly Böhm, Gyula Kornis, József Halasy-Nagy

ABSTRACT

Does exist or not a continuity in the Hungarian philosophical thought? Or is every thinker condemned to be forgotten, underrated and ignored? These are the main questions of our study. It is evident for us that Hungarian philosophy is present in the Hungarian culture since the 19th century. But from what kind of depth could count a national philosophy as independent, authentic one in the European context? Could only the important nations have their own philosophy, or even the little nations could have, too? In the famous Hungarian and Transylvanian thinker Károly Böhm's opinion the philosophy is a "Welt- und Lebensanschauung" and his central element is considered the axiology. The other Hungarian thinker, Gyula Kornis analyses the 19th century debate between the practicality of the Hungarian national philosophy and the theoretical philosophy inspired in Hungary by Hegel. In József Halasy-Nagy's conception, Hungary can be proud of its theoretical and philosophical tradition. It is true that we have not great philosophical systems, but Hungarians have inclination to "make philosophy". Like historian of philosophy, Halasy-Nagy is very pity for the interruption and breaking of a good and valid philosophical idea or tendency in the Hungarian philosophical tradition. So, in our opinion, for example, there is not a continuity between the two very important thinkers from Kolozsvár: Böhm and Bretter. But nowadays, the situation seems to be changed and philosophers and historian of philosophy began to appreciate the Hungarian philosophical tradition.

Dr. SZABÓ TIBOR (1945) a Szegedi Tudományegyetemen egyetemi tanár. Tanulmányait olasz és francia szakon végezte Szegeden (JATE) és filozófia szakon a Budapesti Egyetemen (ELTE). Meghívott előadó volt Párizsban az École des Hautes Études en Sciences Sociales-on (1996), majd Nápolyban az Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-ban (2002, 2004). A Juhász Gyula Tanárképző Főiskola Alkalmazott Társadalomelméleti Tanszékének tanszékvezetője (1992–1998) és a Debreceni Egyetem Politológia Tanszékének vezetője (2005–2010) volt. Filozófiatörténetet, a társadalomelmélet alapjait, Dante magyar fogadtatását, Olaszország politikatörténetét, globalizáció és európai identitást, illetve multikulturalizmust tanít. Tudományos érdeklődési köre a XX. századi olasz, francia és magyar filozófia-, társadalom- és kultúrtörténetet öleli fel. Foglalkozott Antonio Gramsci és Lukács György filozófiájával és Dante életbölcseletével. Különböző akadémiai szervezeteknek, egyesületeknek tagja: International Gramsci Society (Notre Dame, USA), Groupe d'Études Sartriennes (Párizs), International Society for the Study of European Ideas (Oxford), Magyar Politikatudományi Társaság (Budapest, választmányi, majd elnökségi tag), a Szegedi Lukács Kör elnöke 1979 óta. Többször volt ösztöndíjas a Római Magyar Akadémián. Ezenkívül az Université Libre de Bruxelles, az Université de Luxembourg, az Université de Picardie Jules Verne, az European University Institute, Firenze, az University of Hull és az University of Bradford ösztöndíjasa volt. Különböző nemzetközi konferenciákon volt előadó: Peking, Mexico City, Buenos Aires, Róma, Hamburg, Kolozsvár, Amiens, Tirana, Urbino, Varsó, Torino, Kairó, Udine, Isztambul stb. Számos díjat és kitüntetést kapott: International Flaiano Prize, Olaszország (2004), Cavaliere dell'Ordine della Stella della Solidarietà Italiana, Olaszország (2004), Dante Alighieri Award – Accademia Casentinese, Florence, Olaszország (1997), Foscolo Award – University of Pavia, Olaszország (1990), Lukács György Emlékérem (1985). Eddig több mint 250 tudományos publikációja jelent meg.

Könyvpublikációk: *Gramsci politikai filozófiája (The political Philosophy of Gramsci)*, Szeged, 1991, 166.; *Naiv ország. Politikai és filozófiai írások, (Naif country. Political and philosophical writings)*, Szeged, Gradus ad Parnassum, 1999, 192.; *Elementi di storia della cultura italiana*, Szeged, JGYF, 2001, 204.; *Megkezdett öröklét. Dante a XX. századi Magyarországon (Eternity initiated. Dante in the 20th century Hungary)*, Budapest, Balassi, 2003, 256.; *Scientia potestas. Tanulmányok Halasy-Nagy József filozófiájáról (Scientia potestas. Studies in József Halasy-Nagy's Philosophy)*, (ed.), Szeged, Lectum, 2004.; *Életutak és életelek Dantétól Derridáig, (Itineraries and principles of life from Dante to Derrida)*, Budapest, Eötvös József Könyvkiadó, 2005, 267.; *György Lukács. Filosofo autonomo*, Nápoly, La Città del Sole, 2005, 311.; *Dante életbölcselete (Dante's Philosophy of Life)*, Budapest, Hungarovox, 2008, 204.; *Itáliai anizix. Erkölcsfilozófiai és eszméletörténeti tanulmányok (Italian letters. Studies in Moral Philosophy and in History of Ideas)*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2009, 236.; *A globális jövő scénáriói. (The scenarios of global future)*, Valóság, 2010/6., 27–39.

Ungvári Zrínyi Imre

RENDSZERBE FOGLALT KULTURÁLIS ÖNAZONOSSÁG. RECEPCIÓ ÉS FILOZÓFIAI SZINTÉZIS BÖHM KÁROLY RENDSZERÉBEN

Kulcsszavak: transzcendentalizmus, rendszeres axiológia, filozófiai rendszer, iskolafilozófia

BEVEZETÉS

Egy életmű utóélete, a filozófia- és kultúrtörténet számára való jelentősége nagymértékben attól függ, hogy mennyire van szerepe a korabeli gondolkodás és a későbbi évszázadok gondolkodásának alakításában, a gondolkodási és művelődési tendenciák előidézésében, fenntartásában vagy megváltoztatásában. Ez a fajta hatékony jelenlét feltételezi a szóban forgó művel való állandó konfrontációt, az alkotásnak az illető kultúra kanonizált alkotásai közötti jelenlétét, amelynek következtében állandó része a tudomány vagy a szakterület alapfogalmainak kialakítását, készségeinek és jártasságainak elsajátítását szolgáló oktatási folyamatnak. Magasabb szinten pedig akkor beszélhetünk egy koncepció eleven jelenlétéről, egy kultúra hosszabb vagy rövidebb története számára való jelentőségéről, ha az aktuális filozófiai problémák termékeny végiggondolásának feltétele az, hogy a szóban forgó koncepció vagy gondolatrendszer kategóriáiban vagy legalábbis ezekben is értelmezzék őket. Magától értetődő, hogy bármely alkotásnak, a legkiemelkedőbbeknek is kulturális jelentősége az idők során változásokon megy keresztül és időszakonként, a megoldásra váró problémák jellegétől függően módosul.

Jelen írás célja megvizsgálni a böhmi újkantiánus axiológia helyét és szerepét a századelő és a két világháború közötti időszak filozófiájában, mindenekelőtt a korabeli magyar filozófiai műveltség történetében, tágabb értelemben pedig az azóta eltelt időszak kultúrtörténetében.

Böhm teljesítménye természetesen nem értékelhető önmagában. Ahhoz, hogy teljesítményét értékelni tudjuk, össze kell vetnünk azt magyar és külföldi kortársainak teljesítményével. Ezáltal ugyanazon folyamat keretében egyrészt számba vesszük azokat a problémaköröket és sajátos megoldáso-

kat, amelyek Böhm filozófiáját, annak kérdésfelvetéseit és megoldásait ihlették, és – legalábbis egy utólagos összehasonlítás számára – párhuzamba helyezik azzal az európai szellemi és kortörténeti folyamattal, amelyben való közvetlen, aktív részvételtől Böhm, azzal, hogy rendszere nyelvűl a magyart választotta, tudatosan elzárta magát.

1. RECEPCIÓ: A NÉMET ÚJKANTIANIZMUS FILOZÓFIA ESZMÉNYE

Ha a böhmi axiológiát el akarjuk helyezni korának európai filozófiatörténeti tendenciái között, akkor mindenekelőtt azt kell szem előtt tartanunk, hogy a böhmi axiológia sajátos nézőpontból megfogalmazott, következetesen transzcendentális és szisztematikus értékelmélet. E felfogás európai párhuzamait keresve logikusan jutunk el a német újkantiánusok eszméihez, tehát itt kell keresnünk azokat a kérdésfelvetéseket is, amelyekre Böhm filozófiája a korabeli európai filozófiában válasz lehetett volna, és amely válaszok színvonalából következtethetünk a böhmi filozófia saját korához viszonyított korszerűségére is.

A XIX. század második felében és a századforduló tájékán az újkantianizmus a német filozófia uralkodó áramlata. Az egyes újkantiánus iskolák¹ mind Kant örököseinek tartották magukat és a kanti „tudományos”, azaz kritikai kérdésfelvetés követelményéből kiindulva szembeszálltak mind a posztkantiánus rendszerek spekulatív és vallásos dogmatizmusával, mind pedig a kortárs pozitivizmus szkepticismusával. Az újkantianizmus nem tekinthető egységes eszmeáramlatnak, hanem sokféle különböző irányzatot és orientációt magában foglalt, amelyen belül az egyes filozófiafelfogások között lényeges eltéréseket, sőt akár kibékíthetetlen ellentéteket is találunk. Többségük azonban az ismeretek kritikáját és a filozófiai gondolatok rendszerjellegét tartotta a tudományos (azaz módszeres) gondolkodás ismérvének. Az így definiálható minimális konszenzuson belül jól érzékelhetők azonban a különbségek például a filozófia tárgyának a meghatározásában, amelyre az egyes orientációk számtalan eltérő választ adnak, mint például az „ismeretelmélet” (Hermann von Helmholtz), a „világszemlélet” (Otto Liebmann), „a tudományos ismeretek összessége” (Friedrich Paulsen), „a tu-

1 Alexandru Boboc felosztása szerint hét ilyen, a Kant-reneszánszra visszavezethető áramlat létezett, amelyeket ő 1. fiziologista, 2. metafizikai, 3. realista, 4. logikai, 5. értékelméleti, 6. relativista és 7. pszichológiai újkantianizmusként kategorizál. Alexandru Boboc: Kant și neokantianismul. [Kant és az újkantianizmus.] București, 1968, 29.

domány általános elmélete" (Alois Riehl), „az összes tudományok előfeltevéseinek vizsgálata" (Oswald Külpe), „a megismerés kritikája" (Hermann Cohen), és a sort tetszés szerint folytathatnánk.

Böhm filozófiájának megértése szempontjából az ismeretkritika központi jelentőségével egyenértékűnek számít az újkantiánus filozófiafelfogások másik jellemző sajátosságának, a rendszerben való gondolkodásnak a hangsúlyozása. A korai „fiziologista" újkantiánus Friedrich August Lange személyében e téren is találunk kivételt, mégis, a rendszergondolat mellett egyaránt érveltek olyan különböző orientációjú gondolkodók, mint a „kritikai metafizikus" Friedrich Paulsen, a „marburgiánus logicista" Paul Natorp és a „badeni" értékelméleti gondolkodó, Heinrich Rickert. Paulsen véleménye szerint valamennyi tudomány egy egységes rendszer, egy „universitas scientiarum" eleme, amelynek tárgya a valóság egésze. E soha be nem fejezhető rendszer, amelynek „épületén évszázadok, sőt évezredek dolgoztak, maga a filozófia". A filozófiai gondolkodásmód és a rendszer belső kapcsolatát Natorp nem a megvalósult rendszerben, hanem sokkal inkább a rendszer lehetőségében látja. Szerinte a filozófia alapvető feladata a kategóriák rendszerének magának ugyancsak kategóriális megalapozása. Rickert felfogása mindkét említett álláspontot magában foglalja, amikor úgy vélekedik, hogy a filozófia a világ egészét tanulmányozó tudományként rendszeres egységhez vezet, ugyanis az egésznek a fogalmi megragadása csak rendszerben lehetséges.

Az ismeretkritika és a rendszerben való gondolkodás igénye mellett az újkantiánusok filozófiafelfogásának harmadik közismert mozzanata a gyakorlati ész elsőbbségének elvi rangra emelése volt, amelynek következtében rendszereikben kiemelt helyet biztosítottak az etikának, de sok esetben az esztétikának és a vallásfilozófiának is. Ezt a tendenciát legjellegzetesebb módon a normativista vagy értékelméleti újkantianizmus (Wilhelm Windelband és Heinrich Rickert) képviselte, akik szerint a filozófia nem, egyéb, mint „az értékek kritikai tudománya", amely ezáltal alapot biztosít az ún. normatív vagy „értékdiszciplínák" a logika, az etika és az esztétika számára, de egyúttal lehetővé teszi a „normák világát" egységesen tárgyaló *kultúr-filozófiát* és az emberi élet egységes felfogását is, azaz a *filozófiai antropológiát*.

A különböző újkantiánus irányzatok képviselői közül Böhm – amint ez fő műve hivatkozásaiból és korábbi recenzióiból kiderül – elsősorban Otto Liebmannt, Friedrich Albert Langét, Friedrich Paulsent, Alois Riehl, Wilhelm Windelbandot, Heinrich Rickertet olvasta, de filozófiája rokon vonásokat mutat más újkantiánusok filozófiájával is. Azt mondhatjuk tehát, hogy a böhmi filozófia újkantiánus elveknek megfelelő filozófiai rendszer. Olyan ismeretelméleti vállalkozás, amelynek szervesen illeszkedő részei két alapvető

problémakörre, az ismerés és szellemi létezés kapcsolatát vizsgáló „való” problémakörére, illetve a szellem szabad alkotásainak eszmei alapjait vizsgáló „kellő” problémakörére oszlanak. Böhm filozófiai rendszerében a „való” diszciplínái a módszertani jellegű Dialektika, és létprobléma ismeretelméleti alapjait elemző Szellemfilozófia, míg a „kellő” filozófiájának diszciplínái az Axiológia, illetve a Logika, az Etika és az Esztétika mint speciális értéktanok. Jól látható tehát, hogy a böhmi rendszer áttekinti és a maga saját kategóriái szerint átértelmezi a transzcendentális filozófia valamennyi jellegzetes diszciplínáját, problémakörét. Tartalmi felosztásánál fogva a böhmi rendszer az ember világértelmező és világalkotó tevékenységeinek rendszere, tehát a korabeli fogalmak szerint filozófiai antropológia, aminek viszont a legterjedelmesebb része az értékek és az értékelés problémájával foglalkozik, tehát korabeli megnevezés szerint axiológia.

Bár a filozófia egész története számos példát kínál az értékproblémák tárgyalására mind a legmagasabb rendű létező ontoteológiai leírásaiban, mind pedig az etikai és esztétikai eszmények és alapelvek formájában, az axiológia önálló filozófiai vizsgálódási területként a XIX. század „találmánya”. Az érvényesség fogalmát a XIX. századi logikai, etikai, esztétikai gondolatmenetek úgy fogalmazták meg, mint az értékek létmódját. Az így megfogalmazott általános értékfogalomnak a filozófiai szaknyelvbe való bevezetése (Rudolf Herman Lotze, *Mikrokosmos*, 1856) az egyéni célkitűzések, a szellemi alkotások és a társadalmi együttműködés értelmét próbálta fogalmilag egységesíteni. Az axiológia kezdeti sikerei a filozófiában annak tulajdoníthatók, hogy megőrizte és általánosította a kultúra etikai felfogásának Kanttól és Fichtétől eredő örökségét és az értékek fogalmával együtt egy olyan birodalom képzetét vezette be, amely Wolfgang Engler megfogalmazása szerint „a létezés és a gondolkodás, a reális és ideális, az univerzális és individuális között fekszik” (Engler 1996, 153).

2. A RENDSZERES ÉRTÉKFILOZÓFIA JELENTŐSÉGE A MAGYAR KULTÚRÁBAN

Az axiológia, amint azt jeleztük, a böhmi filozófia legkidolgozottabb és legterjedelmesebb része. A kortársak számára Böhm rendszeralkotó gondolkodása mellett éppen az axiológiai kérdésfelvetés jelentette e filozófia legmodernebb, a korabeli uralkodó filozófiai áramlatokkal leginkább összeforrott részét. Az említett két mozzanat, a filozófiai rendszeralkotás és a rendszeres értékfilozófia, mint elméleti teljesítmények tették Böhmöt a magyar századforduló közismert filozófusegyéniségévé. *Axiológiája* az ugyanekkor Német-

országban, Ausztriában, majd fokozatosan egész Nyugat-Európában, sőt, idővel Amerikában is divatossá váló rendszeres értékfilozófia egy korai változata, és ily módon, a hozzá hasonló utat választó filozófusok táborán belül, figyelemre méltó egyéni (eredeti) teljesítmény.

Az *Axiológia* jelentősége a magyar filozófiai életben legáltalánosabb értelemben abban állt, hogy a filozófustársak számára megmutatta, hogy magyar nyelven is lehetséges az egyetlen alapelvre visszavezethető fogalmi összefüggéseknek olyan szigorúan módszeres filozófiai rendszerét kidolgozni, amelynek segítségével a kultúra valamennyi klasszikus nagy területének alapösszefüggései értelmezhetőkké válnak. Böhm számára a rendszer a filozófiában azért válhatott elengedhetetlenül fontos követelménnyé, mert az egyaránt megfelelt az ész architektonikájának és az ismeretek erre alapozott összefüggésének, összhangban volt a szakszerűség német akadémiai (újkantianus) követelményeivel, biztosította a filozófia megalapozó szerepét a korabeli tudományos (humántudományos) eredmények értelmezésében, és nem utolsósorban mert ez képviselte a legjobban a korabeli magyar kultúra filozófiai beteljesítésének az igényét. Egyszóval Böhm axiológiájában így jelentkeztek a kor európai színvonalának megfelelő filozófiai teljesítmény ismérvei. Az említett szempontokat addig és jó ideig azután is Magyarországon a filozófusok döntő többsége nem tudta a saját maga érdeklődésével és alkotásával egyesíteni, és természetesen, amint azt később megmutatjuk, sok tekintetben Böhm megoldása sem volt problémamentes. Elegendő itt arra hivatkoznunk, hogy a kortársak, a fiatalabbakat is beleértve, a rendszerigény felsorolt motívumaira ez idő tájt nem, vagy alig néhányra voltak fogékonnyak, s így nem is formálódhatott bennük az döntő elhatározássá, aminek nyilvánvalóan különféle okai vannak.

a) A böhmi *Axiológia* jelentősége a kortásak szemével

Böhm értékelmélete a korabeli értékelméleti kezdeményezések koherens elméleti keretben való összefoglalása. Éppen a legismertebb értékelméleti tendenciák eredményeinek szintézise és a böhmi szubjektumelmélettel való összekapcsolása tette lehetővé, hogy elmélete a szisztematikus jelleg és belső koherencia tekintetében meghaladja a korabeli többi elmélet korlátait. Az eltérő tendenciák összefoglalásának és egységes keretben való kifejezésének, koherens értelmezésének a képessége és a különböző diszciplínák határain túlhaladó rendszerszerű megjelenítés képezte Böhm értékfilozófiájának eredetiségét, és ez biztosította a kortársak szemében megnyerő erejét. Böhm ugyanis az értékelméletet, ezt a még kialakulóban levő és az elméleti viták kereszttüzeiben álló filozófiai diszciplínát, amelyről maga is azt tartotta, hogy „határait és feladatait tekintve, még nagyon ingatag” (Böhm, 1941), koherens

öntét-filozófiai tárgyalásmódjával összekapcsolva úgy volt képes bemutatni, mint ami az emberi képességek önfenntartó rendszerének szilárd és a maga nemében megváltoztathatatlan talaján áll. Végző soron ebből az alaptól származtatta Böhm a szellemi önértékek elsőbbségének apodiktikus tételét. Ugyanakkor az öntét-filozófiának olyan bemutatása, mintha az a *Dialektika* következetesen kritikai ismeretelméletének és kategóriatanának a logikus következménye lenne, az egész rendszert nemcsak mint egyetlen alapelvből, azaz az öntét öntevékenységből levezetett konstrukcióként fogadtatta el, hanem olyan gondolatmenetként is, mint ami átesett az előzetes módszerkritika próbáján, és biztosított a tapasztalattal való állandó kapcsolata, tehát filozófiai értelemben tudományos. Ez utóbbi benyomást tovább fokozza Böhmnek az az eljárása is, hogy az öntét dialektikáját teljes egészében olyan XIX. századi tudományos terminológiával írja le, mint ösztön, önfenntartás, idegpályák, hatás, elszenvedés, hiány, kielégedés és a szemléletes példák, az egész tudományos fogalomrendszer vagy az előszeretettel használt matematikai apparátus. Érdekes, hogy Barta János már 1931-ben nem e fogalmak modern tudományosságát, hanem a mögöttük rejlő koncepció, sőt magának a kifejezésnek is „avultas” metafizikai jellegét hangsúlyozza (Joó Tibor *Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében* című művének bírálata).

A szintézis ténye kétségtelen és önmagában is pozitív jelenség, ám alapja problematikus, és problematikus, vagyis elméletileg ellentmondásossá teszi az egész rendszert, legfőképpen pedig az axiológiai fogalmak szélesebb körben való használhatóságát. Értékelméleti írásainak történeti és polemikus fejtegetései azt bizonyítják, hogy Böhm behatóan ismerte az értékfogalom történetét a filozófiában, ugyanis az *Axiológiában* rövid áttekintést is ad különböző értékértelmezésekről Herodotosztól Nietzscheig (vö. Böhm, 1906), és saját korának értékfilozófiáit is polemikusan tárgyalja. Az egymással versengő álláspontokat elméleti hátterük szerint pszichológistákra, ismeretelméletiekre és metafizikaiakra osztotta (Böhm, i. m.), anélkül azonban, hogy saját elmélete számára bármelyik kategóriát is maradéktalanul elfogadta volna, de módszertani szimpátiája kétségtelenül az ismeretelméleti kérdésfelvetés mellett állt. Érdemes azonban a Böhm által használt kritikai apparátust a böhmi értékelmélet eljárásainak jellemzésére is kiterjeszteni, ez esetben ugyanis elmondható, hogy ő tárgyalásmódjában ugyan leginkább az ismeretelméleti állásponthoz kapcsolódik, viszont az értékelő magatartás értelmezésében pszichológista, az értékek érvényességének megalapozásában pedig végző soron metafizikus. Az ellentmondásra jól rávilágít már Pauler Ákos kritikája is, de ő jellemző módon a problémának csak egyik, a saját filozófiai alapállása szempontjából lényeges aspektusát látja. Eszerint Pauler, mint arra a böhmi axiológia utóéletének megfelelő szakaszánál még vissza-

térünk, felhívja a figyelmet az értékelési mechanizmus pszichológiai meghatározottságára, ami szerinte az értékek érvényességét és így az egész megalapozást kiszolgáltatja a szubjektivizmusnak. Amennyiben viszont ezen túl figyelembe vesszük a böhmi szubjektum (az öntét) merev, egyértelműen hierarchizált struktúrájának állandó elsőbbségét az önérték meghatározásában, annyiban ezt a konstrukciót mégis inkább metafizikusnak tekinthetjük.

b) Az értékelmélet korai recepciói a tanítványok körében

Böhm axiológiájának mind megjelenésekor, mind pedig a két világháború közötti időszakban a magyar filozófiai és teológiai életen belül viszonylag nagy figyelemben volt része, számos ismertetés, kommentár, kritikai feldolgozás látott napvilágot. Ezt bizonyítja az is, hogy az Axiológia már megjelenésekor megfelelő figyelmet kapott a korabeli szakmai fórumokon, mégpedig nem csupán a Böhm közvetlen tanítványi köréhez tartozó filozófusok részéről, hanem olyan más irányzatokhoz tartozó filozófusok részéről is, akik később önálló, a böhmi filozófiától eltérő életművet hagytak hátra.

Az ember és világa III. kötetéről megjelenésének évében, 1906-ban három szakmai szempontból fontos folyóiratban jelent meg ismertetés: a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményeiben* Szitnyai Elek² tanár, filozófus tollából, a Magyar Tudományos Akadémia filozófiai folyóiratában, az *Athenaeumban* Pauler Ákos³ részéről és a polgári radikálisok társadalomfilozófiai és társadalomtudományi lapjában, a *Huszdik Században* Enyvvári Jenőnek⁴ köszönhetően. Az ismertetéseit áttekintve megállapítható, hogy Böhm művére felfigyeltek a legfontosabb filozófiai szakfolyóiratok szerzői és a modern filozó-

2 A Szitnyai-féle ismertetés (Szitnyai 1906, 152–158.) az axiológiát a filozófia új tudományágaként, a „tudományok filozofálása” idején szükségessé vált egységesítő, vezető disciplínának tekinti. Az ismertetés a mű értékét elsősorban az egyébként különálló reflexiókban már ismert alapgondolatok rendszerbe foglalásában, tudományos bizonyításában és módszeres kritikájában látja. Egyébként úgy tűnik, hogy Szitnyai tartósan felfigyelt Böhm filozófiájára, ugyanis később, 1911-ben kiadott *Az életfilozofia problémái* című művében az élet céljáról vallott nézetek között is tárgyalja Böhm nézeteit.

3 Pauler alapvetően nagyra tartja a művet, mégpedig nemcsak tartalmának alapos kidolgozottságáért, hanem „szép, lendületes, néhol költői szárnyalású nyelvezetéért” és a szakirodalom gondos és tudós felhasználásáért is. Egyetlen alapos kifogása az önbecslésnek az önszeretetre való visszavezetésére vonatkozik: „Nekünk úgy látszik, hogy értékeket épp oly kevéssé lehet én-actusokból levezetni, mint logikai érvényességet sem; valamely én-actus értékelméleti fontosságának kiemelése *fölteszi* annak értékelését s így az érték az actus vagy a lét fogalmából nem vezethető le, mert lényegében attól független.” (Pauler 1906, 342.)

4 Enyvvári Böhm művét, mint a modern filozófia egyik legfontosabb problémáját megoldó, nagyjelentőségű munkát jellemzi, amelynek idegen nyelvű fordítását (!) javasolja (i. m., 79.).

fia problémáinak megoldásához való fontos hozzájárulást láttak benne. Hogy a Pauler kezdettől fogva figyelemmel kísérte és nagyra becsülte Böhm tevékenységét, azt nemcsak az *Axiológiáról* írt recenziója, de további művei is, így többek között *Az etikai megismerés természete* és a *Bevezetés a filozófiába* is igazolja. Pauler érték és értékítélet értelmezésének elemeiben igen széles körűen, számos részletkérdésben is Böhmre támaszkodik, akinek fejtegetéseit hivatkozásában különösen tanulságosaknak nevezi, továbbá az újkantianus Friedrich Paulsennel együtt olyan gondolkodónak tekinti, mint aki „mélyreható elemzéseivel” a „hedonizmusban rejlő pszichológiai tévedést felfedi” (Pauler 1907, 149.).

c) Az Axiológia tágabb kultúrtörténeti recepciója

A tanítványok korai munkáikban, még egyetemi éveik alatt vagy szakmai tevékenységük közvetlenül az egyetemi éveket követő szakaszában, Böhm axiológiai gondolataiból ihletődő önálló műveket jelentettek meg, s egymáshoz való szellemi viszonyukat, egyre markánsabb arcélú szellemi csoportosulássá, „filozófiai iskolává” szerveződésüket is a mester életművének súlypontjaival kapcsolatos egyetértésük alapozta meg. Az értékfilozófiai problematika jegyében született korai írások közül párhuzamba állítható Bartók György *Az akaratszabadság problémája* (Bartók 1906), Ravasz László *Schopenhauer esztétikai nézetei* (Ravasz 1907) és Tankó Béla *Böhm Károly axiológiája* (Tankó 1907) című műve. Azért fontos a három művet együtt tárgyalni, mert tematikai és terjedelmi különbözőségük ellenére mind a három Böhm axiológiai szemléletét használja fel saját gondolatmenetének igazolására. Sajátos jelentőségüket éppen abban látjuk, hogy a művek megírásakor, 1906/07-ben a szerzők teljes mértékben tudatában vannak az egész böhmi axiológiai koncepció jelentőségének és az egyes filozófiai diszciplínák problémáinak megoldásában játszott szerepének, noha ekkor még feltehetőleg csak Böhm fő művének harmadik, megalapozó axiológiai fejezetét és néhány kisebb írását olvashatták, az egyes értékdiszciplínák köteteinek tartalma azonban ekkor feltehetőleg még kéziratban sem létezett.

Valószínűleg nemcsak Böhm közvetlen hatásának, hanem a tanítványok első generációjának értékfilozófiai érdeklődésének hatásaként tudható be, hogy néhány év múlva a Böhm-tanítványok fiatalabb nemzedéke is axiológiai tárgyú vagy axiológiai gondolatmenetet is magában foglaló munkákkal jelentkezett. Ilyen munkák Makkai Sándor *Vallásos világkép és életfolytatás. Böhm Károly filozófiájának indításai egy vallásfilozófiai rendszer kiépítésére* (Makkai 1913), Tavaszy Sándor *Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája (Transzcendentál-filozófiai tanulmány)* (Tavaszy 1914), valamint Varga Béla *Valóság és érték. Kutatások a logikai érték problémájára vonatkozólag* (Varga 1915). Mindhá-

rom munka azt bizonyítja, hogy szerzőik Böhm értékelméletét a saját legfontosabb tudományos problémáik megoldásához vezető alapvető támpontnak tekintették.

Böhm *Axiológiájának* jelentős hatásaként tarthatjuk számon, hogy nemcsak a Böhm-tanítványok, tanulmányaiban, hanem más gondolkodók fontos szakfilozófiai munkáiban, főként axiológiai, etikai és a jogelméleti művekben az *Axiológiára* mint jelentős teljesítményre hivatkoztak, gondolatmenetét kritikailag tárgyalták és beépítették axiológiatörténeti gondolatmeneteikbe vagy elméleti problémáik megoldásába. Az ebbe a kategóriába tartozó művek közül megemlítendő Somló Bódog *Az érték problémája* (Somló 1911), Horváth Barna *Az erkölcsi norma természete* (Horváth 1926) és Gróf Révai József *Az erkölcs dialektikája* (Gróf Révai 1940) című műve. Somló Bódog a Nagyvárad-i Jogakadémián, a Kolozsvári Egyetem Állam- és Jogtudományi Karán, illetve Budapesten, a Társadalomtudományok Szabadiskolájában tanított és a Társadalomtudományi Társaság *Huszedik Század* című szaklapjában közölt írásokat, a magyar jogelméleti-jogfilozófiai iskola egyik megalapozója, akinek jogfilozófiai és társadalomtudományi munkái német szakmai körökben is ismertek (lásd Zur Gründung einer beschreibender Soziologie. Berlin, 1909, illetve Juristische Grundlehre, Leipzig, 1917 című munkáit). *Az érték problémája* (1911) című művében Somló a badeni újkantiánus iskola képviselőinek, Windelbandnak, Rickertnek, Münsterbergnek, illetve Magyarországon Böhmnek az eredményeit hasznosítva újkantiánus axiológiai álláspontot fogalmazott meg. Szerinte Böhm értékelméleti kutatásai mélyrehatóak, amit az is bizonyít, hogy hatásosan bírálja az értékek eredetének célelvű felfogását. Ugyanakkor viszont Paulerhez hasonlóan Somló sem tartja elfogadhatónak Böhmnek az önérték önszeretetével kapcsolatos tételét, mert az önértékességnek, az önszeretettel való azonosításában szerinte egy akarat elem vegyül bele észrevétlenül az abszolút érték fogalmába.

Horváth Barna Somló Bódog tanítványa, erkölcs- és jogfilozófus, aki 1925-ben kiadott művében, *Az erkölcsi norma természetében*, az erkölcsi érvényesség fogalmának vizsgálatában mindenekelőtt a különböző érvényességszférák tárgyelméleti elhatárolását tekinti feladatának, amelynek végrehajtásához Pauler tiszta logikáját, Rickert és Lask újkantianizmusát, illetve Husserl és Scheler fenomenológiáját egyaránt igénybe veszi. Az erkölcsi érték értelmezésében alapvetően két problémakör foglalkoztatja: az erkölcsi érték hordozója és az erkölcsi érték viszonya az értékek világának többi értékcsoporthoz. Böhm értékelméletének elméleti hasznosításában leginkább annak intellektualisztikus karaktere, az érték és ismeret összefüggése foglalkoztatja, miközben igyekszik elismerni az ember nem intellektuális, érzelmi viszonyulásainak „megismerő” szerepét is. Ebben fontosnak tartja Böhm megkü-

lönböztetését a tetszés alapvetően érzelmi alapítélete és a döntő módon intellektuális „becslőítélet” között (Horvát 2005, 66.).

A befogadástörténet fontos állomása gróf Révay József *Az erkölcs dialektikája* (1940) című művének *Axiológia*-receptiója is. Gróf Révay etikai kiindulópontja az a felismerés, hogy az erkölcsi követelmény, a „kell” elkerülhetetlenül antinomikus, és minden arra irányuló törekvés, hogy ezt az antinómiát megszüntesse, további ellentmondásokhoz vezet. Böhm értékelméleti felfogását gróf Révay Rickert felfogásával együtt annak bizonyítékaként említi, hogy azoknál a rendszerezőknél, akik az etikai idealizmust ismeretelméleti-metafizikaival kívánják egybekapcsolni, csődbe kerül az eredeti etikai idealizmus, ahogy ő fogalmaz a *dualizmus*. Álláspontja szerint a böhmi megközelítés alapvető problémája a következőképpen összegezhető: „... hogyha a kellőt is, a valót is ugyanaz az ideális tényező konstituálja: akkor megszűnik a kell sajátossága, elmosódik a mindenség ontológiai-axiológiai kettőssége. Akkor nincs értelme, hogy a valóság fölé még eszményt is tűzzünk. A kellért, az értékért, az idealitásért akkor a kisujjunkat sem kell megmozdítanunk, hiszen a valóság már eleve keresztül-kasul ideális, azaz kellő vagy értékes. Böhm rendszerének ez a belső ellentmondása jól mutatja, hogy „etikai idealizmus” nem követel egyúttal metafizikai idealizmust. Ennek éppen az ellenkezője igaz. Etikai idealizmus csak ismeretelmélet-metafizikai realizmus mellett állhat meg” (Gróf Révay 1940, 19–21.).

Amint látjuk, a receptió folyamatában Böhm újkantianizmusa egyre újabb és újabb elméleti attitűdökkel konfrontálódik, mint ahogyan az európai (elsősorban német) és a magyar filozófiai közszellemben is egyre inkább kiegészítik, sőt esetenként fel is váltják az újkantianizmust a vele párhuzamosan indult vagy azóta kialakult újabb áramlatok, az életfilozófia, a szellemfilozófia és a fenomenológia.

Böhm filozófiájából és/vagy axiológiájából a két világháború közötti időszakban, főként a Böhm-tanítványok (mindenekelőtt Bartók György és Tankó Béla) által vezetett filozófiai tanszékeken és intézetekben, számos olyan disszertáció született a böhmi axiológiáról vagy annak felhasználásával, amelyek új szempontok szerint értelmezték, más kortárs filozófusok műveivel hasonlították össze, vagy új területek megalapozására használták fel ezt az axiológiát, sőt szerzőik később más irányultságú önálló gondolkodókként is visszanyúltak a böhmi értékelmélethez. Ilyen művek jellegzetes esetei a bolgár Boiklieff Dimo (Boiklieff 1933)⁵ disszertációja *Az igaz, a jó és a szép fogalma*

5 A szerző Magyarországon tanuló bolgár diák volt, akinek utóéletéről csak személyes közlés alapján tudunk, a rá vonatkozó információkért Mester Béla filozófiatörténész, filozófusnak vagyunk hálásak. Az ő közlése alapján a szerző később Magyarországon telepe-

és összefüggésük Böhm Károly szerint (*A transzcendentális philosophia alapján írt szakértekezés*), Puskás Zoltán *Az értékelmélet főbb problémái Böhm Károly alapvetése alapján*, Varga Sándor [a későbbi: Kibédi Varga Sándor] *Valóság és érték. Az ismeretelmélet és értékelmélet alapproblémája*, Joó Tibor *Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében*, Vatai László *A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában* stb.

3. BÖHM RENDSZERES ÉRTÉKFILOZÓFIÁJÁNAK KORLÁTAI

a) Elavult elméleti-módszertani alapállás

Az ebben a filozófiában levő kreatív potenciál elméleti-módszertani előfeltevései és kidolgozásmódjának szigorú rendje által is korlátozott. Az az elméleti módszertani bázis, amelyre támaszkodik Kant és Fichte XVIII. századi filozófiája, illetve Comte és a pozitív tudományok XIX. századi problémafelvetései, nem képesek megoldásokat kínálni a századelő és még inkább a két világháború közötti időszak mindaddig példátlan emberi és társadalmi kihívásaira.

Szembetűnő, hogy Böhm filozófiája a korabeli újkantianizmus eszmérendszeréhez képest nem alapoz meg alapvetően új kérdésfelvetést, csupán jelzi, hogy a meglévőket a magyar nyelven alkotó gondolkodó is képes teljesíteni. Ez azonban nem jelent igazi áttörést, ugyanis a korábbi és a más korabeli gondolkodók teljesítményei már számos tekintetben komoly filozófiai teljesítményeknek számítottak. Noha filozófiai kategoriális rendszer és rendszeres értékfilozófia kidolgozására Böhmig nem volt példa, komolyan senki sem kételkedhetett a magyar nyelv filozófiai alkalmasságában és a magyar gondolkodók teljesítőképességében, hiszen az olyan, a korban közkeletűnek számító álláspontok mellett, miszerint a magyar nép (akkori szóhasználatnál faj) nem képes az elvont gondolkodásra, sőt az távol is áll lelki alkatától, egyetlen tudományosan megalapozott érvet sem tudtak felhozni, s így azok

dett le, a Magyar Bolgár Kulturális Szövetség alapítója volt és műfordítói tevékenységet folytatott. Minden bizonnyal rá vonatkozik Horkay Lászlónak *Van-e magyar filozófia?* című tanulmányában olvasható feljegyzése: „Nem felejttem el soha egy bolgár egyetemi hallgató lelkesültségét, aki, mikor hazánkban végzett filozófiai tanulmányai közben megismerkedett Böhm Károly műveivel, hallatlan szívóssággal vetette rá magát Böhm kötetének olvasására, mint aki nagy kincset talált. Lelkesültségében szinte úgy falta különösen Böhm értéktanát, mint más a regényt, időnként vizes ruhával hűtve le feje forróságát, de abbahagyni nem akarva a fejtegetések pompás sorozatát. És ez az ifjú azt tűzte ki élete céljául, hogy bolgárra fordítsa Böhm kötetait abból a célból, hogy Böhm legyen az alap a bolgár filozófiai munkálkodás megindulásához.” (Horkay 1939)

nem vehető komolyan. Az ilyen kijelentésekben a népi vagy a korabeli magas kultúra egyes képviselőinek filozófiaellenessége, a filozófiában kifejeződő elvont logikával és üresnek ható módszerességgel szembeni ellenérzései fogalmazódtak meg. Mindenekelőtt a hétköznapi tapasztalat tényeitől és a vallásos hit bizonyosságaitól egyaránt elvonatkoztató evilági gondolkodás összefüggérendszerének elutasítása, azaz a polgári öntudattal való szembe fordulás. Végző soron eltérő műveltségű személyek szembenállásáról kell tehát beszélnünk.

Az impozáns, háromkötetes *Emlékkönyv* szerzőinek nagy száma, illetve az életrajz és a fontosabb tanulmányok részletes kidolgozottsága Böhm megbecsültségét, filozófiájának a tudományos érdeklődés előterébe kerülését bizonyították. Természetesen világosan kell látnunk, hogy ez a megbecsültség és érdeklődés nem volt teljes körű, nem ölelte fel a korabeli magyar szellemi élet egészét. Főképpen Kolozsvár-, illetve Szeged-központú volt, és mindenekelőtt azokra terjedt ki, akik a filozófia kanti, transzcendentális fordulatának a XX. század eleji tudományos eredmények fényében való újragondolását aktuális filozófiai feladatnak tekintették.

A transzcendentális szemléletmód jellegzetességéből adódóan a böhmi filozófiában felértékelődik a tudat teremtő, konstruktív képessége. Ennek jegyében Böhm számtalan esetben hangsúlyozza a megismerés és az alkotás, illetve a filozófiai szemlélet rendszeres kialakítása és a művészi tevékenység hasonlóságát. Értelmezése szerint a filozófiai rendszerben egyszerre van jelen a logikai követelmény és az esztétikai posztulátum, mint ahogy a tiszta esztétikai állapotnak is egyik feltétele az értelmes világkép. Erre utal az igazi művésznek értelmi jelentések megértőjeként és megvalósítójaként, azaz "aktív filozófusként" való felfogása.

Böhm követőinek és a hozzájuk hasonló újkantiánus filozófusoknak az első világháború után gyorsan meg kellett tapasztalniuk, hogy mind a neokantiánus kérdésfelvetés, mind pedig a rendszeres axiológia kifejezésbeli szabatosága és szellemi koherenciája, tetszetős, de rendkívül gyorsan devalválódó eredményekké váltak, és a kidolgozásukat életre hívó szándékok irányultságával ellentétben éppen az „emberi általánosságban” vagy a transzcendens „örökkévalóságban” való lehorgonyzásuk az a mozzanat, ami visszavonhatatlanul elavulttá teszi ezt a gondolkodásmódot. Ennélfogva az újkantiánus értékelméletek, bár belső koherenciájukat és ehhez viszonyított „érvényességüket” mindvégig megőrizték, az élet kihívásaival szemben tehetetleneknek bizonyultak. Ily módon még azelőtt elvesztették tényleges befolyásukat az emberek gondolkodására, mielőtt az általuk elméletileg megoldani vélt értékelmenték (valójában társadalmi, kulturális és nemzeti

szembenállások) új elméleti és politikai következményeikben radikálisabb irányzatokat állítottak előtérbe, és végleg a szellemi élet peremére, az akadémiai nyilvánosság vagy az emigráció rezervátumaiba, intellektuális zárványokba száműzték a korábbi filozófiák művelőit.

b) Távolsága a társadalmi problémáktól

Némileg éppen az első világháború és az azt követő évek gazdasági, társadalmi és egzisztenciális válságai, amelyek együtt jártak a változatlan, örök értékek iránymutató szerepének és társadalmi kohéziós erejének a devalválódásával, az ésszerű megoldásokba vetett hit megrendülésével és a vallásosság megerősödésével, vezettek el az Axiológiák inflációjához, hitelvesztéséhez. Részben ez és részben szigorúan individualista, szubjektivistá és zárt (protestáns) szellemisége az oka annak is, hogy Böhm Axiológiájának hatása viszonylag szűk körű maradt, nem vált a magyar szellemi élet olyan eseményévé, amely széles körű hatásával egy morális újjászületés, illetve egy új kulturális konszenzus vagy legalább egy filozófiai megújulás kiindulópontja lehetett volna. Ehelyett inkább a Böhm-tanítványok szellemi „előtanulmányainak”, a protestáns főiskolák filozófiaoktatásának és általában a konzervatív, professzoros gondolkodás önigazolásának képezte alapját.

c) Társadalomtudományi módszertana elavult

A német újkantianizmus, főként annak marburgi és badeni változata a maga eredményei közt tarthatta számon a szellemtudományok módszertani megalapozása terén tett lényeges lépéseket. Így például Heinrich Rickert nemcsak a filozófia mint „értéktudomány” rendszerré fejlesztője, hanem egyúttal a „szellemtudományok módszertanának” egyik jelentős elméletírója is. Ezzel szemben a böhmi értékfilozófia, bár Joó Tibor és Vatai László, mint láttuk, kísérletet tett e gondolatrendszernek a történetfilozófia és a társadalomfilozófia területén való hasznosítására, nem tudhat maga mögött olyan eredményeket, amelyek lényegesen érintették volna a magyarországi társadalomtudományi gyakorlat módszertanát.

Az említett történetfilozófiai és társadalomfilozófiai interpretáció mellett ez az értékelmélet főként teológiai és pedagógiai gondolatmenetek kiindulópontját képezte (lásd e tekintetben a tanítványok írásait), ami nem kismértékben annak tulajdonítható, hogy a hagyományos értékekkel összhangban álló társadalmi és kulturális valóság az első világháború és Trianon után inkább a transzcendencia és a pedagógiai utópiák világában, mintsem a tények kutatásában volt megragadható. Nem véletlen tehát, hogy Böhm rendszeres axiológiai gondolkodása, amely nála még termékeny kiindulópontokat hordozott valóságos szellemi-gyakorlati ellentmondások feloldására, lásd *A filo-*

zófiai irányok különbözőségéről és megegyeztetésük lehetőségéről című Böhm-írást, tanítványai és tanítványainak tanítványai számára már legfennebb csak elméleti kiindulópontot, becses emléket vagy tananyagot jelentett. Másképpen szólva a böhmi rendszeres axiológia Böhm halála után egy nagyszabású filozófiai koncepció tágasságától és árnyaltságától fokozatosan haladt a tananyaggá válás, a lezárt corpus leszűkítő egyértelműsége felé.

d) Értékkörzés és bezárkózás

Az értékelméletek megalkotói Németországban és szerte a világon magukat és munkájukat az értékek „valódi” hierarchiája utolsó védelmezőjének tartották. Ez az alapállás különös elméleti, módszertani és kultúrpolitikai szigorúság, egyfajta szellemi fundamentalizmus képviselőivé teszi őket. Nem pusztán az egyetemesség „szakemberei” vagy egy letűnt kor „szellemi arisztokratái” voltak, hanem szerzetesek és lovagok is egy személyben, akik a maguk keresztes háborúját vívták az „igazi” értékek védelmében. Ebben a pozícióban azonban nem sok hajlandóság mutatkozik az eltérő álláspontok méltánylására, és az átlagosnál (sőt az emberileg megengedhetőnél) nagyobb az elhivatottság a harcok igazságszolgáltatásra. Az ilyen attitűd a német értékelméleti újkantianizmus képviselőinél is tetten érhető (lásd Windelband *Az erkölcsiség elvéről* című tanulmányának civilizatórikus, imperialista felhangját). Különösen így van ez, ha az értékelméleti koncepció szerkezetileg is egyneműen arisztokratikus, lásd Böhm megfogalmazását: „nemes [azaz önértékű – az én kiegészítésem] csak az intelligencia”. A szigorú értékelés és határmegvonás következtében a nem szellemi szférák, azaz az érzékiség és a hasznosság szférái úgy maradnak (voltaképpen utasítatnak) ki az önértékek világából, hogy a (véletlenszerűen) velük azonosított egzisztenciák (nők, gyerekek, más vallásúak) számára is elvesznek az elismerés és elfogadás teljes értékű formái (lásd e tekintetben Böhmnek az asszony, máskor meg éppen a gyerek hedonizmusáról, az ifjú illetve más összefüggésekben az egyébként hedonistának is mondott zsidók haszonelvűségéről megfogalmazott gondolatait).

A böhmi értékelmélet mögött meghúzódó értékörző attitűd, a helyes és helytelen, végső soron pedig az értékes és értéktelen világos elválasztása miatti aggodalom ugyanaz, mint a feltétlen becsületességre törekvés és a minden becstelenségtől való irtózás. Ez azonban arra indítja a maga igazában, kiválasztottságának gondolatában bízó embert, hogy mint lényétől idegent elutasítson mindent kevésbé értékest és gyanakvással szemléljen minden potenciálisan becstelent is. Értékelésével a folyamatos igazságtevő, ítélethozó szerepébe állítja, lényegében tehát felmagasztalja saját álláspontját és a hozzá hasonlókat és megbélyegzi mindazokat, akik nem érték el ezt az erkölcsi

magaslatot. A szigorú értékelő magatartás és az értékek előfeltételeinek a kritikai keresése, amint arra Böhm is utalt egyfajta „hipermetafizikai” alapállás, amely az ember arra való törekvését fejezi ki, hogy a „szellem igazságában” éljen, vagy platóni kifejezéssel élve, hogy ott telepedjen meg, ahol „az igazság gyökere” van. Böhm szellemi örökösei számára a két világháború közötti időszakban a böhmi értékelmélethez való vonzódás annál fontosabbá vált, minél nagyobb ellentétet éreztek e filozófiai attitűdben megfogalmazott a „szellem igazságának” igénye és a mindennapi életben a létfeltételek tényleges alakulása között.

4. KONKLÚZIÓK

Elemzésünk végére érve előfeltevésünknek megfelelően azt tapasztaltuk, hogy a böhmi axiológia történetisége és jelentősége szorosan összefügg egymással. Azt kell mondanunk, hogy ha megpróbálnánk megfogalmazni történelmi jelentőségét, azt csakis jelentőségének történetiségét (azaz tér és időbeli korlátozottságát) felmutatva tehetjük. Nem a történelem méretik meg aszerint, hogy mennyire bizonyult méltónak a személyiség kiválósága által nyújtott lehetőségek felkarolásában, hanem a személyiség tényleges megvalósításairól tudjuk csak kimutatni, hogy azok mennyire feleltek meg a történelemben meglevő tendenciák által nyújtott lehetőségeknek. Mennyiben látták meg szellemi kiindulópontjukban és a megalkotott eszméikben rejlő lehetőségeket és veszélyeket. Kétségtelen, hogy Böhm a maga értékrendszerével nemcsak a maga számára alkotott termékeny, a gondolkodás és az értékelés lehetőségeit magukban hordozó szempontokat, hanem kortársainak gondolkodását is alakította, s ennyiben felelőssége részben kortársai gondolkodásmódjára is kiterjed. A kérdés tehát az, hogy mennyiben látott és látta-tott meg a kor színvonalán álló elméleti problémákat, megoldásokat és veszélyeket. Milyen mértékben nyitotta meg a szemléletmódjuk újjáalakításának, termékenyebbé, érzékenyebbé, felelősebbé tételének lehetőségét olvasói számára, s mivel végső soron a kortárs filozófusok képezték olvasóinak legszakavatottabb rétegét, mennyiben segítette elő a filozofálás elmélyülését és a kor problémáira való megértőbb, árnyaltabb, illetve szellemi értelemben hatékonyabb reagálását. Mindezt a recepció különböző szintjeinek számbavételével igyekeztünk kimutatni, ám Böhm és értékelmélete jelentőségének, pozitív és negatív következményeinek végső egyenlege, az általa elért hatás pontos körülírása továbbra is töredékes és részben problematikus marad. Kétségtelen, hogy a böhmi rendszer mint kivívott és elsajátított szilárd alap és háttér egyfajta megnyugtató méltóságtudatot, az elméleti kihívásokkal

szembeni bátorságot, sőt ismeretkritikai és elméleti fogódzókat is nyújtott a magyar nyelvű filozófia műveléséhez. Mondhatni a filozófiai teljesítmények számára viszonyítási alapot, előzetes mércét, a gondolati kreativitás minimálfeltételként teljesítendő kiindulópontját képezte. Azok a magyar gondolkodók, akik filozófiai munkásságukat eleve más nyelvi kultúra keretében (leginkább németül) képzeltek el, vagy munkásságuk ténylegesen más nyelvi kultúra keretében (vagy ott is) zajlott, természetesen az illető nyelvi kultúra filozófusegyéniségeiben és azok teljesítményeiben találtak a maguk számára hasonló módon példaképeket (például Rickertben, Husserlben vagy Bergsonban). A példakép kiválasztása megfogalmazza, felmutatja a mércét, az eszményt, de önmagában még nem kezeskedik az eredményekért, és nem dönti el az eszmény hatása alatt születő teljesítmény kulturális hovatartozását, karakterét. Egy-egy filozófus életében több, többféle, adott esetben különböző nyelvi kulturális környezethez tartozó alkotói eszménykép is lehet, sőt kell is lennie, ha nem akar szakmai fejlődésének egy adott szintjén megrekedni, bezárkózni. Ezt nem utolsósorban éppen a Böhm-tanítványok példája igazolja.

Böhm egyes korabeli magyar filozófusok alkotómunkája számára fontos eszménykép lehet, de Böhm semmiképpen sem a magyar filozófia megteremtője. Fontos itt figyelembe venni, hogy a magyar filozófia már Böhm előtt is létezett és Böhm munkássága mellett és attól függetlenül is fejlődött. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy Böhmnek fiatal korában hozzá kellett szoktatnia magát a magyar filozófiai szakterminológiához, és ennek érdekében Kerkápoly Károly *Metafizikáját* tanulmányozta. Ugyanakkor Böhm munkássága és nem utolsósorban ismeretkritikai-axiológiai filozófiai rendszere új szintre helyezte korábban az akadémiai értelemben vett filozofálás mércéjét. Az axiológiában megvalósított eredményei Böhm nevét egyértelműen összekapcsolták az axiológiával. Mindazonáltal a századelőn és a két világháború közötti korszakban is születtek olyan magyar nyelvű, összefoglaló jellegű axiológiai munkák vagy speciális értékelméleti (pl. esztétikai) elemzések, amelyek gondolatmenetükben nem támaszkodnak Böhm elméletére, sőt nem is említik azt.

A korszak jelentős egyéniségeinek teljesítményeihez hasonlítva Böhm teljesítményét, azt látjuk, hogy az a filozófia korabeli szakmai mércéihez mértén helytálló, színvonalas teljesítménynek minősül. A rendszeres axiológia követelményének a teljesítése a korszerűség feltételeinek teljesítését jelentette, és a kortárs európai (mindenekelőtt a német) újkantiánus filozófiai teljesítményekkel egyenrangú megvalósításokra való képesség érzését hozta el, hacsak rövid időre is mind Böhm, mind pedig tanítványai és szélesebb körben a hasonló filozófiák művelői számára. A böhmi gondolatmenetben való

elmélyedéssel és az azon belüli problémafelvetésben és problémamegoldásban való jártassággal, olyan transzcendentális kérdésfelvetés és szisztematikus gondolkodásmód vált megszerezhetővé, amely a pusztá filozófiai tájékozottságon és egy-egy filozófiai probléma töredékes, részleges elemzésén vagy esszéisztikus-kritikai tárgyalásán túlemelte a szerzőt, és sokoldalú összefüggéseket szem előtt tartó „rendszer gondolkodóvá” tette. Ez akkor is fontos erénye ennek a filozófiának, ha éppen ebben a korszakban válik közzismertté és a magyar filozófiai életben belül is aktuálissá Nicolai Hartmannnak a „systemdenkert” a „problemendenkerrel” szembeállító különbségtétele.

Végső soron be kell látnunk, hogy Böhm filozófiája, mint minden filozófia, elkerülhetetlenül annak a kornak a terméke, amelyben létrejött. Ez a filozófia a német újkantianizmussal együtt emelkedett, és idővel vele együtt veszítette el népszerűségét.

A korszak mai vizsgálói, akik nem függetleníthetik magukat posztmetafizikai nominalista szemléletüktől és a tudásszociológia tanulságaitól, úgy vélik, hogy az újkantiánus irányzatok képviselőinek a kanti a priori természetéről folytatott módszertani vitáin túl, az újkantiánus filozófia három legfontosabb közös aspektusa: a filozófiai szemlélet transzcendentális kiindulópontja, a tárgyalásmód rendszerformája és a filozófiai problematika szoros összefonódása egyfajta „professzori” szemlélettel. A transzcendentalizmus, amint arra Richard Rorty rámutatott, úgy is felfogható, mint a filozófiának az a törekvése, hogy az összes tudományokat és egyszersmind önmagát is megalapozza a megismerés és az ész természetének a megértése révén. E jellegzetes törekvés, „a tudomány és a kultúra módszeres megalapozására” képezi az újkantiánus filozófiaértelmezés központi mozzanatát. Kantiánus megközelítésben a rendszer az ismeretek egységének szükségszerű formája, amely az ész architektonikáját követi, ám egy mai, kritikusabb szemlélet szerint a rendszer egyszersmind „a magányos beszéd műfaja, amely a másikkal szembeni indifferenciában éri el a maga célját”. A rendszer gondolat háttérében meghúzódó attitűd, az önmagába zárkózó „filozófiai protestantizmus” Böhmnél is fellelhető, aki hangsúlyozta, hogy rendszerét a maga teljességében „önkifejtésnek” tekinti. A filozófia „professzori” szemlélete a transzcendentalizmus és rendszerközpontúság mellett, magában foglalja a belterjes szakértői kompetencia technikai jegyeinek egyfajta öncélú szemléletét, valamint a „gyakorlati ész elsőbbségének” a túlhangsúlyozását. Korabeli álláspont szerint ugyanis ez különbözteti meg a filozófust a „pusztá” tudóstól, és ugyancsak ez támaszthatja alá a filozófiának a megismeréssel szembeni fölényét, illetve előjogát a megismerés határain túl fekvő végső dolgok (például az emberi rendeltetés kérdéseinek) tárgyalására.

A filozófia legitim céljairól kialakult mai elképzelések csak részben felelnek meg a XIX. századi filozófiai eszménynek, sőt éppen az azzal való szembenállás jegyében definiálják önmagukat. Ami leginkább szembetűnő, az az ész autonóm, rendszeres egységének megalkotására való törekvés ellehetetlenülése. Az olyan teoretikus öntudat lehetősége, amely a megismerés és cselekvés valamennyi elvi lehetőségfeltételéről koherens módon és egyetemes érvényességgel nyilatkozhatna, mára már több szempontból is vitatható. Böhmnél leginkább az eszmetörténeti, tudományos, illetve a kulturális beágyazottsága, a nyelvi produktivitás és a személyes identitástörténettel való kapcsolat hangsúlyozása az, ami művét egyértelműen szembeállítja saját szándékolt egyetemességeszményével és partikuláris jelentőségűvé nyilvánítja. A filozófia kanti felfogásának megőrzésében, illetve a pozitív tudományos eredményeknek a rendszerbe való beépítésével, akárcsak a klasszikus műveltség eszmény értékelméleti újrafogalmazásával, Böhm minden eredeti erőfeszítése ellenére sokkal inkább a múlthoz kötődik, mintsem a századelő megújító törekvéseihez. Rendszere mindenekelőtt egy sajátos szempontú összefoglalás és nem az egyetemes filozófiai kérdésfelvetés új alapokra helyezése. Teljesítménye első sorban a magyar filozófiai műveltség és személy szerint Böhm, mint „magyar filozófus”, kulturális önazonossága szempontjából jelentős. Ily módon egy sajátos ellentmondás hordozója: mint „sajátosan magyar” filozófiai teljesítmény, tematikus és nyelvi szempontból egyaránt hangsúlyozottan német, németes, mert ebben a korszakban ez volt nemcsak Böhmnek, hanem az egész európai filozófiának is a „kulturális anyanyelve”. Ám a filozófia korabeli németországi állapotát figyelembe véve, amely már az újkantianizmusban is jóval árnyaltabb és kiteljesedettebb eredményeket tudhatott maga oldalán (lásd Rickert vagy Natorp filozófiáját), nem beszélve a filozófiai kérdésfelvetés számára új alapot teremtő husserli fenomenológiáról, vagy a fregei nyelvfilozófiáról, Böhm filozófiája tájékozott, de színvonalában egyenetlen, kérdésfelvetéseiben és eredményeiben „nem élvonalbeli” teljesítmény.

IRODALOM

Bartók György

1906 *Az akaratszabadság problémája*. Stein János M. Kir. Egyetemi Könyvkereskedése Bizománya, Kolozsvár.

Bartók György

1924 *A filozófia lényege*. Szeged.

Bartók György

2002 *A filozófia lényege: Bevezetés a filozófiába*. Mikes International, Hága, Hollandia

Boboc, Alexandru

1968 *Kant și neokantianismul*. București, Editura Științifică.

Böhm Károly

1902 A filozófiai irányok különbözőségének gyökereiről és megegyeztetésük lehetőségéről. *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* II–III., Budapest.

Böhm Károly

1906a *Az ember és világa. Philosophiai kutatások, III, Axiológia vagy értéktana*, Kolozsvár, Stein János.

Böhm Károly

1906b szeptember 24-i levele Pauler Ákoshoz, Kézirat. In: *Pauler Ákos bölcséleti és pedagógiai író (1876–1933) kéziratai*, F 134 / 28 / VII.

Böhm Károly

1909. április 2-i levele Pauler Ákoshoz, Kézirat. In: *Pauler Ákos bölcséleti és pedagógiai író (1876–1933) kéziratai*, F 134 / 28 / VIII.

Böhm Károly

1912 *Az ember és világa. Philosophiai kutatások IV. A logikai érték tana*. Kolozsvár, Stein János & Kókai Lajos.

Böhm Károly

1928 *Az ember és világa V. Az erkölcsi érték tana*. Sajtó alá rendezte és a bevezetőt írta Bartók György. Budapest.

Böhm Károly

1941 *Az értékelés analysyse (1908–9)*, Kolozsvár, Minerva R.T.

Böhm Károly

1942 *Az ember és világa. Philosophiai kutatások VI. Az esztétikai érték tana*. Sajtó alá rendezte és az előszót írta Bartók György. Budapest, Országos Evangélikus Tanáregyesület.

Boiklieff Dimo

1933 *Az igaz, a jó és a szép fogalma és összefüggésük Böhm Károly szerint (A transzcendentális philosophia alapján írt szakértekezés)*. Magyar Nemzeti Könyv- és Lapkiadó-vállalat, Debrecen.

Engler, Wolfgang

1996 Mi a kultúra? Tudásszociológiai barangolás (Was ist Kultur? Ein wissenssoziologischer Streifzug). *Pro Philosophia Füzetek*, 4–5.

Enyvvári Jenő

1906 Böhm Károly: *Az Ember és Világa. Axiológia vagy értéktan*. 3. köt. Kolozsvár, Stein, *Huszedik Század*, 1906/2.

Gróf Révay József

1940 *Az erkölcs dialektikája*, MTA, Budapest.

Halasy-Nagy József

1991 *A filozófia*, Pantheon (1944) – Akadémiai (reprint), Budapest.

Hegedűs Loránt

2005 *Újkantianus és értékteológia*. Mikes International, Hága, Hollandia,

Horkay László

1939 Van-e magyar filozófia? *Szellem és Élet* III. Évf., 1939/1., március

Horváth Barna

(1926) *Az erkölcsi norma természete*, Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2005.

Makkai Sándor

1913 *Vallásos világkép és életfolytatás. Böhm Károly filozófiájának indításai egy valósfilozófiai rendszer kiépítésére*. Besztercebánya, Hungária Nyomda, 34. (Klly.: Böhm Károly élete és munkássága).

Litván György

1975 Egy magyar tudós tragikus pályája a század elején. Somló Bódog 1873–1920. *Valóság*, 1975. 3.

Pauler Ákos

1906 *Az Ember és Világa*. Philosophiai kutatások, írta Böhm Károly egyetemi tanár. III. Rész. Axiológia vagy értéktan. Kolozsvár, Athenaeum, 1906/3.

Pauler Ákos

1907 *Az etikai megismerés természete*. Franklin, Budapest.

Pauler Ákos

1920 *Bevezetés a filozófiába*. Budapest

Pascher, Manfred

1996. *Az újkantianizmus gyakorlati filozófiája. Történeti bevezetés*. Latin betűk, Debrecen.

Ravasz László

1907 *Schopenhauer Aesthetikája*. Kolozsvár, Gombos Ferencz Könyvnyomdája.

Rickert, Heinrich

1987. *A filozófia alapproblémái*. Budapest, Európa.

Somló Bódog

1999 *Értékfilozófiai írások*. A kötetet szerkesztette, az előszót és a jegyzeteket írta Szegő Katalin, Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged.

Szitnyai Elek

1906 *Az ember és világa*. III. rész. Axiológia vagy értéktan, írta Böhm Károly egyetemi tanár. Kolozsvár, 1906. Ára 6 korona, A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, XIX. Füzet, 1906, 2. füzet

Tankó Béla

1907 *Böhm Károly axiológiája* (Különlenyomat az Erdélyi Protestáns Lapból).
Ellenzék Könyvsajtója, Kolozsvár.

Tavaszy Sándor

1914 *Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája* (Transzcendentál-filozófiai tanulmány), Stief Jenő és Társa, Kolozsvár.

Ungvári Zrínyi Imre

2002 *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged.

Varga Béla

1915 *Valóság és érték. Kutatások a logikai érték problémájára vonatkozólag*. Egyesült Könyvnyomda Rt., Kolozsvár.

Windelband, Wilhelm

1904 Logik, In: *"Festschrift für Kuno Fischer"*. I. Band, Carl Winter, Heidelberg,
In: Boboc, Alexandru: *Kant și neokantianismul*, București, Editura Științifică,
1968.

Windelband [Wilhelm] Vilmos

É. n. Mi a filozófia? (A filozófia fogalmáról és történetéről). 1882, In: Windelband [Wilhelm] Vilmos, *Preludiumok*, Franklin-Társulat, Budapest.

IDENTITATE CULTURALĂ INCLUSĂ ÎN SISTEM FILOSOFIC. RECEPTARE ȘI SINTEZĂ FILOSOFICĂ ÎN SISTEMUL LUI BÖHM KÁROLY

Cuvinte cheie: transcendentalism, axiologie sistematică, sistem filosofic,
filosofia in sensu scholastico

REZUMAT

O lipsă vădită a renașterii istoriei filosofiei maghiare din ultimele decenii, este inexistența în analiza activității filosofilor maghiari a elementului apreciativ critic, bazat pe argumente solide. Ne referim la aprecieri care sunt conștienți de rezultatele europene ale epocii și pot asigura condițiile ideatice ale unei analize comparative. Din contră suntem martori ai unor tendințe de falsă absolutizare, minimalizare sau relativizare care deși pe baze diferite, dar toate evită aprecierea corectă a operelor autohtone. O asemenea opinie chibzuită ar trebui să fie capabilă să arate că rezultatele vizate în ce măsură și în ce anume aduc un plus față de rezultatele anterioare, și în ce probleme rămân în urma realizărilor ulterioare, făcând totodată și o paralelă cu celelalte opere contemporane. În acest studiu dorim să ajungem la o asemenea apreciere în ceea ce privește însemnătatea filosofică a sistemului lui Böhm Károly, având în vedere atât celelalte rezultate contemporane cât și intențiile sale și influența sa asupra culturii filosofice maghiare din epocă.

CULTURAL IDENTITY INCLUDED IN A PHILOSOPHICAL SYSTEM.
RECEPTION OF IDEAS AND PHILOSOPHICAL SYNTHESIS IN
BÖHM KÁROLY'S SYSTEM OF PHILOSOPHY

Keywords: transcendentalism, systemic axiology, philosophical system, school philosophy

One of the shortcomings of the Renaissance in historiography of Hungarian philosophy in the last twenty years, which albeit of its varying level presents notable achievements, is the lack of a grounded evaluation and especially the lack of criticism. We mean the lack of valuations that are aware of the significant trends in the history of European thought and are capable to create a comparison of these and the accomplishments of Hungarian philosophy. Instead of this we witness different fanners of exaggerations as inflated praise, exaggerated modesty or relativistic endeavors that, although on different grounds, still fail to evaluate the works professionally. Our position is that such a balance should be able to show how the achievements at issue represent any plus compared to earlier ones, in what issues? Do they lag behind later accomplishments and comparing all of these to other contemporary accomplishments? In our study we undertake such an analysis regarding the philosophical significance of Böhm Károly's system – taking into account the similar achievements, the aims and accomplishments of Böhm and their effect on the period's Hungarian culture of philosophy.

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE (1960, Marosvásárhely) filozófus, PhD, egyetemi docens, Szisztematikai Filozófia Tanszék, BBTE, Kolozsvár. Fontosabb kötetei: *Változó értelemben. Közelítések a filozófiához*. Komp-Press Kiadó, Kolozsvár, 1998.; *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. ProPhilosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged; *Dialógus. Interpretáció. Interakció. Közelítések a kultúra kommunikatív értelmezéséhez*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2005.; *Bevezetés az etikába*. Editura Didactică și Pedagogică, Bukarest, 2006.; *Alkalmazott etikai alapfogalmak. Bioetika. Gazdaságetika. Közszolgálati etika. Médiaetika*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, 2007.; *Morálfilozófia (Filozofia moralei)*. Cluj-Napoca, Editura Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, 2008.

„AZ IGAZSÁG MA MÁR
PUSZTÁN A HAZUGSÁG EGY MOMENTUMA”¹
– AVAGY HOGYAN GONDOLKODTAK A HIÁNYRÓL ÉS
IGAZSÁGRÓL MAGYAR FILOZÓFUSOK?²

...a relatióban álló dolgok minden tevékenységét (objectív vagy subjektív) hiány előzi meg. Vagyis: minden cselekvésnek indoka a hiány; mert az élő csak a siker érzete, mely a reakciót, azaz az önfenntartást kíséri, tehát logikailag nem lehet a reakció megelőzője.

*A cselekvés ennek folytán nem az évből indul ki, hanem a kínból vagyis a hiányból; a hiány egyenes projekciója maga a cselekvés.*³

A címben a választott idézet természetszerűleg a jelenünkre utal, hiszen hazugságok hálójában élünk. Élünk? Inkább vergődünk. De ugyanakkor a kérdést úgy is feltehetjük, hogy mi lenne hazugságok és titkok nélkül? Hiszen több más erre vonatkozó állítás mellett, egyértelműen igaz az is, hogy a „...hazugság vége elképzelhetetlen: magának a történelemnek a végét jelentené”.⁴

Dolgozatunkban a hazai filozófiai gondolkodás néhány jeles alakjának a fenti kérdéskörre vonatkozó koncepcióját kívánjuk átgondolni, kitekintve természetszerűleg a filozófiatörténeti és a korabeli európai filozófia hatástörténeti összefüggéseire is.

Az első egységben a filozófiai rendszerben gondolkodó Böhm Károly, Varga Béla, a másodikban a rendszereket többnyire visszautasító álláspontot képviselő Révay József és Hamvas Béla munkáira vetünk egy pillantást.

1 Guy Debord: A hazugság őszintesége. In: Cladune Biland: *A hazugság pszichológiája*. (HP) Budapest, 1987. 98.

2 A dolgozat az OTKA 76865. számú kutatás keretén belül készült, és a *Hiány és létteljesség. Dilemmák és megoldások a magyar filozófiai gondolkodásban (Idealizmus és hermeneutika. Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára)* című kötetben (szerk. Olay Csaba, L'Harmattan Kiadó, 2010, 327–367.) címmel megjelent tanulmányom jelentősen módosított, bővített változata.

3 Böhm Károly: *Az ember és világa*. (EV) III. Axiológia vagy Értéktan, Kolozsvár, 1906, 84.

4 HP. 125.

1. Böhm Károly rendszere a „van” (ontológia) és a „kell” (deontológia) világának kettősségére épül, amely a kanti filozófia egyes részeinek kritikai átvétele mellett, sok tekintetben módosítva azt, Fichte és a sankhya filozófiai rendszernek az elemeit építette magába. Ily módon egy sajátos kettősségű konstrukcióval állunk szemben mind a rendszer tekintetében, mind a fogalmi-nyelvi megoldásokat és ebből következően a szimbólumalkotásokat tekintve.

Böhm egyik kulcsfogalma az öntét, az Én konstruáló, projiciáló, megismerő és értékteremtő tevékenysége, amely végső fokon egy zárt filozófiai szisztémában értelmeződik, amelyben Böhm központi és domináns szerepet szán az Abszolútumnak, a Világsszellemnek.

Rendszerében az ontológia egyrészt alapfilozófia, másrészt a szellem filozófiája, amelynek összefüggéseit rendszerezve, az öntét fogalmának értelmezésekor nyilvánvalóvá teszi, hogy az ismeret tárgya és az Én szellemi léte egyként egységű. Így fogalmaz *A szellem élete* című második részben: „Egész művem nem egyéb, mint az emberi öntétnek explikációja; a dialektika (...) csak azon negatív előmunka, mely a helyes útra igazított, s a melynek eredményeképp a szellem alapformáinak ellenmondás nélküli fogalmazása gondolható. Az ott nyert alapfogalmat, az öntét fogalmát, a valóságba kell átvinni (...) Önkényt két részre oszlik tehát egész hátralévő teendőnk. Az egyik részben (melyet a jelen kötet nyújt) a szellem vagy az emberi öntét magában vizsgáljuk; a másikon az öntét alkotásait vesszük fontolóra tulajdonságaik és keletkezéseik tekintetében”.⁵ Tehát a létezési, a megismerési és értékelési folyamatok, mechanizmusok elemeinek és működésének leírását, elemzését és a közöttük lévő összefüggésrendszer értelmezését tekinti feladatának. A Dialektika a Mindenség kategóriáit annak érdekében rendszerezi, hogy a Világsszellem működési rendjét elővételezze, a priori létezésüket elemezze, előkészítve az emberi szellem, az öntét működésének koncepcionális értelmezését.

A lételméleti problémák az alapfilozófia kérdéskörébe tartoznak, míg az ismeretelméleti kérdések a szellemfilozófiába és a projekciótanba, amennyiben az ember, az öntét tevékenységéről van szó a fichtei értelemben és az Upanisadok filozófiájának értelmében.⁶ Böhm megoldotta a lételmélet és az

5 EV/ II. *A szellem élete*, Hága, Mikes International, 2004. 9.

6 Itt csak jelezzük, hogy Böhm Fichte nézetei mellett a későbbiekben az Upanisadok tanításait magáévá téve dolgozza ki sajátos „öntét-elméletét”. Az tény, hogy az Upanisadok tanítása lényegileg, illetve utalásszerűen kevésbé érzékelhető az első két kötetben, de az *Axiológiában* már történik rá utalás (49., 178., 221. oldalak). Lásd erről: Veres Ildikó: *Előszó*

ismeretelmélet kompatibilitását egy rendszerben, s ezt az öntét fogalmának és jelentéskörének felvétele biztosította.

Hogyan is? Azzal, hogy a világot teremtem, konstruálom, még nem ismerem meg a szó tényleges értelmében, hanem a konstruálás után, a rendszeralkotás után/közben ismerem meg elemeit. A Zalai Béla által metafizikainak nevezett élmény⁷ Böhmnél az öntét folyamatában értelmeződik annyiban,

Böhm Károly esztétikai értékelméletéhez VII–XII. Az ember és világa VI. Az esztétikai érték tana, Mikes International, Hága, 2007.

- 7 Itt kell megjegyeznünk a fenti problémával kapcsolatban egy igen lényeges tudománytörténeti kérdést. Azt, hogy mint ismert, Ludwig von Bertalanffy a rendszerfilozófia, a rendszerelmélet és a rendszertechnológia tudományelméleti megalapozásában úttörő szerepet játszott, amellyel a filozófiai rendszerek problémakörében is új utakat nyitott. Azt azonban kevesen tudják, hogy a magyarországi filozófiai gondolkodásban a múlt század első évtizedeiben a korán elhunyt Zalai Béla általános rendszerelméletében már akkor leírta többek között a funkcionális jelleg és a szimbolikusság jelentőségét, ismerve Cassirer felfogását is. Bertalanffy, bár a magyar szellemi kultúra, így Zalai elmélete is ismert lehetett számára, nem utal Zalai elsőbbségére e vonatkozásokban, mint ahogy Cassirerről is azt nyilatkozza, hogy nem olvasta, amikor megjelent a *Die Philosophie der symbolischen Formen* című munkát. Bertalanffy meglátása szerint abban a szellemi szituációban a különböző tudományok egymástól függetlenül rámutattak a fejlődés legkülönbözőbb területein az „... akkoriban uralkodó mechanisztikus világkép hatáira, és új elképzeléseket javasolt/ak/, olyanokat, amelyek – mindegyik a maga módján – az „organizált rendszer” fogalmának központi jelentőséget tulajdonítottak”. (Ludwig von Bertalanffy: Az organizmikus felfogás a pszichológiában és a biológiában. In: ...ám az emberről semmit sem tudunk (*Robots, Men and Minds*). Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1991, 12.)

Az viszont tény, hogy évtizedekkel később használja a Zalai által már 1910 körül leírt két kulcsfogalmat a valóság szintek értelmezésekor: a rendszert és a szimbólumot.

Nem áll itt módunkban az egyes összefüggések elemzésének prioritását tisztázni, itt csupán jelezni kívántuk, hogy a hazai filozófiai kultúrában e vonatkozásokban is jöttek létre európai szintű koncepciók.

Zalai Béla a kolozsvári egyetemen Böhm Károlynál hallgatott filozófiát, s a rendszere nyilvánvalóan ismert volt számára, amely befolyásolhatta elméletének kidolgozását.

Zalai felfogásában igen eredeti módon viszi tovább az öntét-problémát, amit itt röviden jelzünk, hiszen egy sajátos létteljesség elméletet konstruál. A rendszerezést az ember első „kultúrtevének” tartja, akinek először filozófusnak kell lennie ebben az értelemben ahhoz, hogy egyáltalán ember, lehessen, s a reális világegység megalkotása után primitív cselekedeteit végrehajthassa. E vonatkozásokban jelzi, hogy: „...nemcsak a cselekvés kényszerű egysége, hanem elsősorban a tudat egysége az eredetileg függetlenül egymás mellett heverő tapasztalatokat egy centrum köré csoportosítja. Az embernek nem lehet nem konstruálni... A rendszerezésnek ez a szükségszerűsége nem ismereti, nem akarati, nem érzelmi. E három momentum mögött teljes intuitív világosságban áll az életnek, vagy – ha a pszichofizikai lényből csak a szellemi akarjuk tekinteni – a tudatnak tényből gyökerező egységesítő funkciója.” Zalai Béla: Etikai rendszerezés (1910). In: Zalai Béla: *A rendszerek általános elmélete*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984, 115.

Itt tartjuk fontosnak megjegyezni, hogy Zalai 1913–1914-es keltezésű kézírata (*Allgemeine Theorie der System*) Lukács György kezei között is átment, a saját kezű javításaival, s érdekes módon nem jelent meg akkor nyomtatásban. Az is tény, hogy a megjelent írásai már

amennyiben a tárgyi rendszer az öntét projekciója,⁸ amely folyamatban a vi-

korábban elővételezték általános rendszerelméleti tanait, így a korabeli szellemi légkörben, a nyugatosok és az ifjú filozófusok (Hauser Arnold, Mannheim Károly, Szilasi Vilmos, Lukács György) ismerték írásait. Mint ahogy Beöthy Ottó, Bacsó Béla, L. Condon is több írásában jelzi Zalai eredetiségét a fenti vonatkozásokat tekintve az európai és a hazai szellemi életben.

A rendszer értelmezésében egy immanens mértékkel megközelíthető konstrukció, amelyben nem az alkotó elemek rendje az elsődleges, hanem azok összefüggései és funkciói. A tárgyi rendszerezés a metafizikai élmény következtében konstruálódik, s a tárgyi rendszer, mint alapszisztem, gondolati elemeit mint funkcionálisakat tételezi a tárgyi elemek mellett. A másodrendű egységek, rendszerek (metafizikai, ismeretelméleti, etikai stb.) az egyes tárgyak tárgyi kvalitásait használják fel, s abból és arra építkeznek.

Alapvetően tehát az ember lényegét tekintve mindenkor először rendszerez, amely létnek lényegi eleme, s az ő rendszerező tevékenysége után/következtében konstruálódik a „világ”, ezután jöhet létre bármilyen szinten rendszeralkotás.

Kétfajta filozófiai rendszert különböztet meg: metafizikait és ismeretelméletit, amelyek meglátása szerint együtt, egy bölcséleti konstrukcióban nem létezhetnek, hiszen az előző létezését, az utóbbi az érvényességet teszi központi problémának. Arra nem térünk ki, hogyan jellemzi, és hogyan értelmezi ezt az inkompatibilitást, de a problémát alapjaiban egy sajátos szimbólum-értelmezéssel oldja meg, ahol a szimbólum: tett. Nem maga a szimbólum fontos tehát, hanem a funkciója, az a tett, amellyel alkotjuk a világot. A metafizikai élmény következtében megalkotott rendszer megközelíti a valóságot, amelyet az ember a tettel birtokába vesz, de a birtoklás következtében, amely egy sajátos benne- és együttlétet jelent, nem lesz képes megismerni. Csak szimbólumokat alkotva, amelyek sajátos tettek, ismeri azt meg. A szimbólum kettős és ellentmondásos jellegű. Valójában Zalai tételének lényege tehát: azzal, hogy belakom és értelmezem a világot, egyszerre a magam számára is teremtem, s azzal, hogy teremtem és értelmezem, egyben jelentést is adok neki, a világnak, a dolgoknak, az összefüggéseknek. Ilyen módon a Nem-Én világában meglévő viszonyokat feltéve rendezem, és filozófiainak nevezett rendszerbe foglalom megfelelő nyelvi szimbólumközeget találva. S mint ahogy Bacsó Béla is jelzi: „A filozófia ilyen felfogása tehát tudja, hogy a szó tradicionális értelmében többé nem lehet rendszer, mert világos számára, hogy a rendszer-dogmatika logikai konzisztenciája merően elkülönül az életvilág – a köznapi nézőpont – irányosokféleségétől.” (Bacsó Béla: A válasz metafizikája. *Magyar Filozófiai Szemle* 1982/6., 890.)

Mindenekelőtt fontos megjegyezni, hogy a projekció problémáját, mint maga is jelzi már 1883-ban, a *Dialektikában* kifejtette, megelőzve az európai tematizálást. Erről így ír: „A fundamentális gondolat az egészben: a projectio fogalma (Fichte „Setzen”-nek nevezte); hogy milyen nagy szerepe van ennek az egész szellemtanban, azt csak most kezdik belátni. Angol, francia, német írók, ezek között maga Wundt V. is legújabbban (*Völkerpsychologie* II. köt. 1. Rész *Mythus u. Religion* 1905. A phantasia tevékenységének magyarázatánál pl. 42. 63. És szerte) a szellem életének megértéséhez erre kénytelenek recurrálni és én büszke vagyok arra, hogy mindezeket megelőzőleg már 1883-ban a *Dialektikában* ezt a fogalmat állítottam a magyarázat középpontjába. Igaz, hogy nálunk kevesen értették meg; de most majd megértik – idegenektől.” EV. III. VII.

- 8 Mindenekelőtt fontos megjegyezni, hogy a projekció problémáját, mint maga is jelzi már 1883-ban, a *Dialektikában* kifejtette, megelőzve az európai tematizálást. Erről így ír: „A fundamentális gondolat az egészben: a projectio fogalma (Fichte „Setzen”-nek nevezte); hogy milyen nagy szerepe van ennek az egész szellemtanban, azt csak most kezdik belátni. Angol, francia, német írók, ezek között maga Wundt V. is legújabbban (*Völkerpsychologie*

lág, a makrokozmosz minőségeit önmagából konstruálja, projiciálja, majd a megismerési folyamatokban jelentést ad a tárgyaknak (szimbólumok létrehozatala). Így ír ezen összefüggésekről: „Megértés és magyarázat, elrendezés és bizonyítás egymáshoz tartoznak. Az első pár ad a világnak értelmességet (Sinn); az értelmesség a dolognak önbiztonsága. A második pár, mely az Én akadálytalan belemerülését jelenti, az Énnek a bizonyossága. A teljesen biztos megértés és a bebizonyított magyarázat együttvéve = az Én végleges megvalósultsága, mégpedig öntudatos és végtelenbe terjedő megvalósultsága, az ismerésnek az igazsága. Ezzel a megismerési processus véget ért”.⁹ A megismerő funkciók tulajdonképpen világfunkciókká tágulnak, hiszen az Én mindjobban áttöri egyéni korlátait, és Világénné szélesedik, s az Upanisádok tanítása értelmében az „én vagyok ő és ő=én”¹⁰ azonossága érvényesül. Vagyis a világ és az Én struktúrája lényegét tekintve ugyanaz. A folyamat központi eleme a megértés, amely által a megértett kép jelentéssé lesz, s ezt a belső jelentést vetítjük a továbbiakban a reális tárgy helyébe. A kiindulópont az Én, aki „ kozmikus valóságok jelentő csomója”. Először megértem saját magam létét, majd eközben a világkonstruáló folyamat közben (projekció) megértem a világot, jelentést adva neki, illetve a Nem-Én világában a dolgoknak. Eközben, mivel a Másikkal létezem a Nem-Én világában, Őt is megértem a projekcióiban.

A megértés fogalmának vonatkozásában is utal Husserlre: „...a ‘megértés’ jelentését én is adott tényül tekintem, ezt nem lehet levezetni, hanem csak felvilágosítani (megvilágosítani – V. I.) elemzés által. E vonatkozásban elfogadom Husserl tételét: „Was Bedeutung ist, das wissen wir so unmittelbar, wie wir wissen, was Farbe und Ton ist. Es lässt sich nicht weiter definieren, es ist ein deskriptiv Letztes.”¹¹ Megértés = helyettesítés. A szó megértése tehát abban áll, hogy a szó helyébe közvetlenül ismeret lép. A világ alkotása és megismerése tehát mint folyamat egymás után, egymásban működik.

A kanti, a fichtei felfogás kritikai elfogadása mellett, mint jeleztem, az ind filozófiai több elemét felhasználja úgy, hogy megpróbálja összhangba hozni

II. köt. 1. Rész *Mythus u. Religion* 1905. A phantasia tevékenységének magyarázatánál pl. 42. 63. És szerte) a szellem életének megértéséhez erre kénytelenek recurrálni és én büszke vagyok arra, hogy mindezeket megelőzőleg már 1883-ban a *Dialektikában* ezt a fogalmat állítottam a magyarázat középpontjába. Igaz, hogy nálunk kevesen értették meg; de most majd megértik – idegenektől.” EV. III. VII.

9 9 EV. IV. *A logikai érték tana*, Mikes International, Hága, 2006. 147.

10 Uo.

11 Böhm Károly: *Mi a filozófia?* Diótíma Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996, 41. „Azt, hogy mi a jelentés épp oly közvetlenül tudjuk, mint azt, hogy mi a szín és mi a hang. Nem határozható meg közelebről, egy végső leíró /fogalom/.” Husserl. Log. Unters. II. 181.

a két fogalmi hálót. Mivel a kompatibilitás sok esetben nem egyértelmű, ezért több vonatkozásban nehézségekbe ütközik az egyes összefüggések felfejtése, illetve gyakori a hermeneutikai értelemben vett másképp, illetve félreértés. Ugyanakkor az ind filozófiában gyakran nem olyan egyértelműen tisztázottak a fogalmak, mint a Szókratész utáni európai filozófiai hagyományban. A kolozsvári bölcseleti rendszerében a Világszellem/lélek, az Abszolútum működése, illetve 'hogyan' működése is alapkérdés. Aki, vagy ami egyrészt jelenti az Upanisadok Atmanját, másrészt a hegeli értelemben vett Világszellemet (mint ahogy például etikájában is utal rá).

Az Upanisadok jellegzetes átman tana a hindu vallásbölcselet legjelentősebb szent könyvében, a szanszkrit nyelvű Bhagavad-gítában felemelően, lírai módon fogalmazódik meg. Az alaptétele: az emberi én (átman) azonos a Világlélekkel.¹² Böhm értelmezésében is a kis én és a Nagy Én, a kis lélek és a Nagy Lélek, a Mindenség, azonos struktúrájú. A átman a megismerő és egyben a megismerendő is. Tehát mivel azonos vagyok vele, rám mint kis lélekre is az vonatkozik, ami rá; vagyis úgy vagyok megismerő, hogy egyben megismerendő is vagyok. A létélményem összekötődik a megismerés folyamatával.

A filozófiai rendszer tehát azok után állhat össze, miután az öntét folyamatában mint létélményben felfedezem a Mindenség struktúráját, annak elemeit és betöltött szerepüket, funkciójukat a Világgegsz működésében és fenntartásában. Így a böhmi ontológia szerkezeti elemei és azok összefüggései leképezik az Egészet, és a megismerés domináns folyamatait tartalmazzák. Böhm a nem racionális megismerési folyamatok jó részét háttérbe helyezi, számára az abszolút intelligencia a meghatározó nemcsak ontológiájában és ismeretelméletében, hanem értékelméletében, mint „hiányfilozófiában” is. Az intelligencia a priori képességei teszik lehetővé a világ rendezését és a filozófiai rendszer felépítését az Abszolútum szimbólumainak rejtélyeit felfedve, illetve megoldási lehetőségeit keresve.

A következőkben az öntét és a hiány problémaköreit és összefüggéseit értelmezzük a böhmi rendszerben.

A hiány kérdésköre a filozófia történetében igen gyakran alapvető problémakomplexum. Arisztotelész és Schopenhauer nézeteiben talált Böhm kulcsokat.

Arisztotelész az *Organon* 10. fejezetében három feltételt szab a hiány „meglétéhez”:

12 11 Szintén átmannak nevezik, ami azonos a brahmannel; a Bhagavad-gítá két fogalomként használja. Máshol: a „nem-született” Brahman a világlélek, az átman.

„A hiány és a birtoklás ugyanarra a dologra vonatkozik, pl. a látás és a vakság a szemre. Általánosságban mondva: aminek természete a birtoklás, arra vonatkozólag mondható mindkettő. Abban az esetben mondjuk, hogy hiányzik valamije annak, ami birtoklásra képes, amikor egyáltalán nincs abban a részében birtoklás, aminek természete, hogy birtokoljon, és pedig ha akkor nincs, amikor természete volna. Foghíjasnak ugyanis nem azt mondjuk, aminek nincs foga, és vaknak nem azt, ami nem rendelkezik látással, hanem azt, aminek akkor nincs, amikor pedig természete volna, hogy legyen. Mert egyes lényeknek születésüktől fogva (ill. születésükkor) nincs sem látásuk, sem foguk, mégsem mondjuk sem foghíjasnak, sem vaknak.”¹³

Schopenhauer „szenvedésfilozófiájának” azon része hatott rá, amelyben a boldogságot úgy értelmezi, mint az ösztönök kielégítését, a hiányok megszűnését, amellyel azonban újabb hiányok keletkeznek. A kielégített hiányok, a javak birtoklása, a beteljesülés csupán időleges, az akarat csak ideig-óráig nem talál tárgyat. A folyamatos hiánykielégítés a szenvedést folyamattossá teszi, s minél fejlettebb egy organizmus, minél tökéletesebbé válik az akarat, annál nagyobb a hiánylista, annál nagyobb az akarat kielégítő mechanizmusa.

Ontológiájában, alapfilozófiájában a létezési mechanizmusokat is vizsgálja. Mielőtt az öntét kérdésköreit kibontanánk, tudnunk kell, hogy mit jelent a létező és a valóság fogalma. E vonatkozásokban a hegeli fejtegetéseket használja fundamentumként, a valóság fogalmának meghatározására, amelyben világossá válik, hogy a lényeg a kifejeletlen létező; „...a kifejlésben lévő a tünemény; s a mennyiben e lényeg ezen tüneményben véglegesen megjelent, annyiban valóságnak neveztetik”.¹⁴ Valóság az, amiben a lényeg megjelenik, így minden létezőben benne van a lényeg. A továbbiakban a kö-

13 Aristotelés: *Organon*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. (ford. Rónafalvi Ödön) 51, (10. fejezet) [12a25. sk]. E kissé bonyolult megfogalmazás mögött a következő rejlik, a szerkesztői megjegyzés szerint: „Aristotelés szerint három feltétel szükséges ahhoz, hogy hiányról beszéljünk: 1. Kell, hogy a hiányt szenvedő képes legyen birtokolni azt, aminek hiányát róla állítjuk. (nem mondhatjuk, hogy egy kőnek hiányzik a látás, hiszen a kő nem is képes arra, hogy lásson.) 2. Kell, hogy a hiányt szenvedőnek abban a részében álljon fenn a hiány, amelynek természete, birtokolni azt, aminek hiányát állítjuk. (Az ember akkor vak, ha a szeméből hiányzik a látás.) 3. Kell, hogy a hiány akkor álljon fenn, amikor a hiányt szenvedőben természetes volna, hogy meglegyen az, aminek hiányát állítjuk. (Némely újszülött állat még nem lát, de azért nem vak.)”. I. m., 57. Itt jegyezzük meg, hogy a magyar hiány szó az értelmező szótár szerint is a birtokviszonyra, illetve a tér és időbeliségre vonatkozik, s a nincs létige kapcsolódik hozzá, amely itt a következőt tartalmazza: ugyanolyan jelen idejű, mint a van. Így a nincs szintén az itt, és most dimenziójában működik, de „nem-van”.

14 EV. I. *Dialektika vagy alaphilosophia*. Mikes International, Hága, 2003. 84.

vetkezőképpen fogalmazza meg fő tételét: „...minden valóság magában véve, amennyiben létező, máris lényeges; csak a kapcsolásában állhat elő a logikai becslés mívelete, mely a valóságban, konkrét esetek szerint, rangfokozatot állapít meg a lényegességre nézve. Ebből következik, hogy valóság és tünemény ugyanaz, s annál fogva a tünemények ismerete teljesen elegendő ahhoz, hogy a dolog lényegét ismerjük. A tünemény ugyanis az egyedüli valóság, mely ránk nézve léteztetik”.¹⁵

A *Dialektikában* elővételezi a Szellemtan kulcsfogalmát, az *öntétet*. A valóság mint öntét, mint ideális egység tételeződik, amelynek logikai és jelentésbeli mozzanatai szükségszerű értelmi összefüggésben állanak egymással, s a kellő pillanatban realitássá alakulnak. Tulajdonképpen minden létező egység nem térbeli egymásmellettség, hanem olyan ideális egység, amelyben a jelentések egymást áthatják. Minden ilyen egység valóság, szellemi egység, „jelentő erő”, s mint ilyen „...mindenkor a ’feszített íj’ képében áll előttünk, mely csak indokra vár, hogy nyilatkozzék. Mint ilyen törekvő egységet nevezzük a valóságot ösztöninek (der Trieb). Az ösztön tehát egy létező, mely sajátos tartalommal bír (a melyet nyilatkozataiból tanulunk megismerni), s mely kifejlésre törekszik”.¹⁶ Nyilvánvaló, hogy ez az ösztönfogalom ebben a jelentésében semmiképpen nem az emberi ösztönök tartalmát fedi, hanem egy olyan sajátos jelentéssel bíró, *önérvényesítő* erő, amely a szellemi jelentéseket konkrét valósággá törekszik alakítani, mind a megismerő alanyt, mind a megismerendő tárgyiséget tekintve. Az öntét e vonatkozásban tehát mint általában vett „tevékeny valóság” definiálható, amelyben maga az ember mint öntét, szellemi, ideális egység értelmeződik.

A szellemi élet kétoldalú annyiban, amennyiben egyrészt saját általános jelentéseit tartalmazza, pl. a szín általános jelentését, másrészt azt, hogy az alany öntudatával szemben megjelenik egy másnak, vagyis a tárgynak a jelentése. A kettő egységben jelenik meg a szellemben. Mint mondja, az öntudatban a többség észlelhető, a többségben azonban benne van az egység. „Egy ilyen egységet, mely a többségben bírja lételet s egy olyan többséget, amely egy összjelentést tartalmaz, nevezzük öntétnek. Az öntét pedig egy szellemi, azaz ideális egység, s annyiban annyiféle öntétet kell a világon statuálni, a hányféle ilyen különböző egység található tapasztalatilag.”¹⁷ Ungvári interpretálásával egyetértve, „Böhm szerint minden valóság(kép) összetett, jelentéshordozó és önérvényesítő, amennyiben arra törekszik, hogy az

15 EV. I. 87.

16 EV. I. 105.

17 EV. I. 104.

öntudatban a maga számára teret szerezzen, önmagát sajátos tartalmában az öntudat előtt „kifejtse” és „állítsa”.¹⁸ A valóság tehát az alany kivetített alkotása, s nincs benne semmi olyan, amit az alany ne tett volna bele. De abban valami – jelzi kitételét Böhm – „...ha mégis rejlének, az nem valóság az alanyra nézve, s így nem is lehet ismereti tárgy”.¹⁹ Így tehát az ember világa saját maga öntudatlanul megalkotott képe, és a megismerés ennek a világnak az öntudatos utánpótlása.

A Dialektikában explicált öntétfogalmat a Szellemtanban tovább részletezi, hiszen az öntét mint logikai-jelentéstani mozzanatokból álló ideális egység az alapöntét, az emberi szellem működésének összetevőiből ismerhető meg és értelmezhető. Mindenkori alaptétele: az Én és a nem-Én szerkezetileg és lényegét tekintve azonos, Én és Más ugyanazon valóság koordinált tagja.²⁰

A szellem világának elemzése két alappillérre épül. Az egyik az öntét fogalma, a másik a „kielégedés világtörvénye”. A kettő egymás nélkül nem létezik, „...az öntét élete csak a kielégedésből érthető s viszont, a kielégedés csak az öntétről állítva bír jelentéssel”.²¹ Így fontosnak látja feltárni és elemezni egyrészt az öntét biológiai, anatómiai szerkezetét, az egyes szervek működésének lényeges folyamatait és változásait, másrészt az ösztönök működését és az öntét egységéhez és működéséhez szükséges törvényszerűségeket, valamint az öntudatos szellemi tevékenységeit, pl. figyelem, érzés, akarás, illetve azokat, amelyek ezekből származnak.²²

A szemléleti valóságban a *petesejt* fejlődését tekinti a legalkalmasabb kiindulópontnak, amely konkrét folyamatában jelzi az absztrakt öntétfogalomnak konkrét megvalósulását, így a szellem alaptörvényét. „Az emberi öntét első reális alakját tehát a petében találjuk. Mint ilyen a tevékenységek sokaságát zárja magában, minden közbejövő kapocs nélkül, pusztán tényleges egybeszövöttségükben. Természeténél fogva az ingerlést követve térbeli

18 Ungvári-Zrínyi Imre: *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged 2002, 72.

19 EV. I. 120.

20 EV. II A *szellem élete*. Hága, Mikes International, 2004, 14

21 EV. II. 2.

22 Itt jegyezzük meg, hogy e fejezetek keletkezésekor tervei szerint a Szellemtannak lett volna egy másik fő része is, amely *Pneumatológia vagy szellemfilozófia* címmel tartalmazta volna a logika, az esztétika, a moralitás, a társadalomtan részletes elemzését, ezen túl az *Eschatológiát*. Időközben módosult a terv. Az Axiológia még megjelent életében, a három másik kötet (*Logika, Esztétika, Etika*) posztumusz jelent meg Bartók György gondozásában.

alakká fejlődik, melynek alkotó részei tevékenységnek induló tényezők vagyis ösztönök. A pete ennél fogva ideális egység, ösztönök rendszere. Ez ösztönök mindazon tevékenységek forrásai, amelyeket az ember élete folyamán kifejt.”²³

Böhm értelmezésében az öntét tehát ösztönök egységeként önmagát többnyire öntudatlanul tartja fenn, s ezentúl fenntartja önmagát mint az én és a nem-én egységét is, így e tevékenységének eredménye a fenntartás, végső célja pedig a „kielégedés”, a hiányok kielégítése, megszüntetése. Az önfenntartás törvénye mint alaptörvény tehát az egyes ösztönöket és az öntét egészét egyaránt meghatározó módon és alapjaiban rendezi. Arisztotelész itt is az elsődleges vonatkozási pont: miszerint „a természeti kívánság a hiány kitöltése”.²⁴

A hiány és a pótlék a kép formájában jelenik meg az öntudatban. Az ösztön formailag valami kifejlésre való törekvés, a hiány ennek gátolása.

Az öntét világában az ún. „nagy körforgásban” az alapvető határvölv a táplálkozás és a „kenyérserző” folyamat, ezeken belül értelmezhető a „kis körforgás”, amely az öntudat hiányaira és azok kielégítésére vonatkoznak.

Kérdés, hogy melyek azok az egyes ösztönök, amelyeknek kifejlése gátolt? A gátoltság következtében keletkezett hiány kielégítésére készítetik az erőket, akkor azok feladata az öntét hiányok nélküli fenntartása?

Válaszai erre vonatkozóan a következőképpen fogalmazódnak meg. Az ún. *éltető ösztön* feladata az öntét fiziológiai létének, vonatkozásainak megteremtése és fenntartása látás, hallás, ízlelés, tapintás folyamatában, a *mozgató ösztön* pedig gondoskodik a mozgásrendszerek működéséről. Az öntudatos Én tud a hiányairól minden konkrét esetben, ebben a helyzetben gondoskodnia kell a hiány pótlékáról, annak megszerzéséről. Ebben a helyzetben, amelyet egy sajátos lebegő állapotnak feltételez Böhm, a vágy az, ami a szabad Én fölött áll, s az akarás ebben a folyamatban a vágy beteljesüléséhez vezet. „Az akarás a vágy beteljesülése, a mennyiben az akarásban magamat állítom, állítom a pótlékot, mint hiányom megszüntetőjét, s állítom, azaz valósulni engedem a mozdulatokat amelyekkel a pótlékot a vesztos ösztönbe, a hiány helyébe áthelyezem. (...) Az akaratra forrása (...) a vágy, indító oka a hiány, célja a hiány és vágy megszüntetése, azzal maga fejlettségének újra visszafoglalása vagy tovaerjeszkedése, s ennek tudata: a szeretet. (...) Az akaratan az öntét maga nyugalmát teljes kifejletségben állítja célul; nyug-

23 EV. II. 12.

24 EV. II. 55. hivatkozása: Arisztotelész: *Nikhomakhoszi etika* III. 118. b/3.

talansága (azaz hiányai) ösztönzi fájdalmával ezen cél felé.”²⁵ A szeretetben uralkodik az öntét maga fölött, nem fél, nem aggódik, nem türelmetlen, teljesen elégedett, mondhatnánk azt is, létteljessége megvalósul. Böhm az emberi öntét számára két elérendő célt határoz meg: a szabadság és a szeretet megvalósítását, a szabadság célja és tartalma a szeretet, a szeretet tökéletes formája a szabad akarat.

Az axiológiában egyszerűsödik, illetve konkretizálódik az ösztönökre vonatkozó képlet, hiszen itt nem az öntétről mint tevékeny valóságról van szó az elméleti konstrukcióban, hanem a konkrét „hús-vér” emberről, mint alapöntétről, aki éhezik-jóllakik, beteg-egészséges, szeret-gyűlöl, s mindenféle „élv-je és kínja” van. Emlékezzünk, ott az ösztön mint ideális, szellemi valóság, mint „jelentő erő”, önértékesítő erő definiálódik, amely „kifejlésre törekszik”. Vagyis adott hatásokra, adott hatásmechanizmusokra konkrét, reális egységekké válnak. A húsz évvel később keletkezett Axiológiában így definiálja a problémát:

„Az ember (S) összetett öntét, melynek részeit ösztönöknek, s ezek tevékenységét funktióknak nevezhetjük; tartalmi jelentését az ösztön fejezi ki, ennek tevékenységét, megnyilvánulását a funktió. Az ember minden ösztöne sajátos jelentésű (tartalmú) valóság s ezen sajátos funktiók eredménye formailag az egésznek („öntétnek”) a fenntartása (F).

Ezen kifejlésre minden ösztön indítót kíván (az okot) s e nélkül *ontológiai* hiányban szenved, mert való tartalmát addig meg nem valósíthatja (például a pete megtermékenyítés előtt).”²⁶ Ilyen, az emberi létegzészet érintő ontológiai hiány minden testi probléma pl. a vakság, a süketség, amely esetekben nincs indító erő a hiány megszüntetésére. A *reális* hiány az ő értelmezésében például az éhség, a szomjúság, amelynek természetesen valamilyen pótlék a megszüntetője. Itt lép elő a hiány szubjektív vonatkozása, a hiányérzet, amelynek megfelel a szükséglet fogalma. Azonban, mint írja, az öntudatos élvezetet sokszor az öntudatos fájdalom előzi meg, de ez nem mindig öntudatos kín. „...ellenben mindig megszorítással kezdődik a reactio (...) ha ezen megszorítás tudatunkban lép fel, akkor hiánynak nevezzük... a relatióban álló dolgok minden tevékenységét (objectív vagy subjectív) hiány előzi meg.

25 EV. II. 152.

26 EV. III. *Axiológia vagy értéktan*, Mikes International, Hága, 2006, 154.

Vagyis: minden cselekvésnek indoka a hiány; (...) A cselekvés ennek folytán nem az élvből indul ki, hanem a kínból vagyis a hiányból; a hiány egyenes projectiója maga a cselekvés;²⁷

1. fenntartó: egyéni: tápláló, mozgási és nemi ösztönök;
2. kifejtő: felfogó (intellektuális és szenzuális) és alkotó (egyéni és társas „világfonatok”);

Ami a hiányokat pótolja, az ösztönt restitálja, az a *pótlék*, és a hasznosság az az alap, amely a hiány és a pótlékok összefüggéseiben jelentkezik, s nem elsősorban az élvezetre vonatkozik, hanem valami mást és fontosabbat kell teremtenie, olyat, ami az élvezeten túl van, illetve nem az élvezet értelmezési körébe esik. Ezért értelmezésében a hasznosság itt nem az utilitarizmus vonzáskörében nyer jelentést, hanem a következőképpen definiálódik:

„A hasznosság tehát nem az O és a közvetlen kiej közötti viszonyra támaszkodik, hanem az O és az f (funkciók) objectív viszonyára (...) Minden hasznosság őstypusa ennél fogva azon viszonyban keresendő, mely a tárgy és a mi funcióink között realiter is fennáll. Az (O:f) typusa tolódik ki aztán az objectív világba s analógia szerint lehetővé teszi a tárgyak egymásközti hasznosságának objectív, azaz értelmes megítélését.”²⁸ Böhm a tárgyi és az alanyi létezését úgy fogja fel, mint önállítást, azaz öntevékenységet. A két önfenntartó valóság, az O és az S közötti viszony ontológiai természetű, amely alapvetően az oksági viszonnyal azonos. Mivel az eredményt, a keletkezett hasznot az S számára, az S keletkezett „kedvérzete” jelzi, így ez a viszony hasznossági jelzővel illelhető.

A szemlélő Én (S), a végső mérték, aki az értékekről dönt, és tartalmi és formai reflexiófokaiban rejlik a mindenkori értékelés folyamata. Böhm az Én1, Én2, Én3 jelölésekkel a reflexiófokokra utal.

Ez a hasznosságfogalom általános érvényű, nem azonos az utilitarizmus-sal.

A következőkben két alapkategóriát léptet be gondolatmenetébe Böhm, ezek a *becslés* és a „salakíz”. A becslés fogalma talán már első megközelítésben értelmezhető számunkra, de hogy a „salakíz” milyen kontextusban fordul elő, és mit jelenthet a böhmi szókészletben, az alaposabb átgondolást igényel.

27 EV. III. 84. Itt utal Locke-ra, aki a fájdalomban látja a cselekvés indokát (*Essay* II. 20§6; 21§29. 31–37.).

28 EV. III. 153.

A becslés folyamata abból és akkor indul el, amikor valami felkelti érdeklődésünket egy tárgy vagy egy személy iránt, ami tulajdonképpen mindig valami hiányérzet fényében áll elő. A folyamat során kialakuló vagy jelenlévő érték a tárgyban, a Nem-Énben reális alappal bír, ugyanakkor a becslő személyétől is függ, s olyan életbeli tevékenységeken belül jön létre, amelyekben a tárgy hatására megszűnik a hiányérzet. A kettőnek, alanynak és tárgynak együtt kell jelen lennie, akkor érzékelhetők a becslési folyamatok jellegzetességei, egyénenkénti és helyzetbeli különbségei.

Az ösztönök határozzák meg az érzések, érzelmek minőségét, hiszen más jellegű fájdalmat vagy örömeérzést jelent például az éhség, illetve annak kielégítése, és mást a szerelmi vágy, de mindkettő az Énből ered, s mindkettőben jelen van bizonyos fájdalmas vonás. Az, hogy hogyan finomul tovább az egyes individuumoknál, azt a „salakíz” jelzi.

A „salakíz” fogalmát eredetileg akadémiai székfoglaló beszédében bontja ki. Az öntudatban kialakul egy sajátos összérzet, amely két elem keveréke: egyrészt az Én tiszta érzete, amely az adott érzéskomplexumnak a pozitív vagy negatív előjelét adja meg, másrészt a „salakíz”, amelyiket a „rendkívül komplikált organikus vegyes érzetek”²⁹ adják. Így például az éhség vagy a jóllakottság érzése az étkezési hiányok kielégítésénél. Ez az individualitás és az értékek szintjén különböző.

A „salakíz” minden értékelési stádiumban, az értékmappa mindegyikében jelen van bizonyos fokig. Azonban abban különböznek, hogy a „tisztá énértéssel” milyen arányban vegyülnek. Az értéksorozat, a kellemes, hasznos, szép, tökéletes, jó, azt is jelzi, hogy megvalósításukkor az Én szabadsága annál nagyobb, minél kevesebb a „salakíz”. Vagyis így a kellemesnél az összérzetben végtelen lehet, mint mondja, míg az erkölcsiben, a jóban nulla. Látszólag némi ellentmondásba kerül önmagával, amikor etikájában az erkölcsi jót helyezi a széppel szemben a szabadság megvalósulásának felső fokára, hiszen végső konklúziója a szabadság teljességét illetően a szép térénumban értelmeződik a rendszerét záró esztétikájában.³⁰

Az összérzet lesz tehát az alapja a becslésnek, vagyis az értékítéletnek, amely mindig az élvezet feletti, magasabb rendű ítélet, amely a kellemes, a hasznos és a „nemességi” ítéletek (igaz, jó, szép) komplexumában fogalma-

29 Böhm Károly: *Az értékelmélet feladata és alapproblémája*. Budapest, Athenaeum, 1900, Akadémiai székfoglaló, 18.

30 A tisztánlátás és a későbbi problémák érthetősége miatt Böhm precíz matematikai formulákat állít össze már *Az ember és világa* első részeiben, s ha valaki olvassa műveit, s nem ismeri rövidítéseit és jelöléseit, a korabeli szakmai nyelvhasználatot, szóalkotási technikáját, nem tud kiigazodni néhány kérdéskörön.

zódik meg. Ez jelenik meg a Másikkal való kapcsolatban, a társas „világfonatokban”, a Másikkal belakott világban ezek alapján cselekszem.

Az értékek világában az alapfogalom az önérték, amely „...a tárgynak azon értéke, mely azt önmagálétében, pusztán természeti minősége alapján illeti meg, s melyet a legnemesebb mértékkel, az öntudatos intelligenciával állapítunk meg rajta. Az önérték universalis érték...”.³¹

Az értékek világába két módon juthatunk el, felfogjuk vagy alkotjuk. Böhm az elsőt tartja alapvetőnek, mert a felfogás egyben elemzés is, melynek alapja a szemlélés, intuíció, a művészi felfogás (a német Kunst a könnyen és a kenneen egységét foglalja magában, jelentése így: ismerni-bírni). Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy „Elemzés útján nyerjük az adatokat, melyeket az alkotás értelmez; mert maga a felfogás is alkotás, csak hogy utánképző alkotás s ennél fogva mozzanatait az alkotásból kell megérteni”.³²

A *megismerés* folyamatának elemzésekor világossá kell tenni, mondja, hogy mi maga a megismerés fogalma, folyamata, s csak ezen értelmezés után vélekedhetünk az igazság mikéntjéről, amely a tudás „értékjellemzője”. A folyamat két alapaktusa, mint láttuk, a megértés és az elrendezés.

Amit értékelünk, az mindig saját – a folyamat következtében létrejött belső állapotunk által meghatározott egységes élmény, összbenyomás, amelynek eredménye egy egységes kép. Egy „életvilágbeli” szituációról van tehát szó, amelyben a megértő és rendező funkciója működik az intelligenciának, s amelynek ilyenénképpen sajátos lételméleti alapja van, s kiindulópont az értékeléshez.

Böhm az értékek kérdéskörének további boncolgatásához a következő létszinteket tartja alapvetőeknek a „valami” meghatározásakor: Először a „valaminek” lennie kell, másodszor „teljesen kell lennie”, vagyis az arisztotelészi értelemben „hiánynélkülinek”, harmadszor: valahogyan kell lennie, amely már kifejezetten specifikus értékek meglétét tételezi, az igazat, a jót, a szépet, valamint a három „együttlétét” a szentségesben.

Igazság az egész világ! – mondja Böhm. Ennek fényében az igazság mint logikai érték nem a legfőbb érték, hanem a szellem teljes megvalósulásának jelzője, s a szellem megvalósulásának, létbeli kiteljesedésének fokozatai lesznek az igazság fokozatai. Valójában az individualitás szintjén ez azt mutatja, hogy milyen mértékben sikerül kiteljesíteni a konkrét itt és most létező Én

31 EV. III. 289.

32 EV. III. 290.

szellemét, mennyiben sikerül a realitásban, a mindenkori „életvilágban” megvalósítani azt.

Az igazság, az igaz–nem igaz dichotómiájának értelmezése során is alapfogalom a hiány Böhm-nél, s mint ilyen elsősorban ontológiai kérdést jelent, azonban a hiányok kielégítésének mikéntje és értelmezése az értékelmélet terrénumába tartozik.

Böhm Károly az etikában két vonatkozásban beszél hiányról. Egyrészt metafizikai értelemben, amely tulajdonképpen azt jelenti, hogy „... minden defectus, akár testi, akár lelki téren, hiány. Ezt metaphysikai hiánynak nevezhetjük (...) a kifejtett ösztönnek aktuális visszaszorítását pszichológiai hiánynak kell tekintenünk, amelynek pszichológiailag a hiányérzet felel meg”.³³ Az előző az arisztotelészi értelemben vett hiányok rendszere, a másik a „társas világfonatokban” keletkezik. Vagyis a moralitás, az Én és a Más-én „közös életterében”, a cselekvések erkölcsi vonatkozásaiban, a lelkiismeret működésében, a szabadság, az akarat birodalmában a hiány lelki defektusokat, fájdalmat avagy kínt okoz.

Az emberi létben a hiánynak két alapvető fajtája van: egyrészt a *fenntartás* hiányai, amelyek a táplálkozás, a mozgás, a nemi élet terén keletkeznek, másrészt a *kifejlés* hiányai, amelyek a receptív-érzéki, értelmi, érzelmi, valamint a reaktív-egyéni, társas vonatkozásokat érintik.

Ennek megfelelően alakulnak a pótlékok. A kielégítés annyiféle, ahányféle a hiány. Böhm mellett érvel a továbbiakban, hogy a hiánynélküliség a teljesség; az igazság a teljesség, a nem igaz ennek következtében a hiány színterére szorul. A hiányt kielégítő cselekvések során alkotott értékítéletben dől el a preferált értékek világa. Mint látni fogjuk, ez működik az erkölcsi viszonyokban, az Én és a Másik Én viszonyában is. Az erkölcs világa, a szocialitás világa, ahol a logikai érték, az igaz, a jó cselekedetek különböző formáiban érvényesül, gondolja tovább a kérdéskört a kolozsvári mester. Hiszen az emberi önérték intellektuális vonatkozásai, a logikai és a morális értékek egymásba szövődését jelenti az erkölcs szférájában. Így az erkölcsi értékek megvalósulása tulajdonképpen nem más, mint a Másikkal „belakott” közös térben, közös életvilágban működő morális projekció. E vonatkozásban a Nem-Én nem a tárgyi világ valamely objektuma, hanem egy Másik-Én, akivel eleinte öntudatlanul hatunk egymásra, öntudatlanul vesszük tudomásul egymás világát és projekcióit. Amikor önmagamat „prolongálom” az érzéki világban, akkor azt tapasztalom, hogy a Másik is prolongálja belső

33 EV. V. *Az erkölcsi érték tana*. Budapest, 1928, 51.

világát, s így kerül egy közös térbe az érzéki síkban az „Énmagam és a Másén (Ego-Alter)”. Ezt Spinoza conatusnak nevezte, ami a böhmi felfogásban a következőképpen fogalmazódik meg: „...amennyiben az Én magáról tud, annyiban nemcsak az objektumban, hanem a Subjektumban is keresi ezen conatust, melyet magában, mint önelhatározást talál. Az Énnek ezen öntudatos conatusa az akarat, mely a tudatba felszállott képek jelentését öntudatos visszahatással a külső érzéki síkba projiciálja a cselekedetben. (...) A moralitás ennél fogva az Én legbensőbb pontjában székel; de csak amennyiben cselekedetekben nyilvánul, ítéljük annak.”³⁴

Az alanynak kettős a viszonya az értékhez: egyrészt megvalósítja cselekedeteiben, ezzel hiányait pótolja az adott folyamatban, másrészt önmagánál és a Másiknál felfogja, és ítéletet alkot. A cselekedet mindenkor centrumát az akarat irányítja, amelyben az öntét uralma valósul meg a vágyak felett, a motivált cselekvésben. A cselekedet fő mozzanata: a motívum, az elhatározás, a cél kitűzése, valamint a megvalósítás eszközei.

De mi az erkölcsi cselekedet? Mindenkor domináns eleme Böhm szerint az elhatározás, amelyben az dől el, hogyan ítélem meg önmagamot egy adott cselekedetben, amely immár nem tartozik a partikuláris vágyak kielégítéséhez (kellemes, hasznos) hanem kifejezetten az intellektuális érték, így a jó, az igaz megvalósítását jelenti. Az erkölcsi cselekedethez az eredménye csak annyiban tartozik, amennyiben eredetileg feltettem, hogy azt akarom megvalósítani, amely ténylegesen az eredmény lett. Ennek következtében az eszközök sem tartoznak erkölcsi megítélés alá. Végző konklúziója: a cselekedet jósága csak az elhatározás jóságától függ. Itt a kanti etika alaptételei fogalmazódnak át azzal, hogy Böhm szerint az erkölcsi ítéletet az Én minősége felett hozzuk, s nem a cselekedet felett. Nem azt mondjuk valakire, hogy jót cselekedett, hanem azt, hogy jó ember. Az Én szabad elhatározásának eredménye a jó szándékú cselekedet, amelyben az igaznak mint az Én világában legmagasabb értéknek a megvalósítása történik. Ennek objektív eredménye pedig az „...abszolútum önprojectiójának irányába esik, így örök értéket nyer”.³⁵ E vonatkozásokban a böhmi igazságfogalom a harmadik szint jelentéskörére/ben így értelmeződik: a Másikkal belakott világban „valahogyan lenni kell”, így a cselekvésháló mindenkor értékhalóval átszőtt. A hiányok pótlása meghatározott intencionális cselekvések következtében erkölcsi értékvonatkozásokat is tételiz minden döntési folyamatban.

³⁴ EV. III. 148.

³⁵ EV. V. 134.

Az igazság megismerése és érvényesítése az „életvilágban” tehát egyben azt is jelenti, hogy igazzá válni kötelesség; amely nem külső parancs, hanem a belső valósága az Énnel.

„S miután e valóságban szellemiségem öntudatát nyerte, azért az igazság az én értékem is. (...) Az őszinteség ennél fogva kötelesség magam iránt, éretnem másokkal szemben. Igazság nélkül nem is lehetek objectíve, s annak belátása nélkül nem lehetek subjectíve (...) azért értékem a megvalósulásomtól, őszinteségemtől, azaz igaz voltomtól függ. A bujkáló hazug önmagát gyilkolja meg.”³⁶ Ez a végső, lírai konklúziója Böhmnek.

Vagyis a „tisztá önértékű” Énnel a Másikkal belakott világban a nem igaz dimenzióit ki kell zárnia, különben erkölcsileg megsemmisíti magát annyiban is, amennyiben a hazugság önpusztító is lehet a lelkiismeret tényleges „működések.”

Az erkölcsi alany Böhm szerint az öröm és a kín közötti dilemmában manifesztálódik, s meglátása szerint a bűnös jobban szenved a lelkiismeretétől, mint a „vérző” áldozata. Teljesen érthető, hogy a fentiekből csak ez a konklúzió következhet: az erkölcsi alanynak közelítenie kell a „tisztá összérzet” kialakításához, s az autentikus életvilágban a „salakíznek” minél kevesebb szerephez kell jutnia: „Mert az ember egyszer él; helyrehozhatatlan annál fogva minden mulasztás, amit életünkben az erkölcsi téren elkövetünk”.³⁷

Böhm Károly esztétikai értékelméletében tovább értelmezi az eddigieket a szép értékvonzatainak és megjelenési síkjainak, módozatainak vonatkozásában, s emellett érvel, hogy a szép élvezetkor az Én végképp megszabadul a hiány kínzó hatalmától. Mint mondja: „...a szép hatása nyugalmas öröm. A tárgy nem rendít meg, hanem egyenesen hozzá simul érzékeinkhez és értelmünkhöz; bele lopózik s behízelgi magát az Én-be. (...) ha hiány volna ebben az állapotunkban, a kívánság tovább hajtana; de mert nem hajt, a szép hatása nyugodt öröm. Az én itt nem menekül a maga titokzatos határtalanságába, mint a fenségesnél; hanem abban a ragyogó fénykörben – aprici campi – sütkeznek, amelybe a tárgyat elhelyezte”.³⁸

Utolsó s valamilyen értelemben mégiscsak *első*, illetve munkássága alatt folyamatosan szem előtt tartott problémakomplexumához érkezünk Böhm Károly monumentális rendszerének. Utolsó, mert zárja a rendszert.

36 EV. IV. *A logikai érték tana*. Mikes International, Hága, 2006, 186.

37 EV. V. 10.

38 EV. VI. *Az esztétikai érték tana*. Budapest, 1942, 261.

Ugyanakkor a művészetfilozófiai problémák kezdetektől alapmotívumokként jegyezhetők az életműben, egyrészt, azért mert maga a szerző egész életében szoros kapcsolatban állt a művészetekkel, különösen az irodalommal.³⁹ Esztétikai, esztétikatörténeti előadásokat tanári működésének kezdetétől egészen haláláig tartott. Másrészt az esztétikai szemlélet és a művészi alkotótevékenységet minden másnál magasabb rendűnek tartotta. Kiemelt tétele volt, hogy az esztétikai szemlélet folyamán annak univerzalitásából eredendően a tárgy mindenfajta kényszerítése alól felszabadulunk, így az abszolút értelemben vett szabadság, szabad szemlélet jön létre. Ez az élmény az, amelyben az „öntét” a szabad individualitásában elmerül, s *nem kiszolgáltatott a hiányok egyikének sem*.

A szigorú rendszert alkotó mester humorért és ironiáért is az irodalomhoz fordult, és egyértelműen úgy tűnik, számára is a kreativitás és a humor együtt járul hozzá a szellemi létteljességhez. Aristophanes és Cervantes voltak a kedvelt szerzői. „...különösen Cervantes jóízű humorát élvezte, szívből kacagva Don Quijote balgaságain és Sancho nyers életbölcsségén. Cervantes műveinek igen előkelő helyet biztosított az egyetemen tartott esztétikai előadásában s a Don Quijote kedvéért tanult meg spanyolul”.⁴⁰

Az esztétikai problémák elemzéséhez az axiológiai fejtegetései mintegy bevezetésként szolgáltak. Az esztétikai értékháló az erkölcsi és a vallási vonatkozásokat is feltételezi, az igazság megvalósulásával együtt. Az esztétikai alkotásban a szemlélet szabadsága valósul meg, amely egyben, „...az a fel-emelő hatalom is, amely a valláshoz vonzza az embereket. Nem az erkölcsiség a vallás lényege (...) Az a belső vonzalom, amely az embert az istenhez ragadja, az esztétikai szabadság után való kiirthatatlan vágy. Innen a művészet és a vallás örök összefüggése, a reliáció és az esztétikai élvezet elszakíthatatlan köteléke.”⁴¹ Lényegesnek tartom itt megjegyezni, hogy Böhm ambivalens viszonya az Abszolútumhoz, a keresztyén Istenhez, a Brahmanhoz és az Atmanhoz a mai napig nem kellően értelmezett és elemzett, ami meglátásom szerint kulcsfontosságú az életmű teljes megértéséhez.

39 Itt jegyezzük meg, hogy pozsonyi diákévei alatt verseket, verses eposzokat írt, s foglalkozott Lessing drámaelméletével is. A helyi önképzőkör megbízásából *Auróra* címmel lapot alapít két társával, amelyben megjelennek kritikai írásai, versei. Pesten is több helyen próbálkozik írásainak megjelentetésével, de több helyről elutasítják. Az ellenzéki *Ellenőr* c. lap azonban sorra közli írásait. Jókai és Gyulai Pál válasza sem méltatják. Bővebben erről lásd Dr. Málnási Bartók György *Böhm Károly* című könyvét, Mikes International, Hága, 2003.

40 Málnási Bartók György: *Böhm Károly*. Mikes International, Hága, 2003, 8.

41 EV/VI. 44.

Axiológiájában 1906-ban, több mint húsz évvel a *Dialektika* megjelenése után rájön, hogy az alkotás az ember világában ugyanolyan alapvető, konstitutív folyamat, mint az, amit a Más, a tárgy tesz benne. Ezért az emberben az alkotóerő megnyilvánulásai, különösképpen a produktív művész kezdte érdekelni, aki „a világot saját tartalmából és saját formáiban alkotja meg”.⁴²

Az esztétikai szemlélést mint ünnepi hangulatot értelmezve alapvető az, hogy ebben a különlegesen kiemelt szituációban az Én megszabadul ösztöneiből fakadó hiányaitól, és „magához térve”, azokon felülemelkedik. A tiszta Én szemlél, megszabadulva mindenféle „salakiztól”. Szellemi és anyagi függetlenség, valamint az „öntudatos erő élénksége” a feltétele annak, hogy az esztétikai szemlélésben jelen lévő Énben az *intelligencia megfelelően* működjön, amely a nagyoknak és nem a kiváltságosoknak a privilégiuma. Igen szemléletesen és ironikusan érzékelteti mindezt a következő sorokban: „Aki egy vakondtúrára áll, az is többet lát, mint az, aki egy árokban fetreng; s paraszt suhanc, amikor a birkanyáját, vagy a leányka, aki a libáit őrzi, jobban, élénkebben élvezheti, mint a fáradt idegzet, aki a bőrzejátéktól vagy a nappali üzletektől elcsigázva, a színházakban üdülést és felvidulást keres. Ennél alkalmasabb helyet ajánlhatnék: az orpheumok dohányfüstös extasisait!”⁴³

Az esztétikai szemlélés lényeges vonásait összegezve, azokat a következőkben jelöli meg:

1. A tárgy uralma alól felszabadult ember szemlélő tevékenysége, a fejlettségnek bármely fokán álljon az Én.

2. Nem cél a konkrét élvezet, hanem a megértő Én érdek nélküli, szabad viszonyulása az esztétikai tárgyhöz.

3. A tömörítő intuícióval „az öntudat beleereszkedik” a képbe, amelyet beleérzésként értelmezhetünk, s amelynek folyamán benne vagyok és kibontom a tárgy részleteit úgy, hogy a szellemi egységet is megértem benne.

Mindezt érdek nélkül és szabadon teszem. Az esztétikai szemlélésben alapvetően tehát a produktív Én dominanciája valósul meg a tárgy felé fordulásakor.

Az Én aktivitása Böhmnél különböző lehet aszerint, ahogyan az általa síkoknak nevezett rétegeket felfogjuk, illetve értelmezzük. „Én mindazon tárgyakat, amelyeket érzékeim vagy értelmem vagy önintuícióm szolgáltat –

42 EV/III. Mikes International, Hága, 2006, XV.

43 EV/VI. 16.

azoknak összes viszonyait –, esztetikailag is szemlélhetem; (...) az esztétikai szemlélés (...) minden más szemlélésre felépülhet”.⁴⁴

A később N. Hartmann által is elemzett problémát⁴⁵ Böhm a múlt század kilencszázas éveinek elején a következőképpen írja le: az adott tárgy szemlélésekor a felfogó alany az, aki általában szemlélheti a tárgyat; az esztétikai szemléléskor ugyanazt a tárgyat észleli, tartalmilag nem különbözik a többi szemléleti folyamattól, azokra ráépül, vagy beépíti saját világába. Formailag azonban más, hiszen a tárgy kényszere alól felszabadult, nem valamely hiányát kényszerül vele megszüntetni. Ezt a fajta szemléletet nevezi Hartmann másodfokú szemléletnek, amelynek Böhm szerint is teremtvő, vagy legalábbis reprodukáló szerepe van.

A böhmi értelemben az az „ünnepi pillanat”, amelyben az Én belemerülve a tárgyba, a szituációba, felfüggesztve hiányait és azok megszüntetésére irányuló tevékenységeit, belemerül a szép és azzal összefüggő esztétikai értékek szabad át- és megélésébe.

A tárgyak esztétikai szemlélés tárgyaivá csak meghatározott feltételek mellett lehetnek. Az esztétikai tárgy nem közvetlenül reális tárgy, mondja Böhm, hanem „annak ideális képe, amelyet én készítettem róla, (...) jelenés. (...) A jelenés ennél fogva annyi, mint esztétikai valóság, amint a szemre és a fülre való hatás által megnyilvánult a reális tárgy; tehát nem illúzió”.⁴⁶

Minden jelenés önmagában hordozza a különböző síkokban a sajátos jelentéseket. Alapvető szempontjai az elemzésének: a síkok jellege és egymásra vonatkozásuk, s ezek alapján a művészetek fajtái. A különböző síkokban, különböző szemlélési fokokon különböző képek jöhetnek létre. Ahogyan ő nevezi: a centrálisban az érzelmek, a geometriaiban a tér és idő, a logikaiban a jelentések dominánsak, amelyek a fantázia síkjában „domborodnak” ki, s az érzékiben, a látás és a hallás dimenzióiban válnak „jelenésekké”.⁴⁷

Az ünnepi hangulat ezen síkok fókuszában az értelmes, aktív szemlélő jelenlétét úgy is jelenti, hogy részt vesz az „indulatok és szenvedélyek tengerében”, a tiszta derű állapotában felülkerekedik önmagán, s ezen állapotban úgy tud magáról, mint szabad alkotóról. Vagyis egy drámai alkotás, egy festmény vagy egy zenei műalkotás hasonló produktív újratemtvő erőt vált ki a szemlélő Énből. Aktív konstruáló, értelmező, élvező részese az élménynek, hiszen nélküle a műalkotás nem kelne „életre”.

44 EV/VI. 9.

45 N. Hartmann: *Esztétika*. Budapest, 1977.

46 EV/VI. 47.

47 Uo., 75. Itt jegyezzük meg, hogy a böhmi „síkok” és N. Hartmann rétegelmélete között több tekintetben párhuzam vonható, erre most nem térünk ki.

Kérdés ezek után az tehát, hogy mi a lényege a fentieken túl a művészi szemlélésnek, ami nem egyszerűen passzív aktus. Ez a műélvezet folyamatában nyilvánul meg, mondja Böhm, mert az alkotás folyamata és a művészi „felfogás” szerkezetileg hasonló aktus, a felfogás az alkotásnak utánképzése, megismétlése, de iránya fordított.

A műélvezet fázisai a következők: összbenyomás, mely alapvetően érzéki elemekből áll össze, mindezek segítségével a figyelem orientálása, a megértés, mindezzel együtt jár egy sajátos belső feszültség a műélmény folyamán, s végül a feszültség feloldása. Minden műélvezet központja a *jelentés megértése*, hiszen a böhmi alapállás szerint a művészet célja „csak a megértett világ rekonstrukciója lehet”.⁴⁸ Tulajdonképpen nem utánnunk semmit, hanem mindent újra teremtünk. Ez különösen érvényes a művészet terrénumában, amely nem korlátozódhat csak a szép megvalósulási területeire, hiszen bele tartozik a tragikum is.

Bár azt mondja Böhm, hogy az esztétikum területén megszűnik mindenféle hiány, azonban sajátos módon mégis megjelenik. A művészetek ágait vizsgálva rávilágít arra, hogy az egyes fokok hiányait, hogyan szünteti meg egy következő szint. A tánc, az ének, a rajz, a festmény, a szobor, a zene, a líra, az eposz, a dráma a világ egyes részeit saját kifejezőeszköz-rendszerükkel tárják eléink, s a világdramma juthat el csak a teljesség egységének kifejezéséhez. Ez Böhm értelmezésében tulajdonképpen csak az Abszolútum munkája lehet, aki egyben a legfőbb „művész”, s mint ilyen az abszolút értelemmel alkotja meg művét.

Mindez igazán lírai megfogalmazást nyer a következőkben, amelyet azért is érdemes citálnunk, mert előbukkan a kolozsvári mester szépírói vénája. „A világdramma eszerint tartalmilag a világ mivoltának és nexusának megismerését, s erkölcsi viszonyainak összességét, causális és finális szövedékükben tételezi fel. Az Én, amely ezen munkának elvégzett összességére nyugalmas Szemlélőként, csendes *világszem* gyanánt visszatekint s magasan lebeg felette, mint a sas, mely kifeszített szárnyakkal lebeg nyugodtan a tenger felett. Ő abszolút szempontból teljesen önura, nézi munkáját az általa megértett s magába felszívódott Világmindenség felett. Ennek a világdrammának megalkotója volna a legfőbb művész. Ez azonban csak az lehet, aki a világot reáliter megteremtette; rá nézve élő lények s a jelenések és viszonyaik, actusaik a reális összetartozás jelenései. Mi ezt csak értelmi formában utánozhatjuk a

48 Uo., 207.

philosophiai rendszerben. (...) A rendszer művészi alkotás, s a rendszeresség nemcsak logikai kényszerűség, hanem esztétikai postulátum is.”⁴⁹

Ő maga is úgy látta, hogy a saját rendszere teljességét nemcsak egy zárt logikai koncepció adja, hanem a részek és az egész harmonikus egysége is. A szónak ebben az értelmében is valóban feltételez esztétikai vonatkozásokat is.

A Kolozsvári Iskola kiemelkedő alakja, Varga Béla Böhm-konceptiójához sok tekintetben kapcsolódva továbbgondolja az egyes kérdésköröket. Ez történik akkor, amikor a hiány és a lelkiismeret összefüggéseit vizsgálja. Alapézise: „Az igazság a lét teljessége, tehát hiánynélküliség”.⁵⁰

Amikor az Én teljes létét, az „öntét fennállását” értelmezzük, világossá kell tennünk azt, hogy miért előzi, előzheti meg a nem teljesség a teljességet, a fájdalom az örömet. Varga Béla előfeltevése az, hogy az Én adott állapotában mindig valaminek a hiányát szenved, ennél fogva minden cselekedetében az öntudat vezérli annak érdekében, hogy a hiányt pótolja, a fájdalmat megszüntesse. Cél a harmónia, a teljesség újrateremtése vagy visszaállítása. A fájdalomban azt érhetjük tetten, hogy az értelem az Ént állandóan arra sarkallja, hogy megszabaduljon a hiányoktól, a hiány okozta fájdalomtól, amely folyamatban egyfajta megváltás érvényesül.

Az Én a tárgyi világ ismeretében eljut az értékelési, s egyben döntési folyamathoz, s végső ítéletének következtében megszüntetve a kint, visszaállítja a harmóniát. E döntés tehát nem csupán erkölcsi, hanem az öntudat teljes értékháztartásán belül létrejövő döntése. E folyamatban a lelkiismeret egy ítélő készség, diszpozíció, amelyben azt kell vizsgálni, hogy ki, mit és hogyan ítél, s ez nem csupán a jó cselekedetre vonatkozik.

Az értékek megvalósulásában a jelenlevő akarat kiindulópontja a *hiány* Varga szerint is (itt utal Schopenhauerre). A folyamatban egy sajátos nyugalmi állapot következik be akkor, amikor az Én meghozza becselőítéletét.

2. Ezek után vessünk egy pillantást arra, ahogyan Révay József és Hamvas Béla tematizálja a fenti kérdésköröket.

Révay Józsefnél alapvetően lét- és értékelméleti kérdésként vetődik fel a hiány: van valami, ami itt és most nincs, ugyanakkor nem semmi. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy jelenvaló életvilágomban nincs, de kell, hogy számomra legyen, hiszen adott életvilágomban a teljesség akkor jöhet létre, ha a

⁴⁹ Uo., 94.

⁵⁰ Varga Béla: *A logikai érték problémája és kialakulásának története*. Budapest, 1922, 24.

nincs „vanná” válik. Lényegét tekintve rendszer sincs, legalábbis etikai, Révay szerint.

Jelen probléma szempontjából figyelemre méltó Sartre felfogásához való hasonlóság, aki az „itt-most-nem-van”-t nem az etikai értelemben vett kell élményére vonatkoztatja, nem arra, hogy a „nincs” valamiképpen az értékek terrénúmba vonz bennünket, hanem lételméleti alapprobléma a valami és a semmi, illetve a másutt-lét kapcsán. Révay 1940-ben ehhez hasonló koncepciót dolgoz ki.

Míg Böhmnél az igazság az egész autentikus világ lényege, a *Hamvas Béla* karneváli forgatagában hazugság az egész világ. Böhm még hisz az igazság döntő erejében a mindennapok, az életvilág és a tudományok szintjén, Hamvas elvesztettnek véli a lehetőségét is, illetve csak kivételes állapotban tartja elérhetőnek.

Hamvas az *ősharmóniát* keresve az emberi logikát értelmezve érvel amellett, hogy ha az helyesen működik, valamiféle ősrendből, őslógikából veszi a mintát. Ez a Kozmikus ősrend. Az ősharmóniát akkor tudjuk megközelíteni, az emberi lélek teljessége, hiánytalansága akkor jön létre, akkor működik, ha személyiségről beszélhetünk az individualitás létvilágában. A *személyiség* komplexitása, a lélek teljessége a következőképpen fogalmazódik meg: „Olyan lélekről van szó, amelyben mindaz, ami a lélek egész voltához kell, együtt van. Ilyen a tökéletesen teljes, hiánytalan, minden oldalon kerek és befejezett lélek, ahol érzékek, tudat, értelem, imagináció, képzelet, intuíció és minden egyéb harmonikusan találkozik, természetesen csak az isteni lélek. De néha, szerényebb formában jelentkezik az embernél is, és akkor úgy hívják, hogy személyiség. A személyiségben a lélek minden tulajdonsága és eleme együtt van. Ezzel szemben áll a másik lélek, amely töredékes és foszlánszerű, hiányos és befejezetlen. A kétféle lélek között levő különbség azonban nemcsak az, hogy az előbbi teljes, az utóbbi pedig töredékes. A lényegesebb különbség az, hogy teljes lélek mindig nagyobb, kerekesebb, teljesebb és egészebb, a töredékes pedig minden nappal szűkebb, foszlóbb, porhanyóbb, feloszlóbb. Ezért az egész léleknek ez nemcsak tulajdonsága, hanem természete és célja is; a töredékes lélekben a letöredezés és feloszlás napról napra puhultabb, homokosabb, feloszlóbb lesz. A teljes egész lélek, amelynek törekvése, természete, célja, ösztöne, hogy mindig egészebb legyen: a Makropsyché. A töredékes, amelynek ösztöne, hogy mindig kisebb, hiányosabb és üresebb legyen, a Mikropsyché. Makropsyché annyi, mint Nagy, univerzális, egyete-

mes, kozmikus lélek; Mikropsyché annyi, mint Kicsiny, atomisztikus, homokszemes lélek.”⁵¹

A Makro- és Mikropsyché megkülönböztetése különösen lényeges szempontként merül fel a primitív tömegember lelki mechanizmusainak elemzésekor, hiszen a széttöredezett, zavaros, tudattalan lélek nem tud az ősrend, a harmónia jegyében élni és gondolkodni.

Böhmnél a kis lélek, kis én és Nagy Lélek, Nagy Én, Brandenstein Bélánál a mikrokozmosz és a Makrokozmosz összefüggései, Hamvasnál a mikropsyché és a mikrotheosz a fogalmi hálójában értelmeződik a Mindenség, az Abszolútum és az ember bonyolult összefüggéssrendszere.

Hamvas kiindulópontja az, hogy a természetről levált ember már nem rendelkezik azzal a spirituális erővel, ami eredendően a szellemi teljességét adta, s a primitív csöcselékké vált, a személyiség nélküli tömeg a materializmusba vagy a tömegvallásba süllyedt. Ez a mélybe süllyedés veszélyezteti egyben az egyes népeket is, hiszen a tömegesedés és a primitivizálódás a tudattalan tömegben azt a látszatot kelti, hogy ő a világ ura. E tömegben az egyéni tudat, a személyiség megsemmisül, s mint írja a legértelmesebb ember is megbutul egyik pillanatról a másikra.

Ugyanakkor egy másik dimenzióban a lélek, az individuum nem a tömegben, hanem a *magányban* oldódik fel. A létet azonban nem lehet magányosan „élvezni” – mondja Hamvas –, hiszen van egy mérték, ami, alapján saját felelősségem szabja meg a határát annak, meddig tudok magányban élni, s arra is van mérték, hogy miből mennyi az enyém, mik azok a javak, amiből „gazdálkodhatok”. Hiszen „ha többet merészelek zsebre dugni, mint amennyi ténylegesen az enyém, névtelen erők az elrejtett javakat mérges kígyókká változtatják, és még azt is elpusztítják, ami szabad részem s az enyém”.⁵²

A magányos létteljességben a személyiség a közösségi jellegű szereteten, az Erőszon túllépve átsétál a magány világába. Hamvas Wordsworthról szóló esszéjében (Wordsworth vagy a zöld filozófiája) a magány világának, a „zöld életnek” a gyökerét a boldogságban látja. Ebben az értelemben a boldogság nem kollektív, hiszen mindenki „maga számára” boldog, a szeretetben pedig ott van a Másik. Ez a magányos típus nem kívánja a közösséget, így a Másikat sem, a szeretetet sem. Ebben az értelemben a boldogság, így az autentikus lét nem feltételezi a Másikra irányuló szeretetet.

51 Hamvas Béla: *A láthatatlan történet (LT)*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1988, 27–28.

52 Uo., 161.

Külön ki kell emelnünk a *sacra dies*, a szent hétköznapiak teljességének elemzését a hamvasi koncepcióban, amelyben lehetőség adódik a töredezett lét feloldására. Ez a mikrolétvilág az, amelyben a dolgok csodátlanul jönnek és távoznak, amely a szent ideátlanság világa. Mindez azonban csak kevesek számára volt érthető és ezért elérhető, csak kevesen maradtak az éberség állapotában. A *sacra dies*ben nincs hazugság és maszk. A hétköznapi mitológiája az éberségen alapszik, s csak ennek segítségével lehet észrevenni a hazugság nélküli hétköznapiak „isteni közösségét”, „józan mitológiáját”.

A *sacra dies*szel szemben áll a *pillanatnyi lét*, az „egynapos élet”, s szerkezetének jelképe a tiszavirág. Így ír róla találó metaforájában: „...ez a kicsiny rovar majdnem levegőből van, határtalanul törekeny, mint az illat. Életminimum. Olyan, mint az újsághír. Amikor másnap elolvasom, már nem él. Olyan, mint a báliruha. Dél-Amerikában él egy növény, amely reggel kármínpiros virágot nyit, édes és bűvös illattal, délben már lila és nehéz fojtó szaga van, este barna és bűdös, mint a romlott hús. Az egynapos élet szerkezetéhez tartozik a színház, a mozi, mindaz, ami mulandó és profán, a festék, a frizura, a divat. Emberek, akiknek élete egynapos élet. Életkörök leszűkülése: klikk, egyesület, társaság, kör, foglalkozás. A kishivatalnok. A koldus. A háziasszony. A gyári munkás. A szakember. A szobatudós. Egynapos életet élő államok és népek”.⁵³ Ami ezzel szemben áll, a szakrális hétköznapi, az éthosz mélysége. Hamvas a kétfajta létszerkezet közötti különbséget arra építi, hogy a kiteljesedett, az autentikus lét a szakralitást minden pillanatában magában hordozza, az egynapos lét pillanatnyi létszerkezetében a születés és a halál pillanata között nem történik semmi, illetve mindig ugyanaz történik. Az egynapos lét nem is lét, hanem élet. A mindennapok csodátlan, szürke világa, amiben teljesen mindegy, hogy háziasszony vagy szobatudós vagyok-e. Helyettesíthető vagyok a szó heideggeri értelmében.

A hamvasi értelemben vett realitásszerkezet elemei a *hazugság* és a *maszk*, amelyek az inautentikus létben domináns jelleggel bírnak.

Már itt kell elővételeznünk azt a hamvasi felfogást, amelyben – a továbbiak világosabb értéséhez – a realitás, a valóság és a szélmalomvalóság hármasságát megkülönbözteti. A modernitásban meglátása szerint a *realitás* olyan fogalom, amelyben minden gondolatnak, érzelemnek, képnek sajátos stb. helye van, s a *tényleges valóság* ezzel az „új” realitással nem azonos. Ezt az új realitást, amely a továbbiakban a történelemben meghatározó lett az európai régióban – bár *expressis verbis* Hamvas így nem jelenti ki, de mégis erről van

53 Hamvas Béla: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv*. Unicornis, (STU) Vigília, Budapest, 1987, 258.

szó-, Richelieu és köre alakította ki, amelyben a *hatalmi ösztön*, a *hazugság*, az *árulás*, a *titkos feljelentés* koordinálja a viszonyokat. S mint mondja Hamvas, senkinek sem jutott eszébe, hogy kételkedjen abban, hogy *ez a realitás nem valóság*. Illetve ezt csak néhányan vették észre, például Don Quijote és Hamlet. Ez a valóság tartotta fenn Richelieu hatalmát, az a valóság, „ami szívtelen és erőszakos és kegyetlen és közönséges és buta. Ez a realitásfogalom az, amellyel önmagát az újkori hatalom fenntartja és fennmaradását biztosítja”⁵⁴ – írja Hamvas.

Ebben a „karneváli világban” a maszk, az álarc, a „nem igaz” játssza a főszerepet. Több esszéjében is miniatűr megvilágítást adja e kérdéskörnek. *A tükör*, az *Arlequin*, a *Regényelméleti fragmentum*, de *A bor filozófiája* is ezt járja körül: az igazság hiányát, illetve a „nem igaz” dominanciáját az „életvilágban”. Az egyik létmódja az igaz valóságnak Arlequin valósága. A bolond „valósága”, aki világosan látja és tudja, mi a nem igaz, és azt is, mi az igaz. És ilyen Don Quijote és Hamlet „életvilága” is.

A széttöredezett lét gyökereit kutatva, a Scientia Sacrában magát a történeti emberi és a jelenkori életet úgy értelmezi, mint amit minden helyzetben hiányként élünk meg, még ha tudattalanul is, mert az eredeti alapállásról, az aranykorról, a lételjességről van tudásunk, amelynek fényében tudjuk, hogy mi az, ami hiányzik a teljességhez. Így, ebben a nem teljes, nem igaz világban csak a maszkok „igazsága” működik, a kavalkád, amelyben a Másik, a Többiek és az Én álarca kibogozhatatlan szálak sokaságát teremti meg.

Az aranykor „hiánytalansága” után következett a „nagy hazugságok” kora, s a történeti válság szükségképpen szellemi válságot is létrehozott, amely válság folyamatos, s megoldása szinte lehetetlen. Lehetséges néhány „élethelyzetben”, vagy kiváltságosak számára, akik nem szakadtak el a tiszta szellemi világtól, akik „éberek” tudtak/tudnak maradni.

A lét bezárult a köznapi ember számára. Hamvas további gondolatvezetésében arra mutat rá, hogy melyek voltak nyitottságának fő irányai: „...az első, amely a természetén túl fekvő természetfölötti világ felé nyílt; a második, amely az életen túl fekvő túlvilági lét felé nyílt; a harmadik, amely a lélek misztériumai felé nyílt; a negyedik, amely az összes élőlények felé, elsősorban a másik ember felé nyílt”.⁵⁵ Mindegyik irányba bezárult, lezárult az élet, megszűnt a közvetlenség, s helyébe a reflexió lépett.

54 Hamvas Béla: *Regényelméleti fragmentum* (REF). In: *Hamvas Béla Művei* 7. *Arkhai és más esszék 1948–1950*. Szentendre, Medio Kiadó, 1994, 273.

55 I. m., 50.

Ez a lezárulás történt meg tehát a Másikkal szemben is. Zárt életté vált a lét, s ennek következtében az önmagába visszaforduló magány világa alakult ki, előidézte a becsvágy, a „vaulting ambition”, az önzés, a tulajdon ösztöne, a hazugság és más hasonló „életvilágromboló” tényezők világát. Ez a nem igaz világ az igazság hiányának világa, ugyanakkor a rejtőzködő, a felfedhetetlen fenoménnek.

Hamvas továbbgondolja a léttörés utáni helyzetet, s úgy véli, hogy nemcsak történetünk, hanem az életvilágunk is megkétszereződik, illetve háromszorozódik az aranykor után. A regényelméleti fragmentumban világosan értelmezi a valóság, a realitás és a szélmalomvalóság hármasságát. Valójában az új realitásfogalmat a hatalmon lévőknek fenn kell tartaniuk azért, hogy hatalmon maradhassanak. Amit az emberek többsége valóságnak tart, az nem más, mint megtévesztés a hatalom megtartása érdekében. Akkor kezdődött el a világválság, amikor a tudomány is magáévá tette ezt a realitásfogalmat. Hamvas ennek következtében amellet érvel, hogy az „egyik oldalon a realitás, az állam, a kapitalizmus és a tudomány realitása, a másik oldalon a szélmalomvalóság. (...) Don Quijotével kezdődik, mert Don Quijote abba a realitásba nem egyezett bele, és kortársaival, Hamlettel, Böhmével és Monteverdivel külön történetet alapított. (...) Ez az élet, ahogy élünk, és ahogy nem lehet. Ez a szélmalomélet. Ez a Hamlet-szituáció.”⁵⁶

Tehát létezik a tényleges valóság, a hazudott realitás és az ezzel szembenálló szélmalomvalóság. Azonban e probléma értelmezésekor a titok-fenomen egyik jelentős megnyilvánulásáról, a hazugságról olyan értelemben nem beszél, amelyben az lehet kimondott és néma. Meglátásunk szerint mindkét esetben alapvető a két perspektíva: a hazug és a megtévesztett perspektívája és életvilága. A maszk, az álarc „működési mechanizmusai” ebből a kettősségből, a kettős perspektívából érthetők meg. Mit rejteget és miért is kell az álarc? Valójában azért, mert a hamvasi értelemben vett valóság és realitás nem fed egymást, s ebben a valóságban nem fedhetjük fel arcunkat. Az életvilág választási és döntésmechanizmusaiiban a rejtőzködés, a titok, az elhallgatás, a „nem igaz” cselekvési és érvelési technikák domináns tényezők, s mint ilyenek alapvetőek mind a megtévesztő, mind a megtévesztett pozíciójában. Úgy is tekinthetjük ezt, mint a játékelmélet egyik alappozícióját, hiszen az Én döntési szituációjában mindenkor befolyásoló tényező a Másik (vagy a Többiek) játszmáinak, kommunikációs hálójának ismerete vagy nem ismerete.

56 REF. 279.

Ebben a játékban, ebben a hazugsághelyzetben az *arlequini attitűd* egy sajátos törvényekkel működő autentikus világhoz mutat kiutat. Mert mit is mond a bohóc, mi a „léthelyzete”? Az ő „maszkja” igaz, mint tudjuk, a bolond maszkja az igazat mondja, csak a környezete számára bolond. Nevet, nem fél, nem tarja be a játékszabályokat, játékon kívül áll, átadja magát a bizonytalanoknak, vagy, „ami a lét paradox logikája szerint ugyanaz, a sziklaszilárd fundamentumon áll”.⁵⁷ A létezés logikája paradox, s ezért a közösség, a magány, a nyelv világa is paradox.

De bármennyire is más léthelyzetnek tűnik Assisi Szent Ferenc életvilágbeli státusa, akit Hamvas gyermek-Arlequinnek nevez, ő is kívül áll az életvilágbeli hatalmi játszmákon. S mit tanít filozófiájában? „Ha a sors megbottoz, túrd nyugodtan és nevéss. Tartsd a hátadat és mondd, hamarabb fogsz elfáradni a verésben, mint én a túrésben. Csak üss. Amíg a sors dühében felkiált, királyokat győztem le, s ezzel a bolonddal nem bírok.”⁵⁸

A világkarneváli maszkok nem igazak, ügyesen próbálják a titkokat fedni. A titok, mint a hiány sajátos dimenziója – meglátásunk szerint – itt úgy definiálja önmagát, hogy nincs jelen valami az életvilágomban, ami a Másik számára jelen van, s ugyanakkor a teljességhez szükségem lenne rá. A titokfenomén a megmutatkozás ellentettje, elleplezés, elrejtőzés vagy tudatos elfedettség. A hamvasi koncepcióban egyik lényeges maszk-feloldó életvilágbeli lehetőség az *éberség* mint sajátos viszonyulás a történeti világhoz, amely csak keveseknek adatik meg.

A Scientia Sacra egyik kulcsszava az *éberség*, amely egy sajátos létállapotot takar. Hamvas meglátása szerint a három lehetséges forrása a következő: első az archaikus szintézis, az univerzális metafizikai jelképrendszer, amely az aranykor könyveiben, tanításaiban jelenik meg (Tao, az Upanisádok, a Sankhya mint univerzális metafizikák, Thalész, Platón, Homérosz, a Gilgames, a Ramayana); a második a zseniális ember megnyilatkozása az írott szóban, aki rejtélyes kapcsolatban áll a léttel (Nietzsche, Tolsztoj, Kierkegaard); végül a misztikus intuíció (intuition intellectuelle), amely képes arra, hogy az emberi lelket az életből a létbe emelje. A jövő filozófiájának is egyetlen lehetősége az *éberség*, a létben való *éberség*, a létre nyitott *éberség*, hiszen a múlt filozófiái nem foglalkoztak Hamvas szerint sem a léttel, sem a valósággal.

57 Hamvas Béla: Arlequin. In: *Hamvas Béla 33 esszéje*. Budapest, Bölcsész index, 1987, 272.

58 I. m., 273.

gal. Aki utoljára az európai hagyományban erre vonatkozóan kérdéseket tett fel, az Platón volt.⁵⁹

Megszívlelendő Hamvas útmutatása, amelyben amellet érvel, hogy az éberség mint lét-állapot kell, hogy jellemezze többek között a jövő filozófusait. Az ébereknek közös világuk van, nyílt létben élnek és a „mindentudás” elérhető számukra a Veda tanításainak értelmében, s ennek következtében felelősek az emberiség jelenkori és további sorsáért. Hiszen a történeti emberben a tudattalanba zárult be az éberség. Így a tudattalan lesz metafizikává, amely az éberség minden jegyével rendelkezik. A történeti ember tudata a „kábaság” szerve lesz, amellyel nem lehet a mélybe sülydedt létet megmenteni.

A Mágia szútrában nemcsak egy elméleti-filozófiai körvonalazását adja a történeti és ismeretelméleti szempontból levont konzekvenciáknak, hanem praktikus útmutatásokat is. Itt jogosnak tartjuk azt a kérdést feltenni, hogy mi ez, ha nem rendszer, amit összeállít, amiben gondolkodik, mi ez, ha nem egy központi elvet mindenkor is előtérbe helyező elmélet? Természetesen nem a klasszikus, a XIX. századi értelemben vett filozófiai rendszer, hanem a megértett ősrendből egy kevésbé zárt, de mégiscsak rendszerszerűséget is magában foglaló bölcselet. Mondhatnánk azt is, hogy érvényes az az érvelés,

59 Itt jegyzem meg, hogy Heidegger filozófiáját mint egzisztenciálfilozófiát a válság termékeként és kifejeződésekként jellemzi, nem pedig mint a válságot megoldani tudó filozófiát. Így ír róla: „Az egzisztencializmus a szcientifizmus egy utolsó kísérlete és végső kinövés: elmúlt világszemlélet és világhelyzet terméke, amely a válság megoldásán túl való szellemet még nem jelzi.” Hamvas Béla: Heidegger egzisztenciális filozófiája. In: *Athenaeum-tár. A magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1938–1944.* Veszprém, Pannon Panteon, 1998. 185. Ugyanakkor Heideggert megítélve ellentmondásba kerül. Hiszen meg látása szerint a korabeli igazi filozófia mégiscsak – többek között – Heideggernél lelhető fel. Ezzel összefüggésben jegyzi meg: „Egy időben szerették azt hinni, hogy a filozófia művészet. Ez persze csak divatos közhely és általánosság. De aláhúzza azt, ami fontos: a filozófia nem tudomány. A tudománynak nincs stílusa, nincs rá szüksége. Bizonyos tekintetben terhére is van. A tudomány ismeretekkel foglalkozik. A filozófiának ez kevés. Tudásra van szüksége. A tudás pedig csak személyes lehet. Ezért kell, hogy stílusa legyen. A tudomány kérdése a valóság; a filozófiáé a valódiság. A gondolat pedig csak akkor valódi, ha igaz, és csak akkor igaz, ha őszinte, szabad és önkéntelen. Az epigrammatikus filozófia Schopenhauernél jelenik meg. Azóta a filozófusra a stílus kötelező. S már nem terjedelmes műveket keresünk, hanem essay-szerű lényeges hozzászólásokat. Bergson legfontosabb műve, a Bevezetés a metafizikába, nincs egy ív; Heidegger tökéletes megnyilatkozása sem a Sein und Zeit vastag kötete, hanem a kis *Was ist Metaphysik?* és Hölderlin tanulmánya; Jaspers az utolsó szót nem három kötetében mondta ki, hanem a Descartes-tanulmányában; Klages legérettebb műve nem testes főműve, hanem a párlapos Brief über Ethik. Ugyanez vonatkozik angolokra, franciákra, olaszokra, oroszokra is. – Az emberi Én sem egyéb kísérletnél és töredéknél. Ez bennünk az igaz és valódi. Befejezetlenek vagyunk, nyíltak, megoldatlanok, kérdésszerűek és sorsunk essay-szerűsége bennünk a legigazabb.” L. Hamvas Béla: A mai filozófia. In: *Athenaeum-Tár*, 197–198.

amit Zalai is kifejtett, hogy a rendszerezés az ember első „kultúrténye”, először „filozófusnak” kell lennie az embernek ahhoz, hogy egyáltalán ember lehessen, s a reális világegység megalkotása után primitív cselekedeteit végrehajthassa. [S ez] (...) az életnek vagy – ha a pszichofizikai lényből csak a szellemet akarjuk tekinteni – a tudatnak tényéből gyökerező egységesítő funkciója.”⁶⁰ Ez az egységesítés a hamvasi értelmezésben úgy jelentkezik, hogy az ember mint személyiség, mint Mikropsyché az életlehetőségeket egészben, egységben kapja, nem részletekben, s ez az egység eleve adott számára, s az imagináció és a realizálás folyamata segít a létlehetőségekből autentikus valóságot teremteni.

A Mikropsyché és a Makropsyché kettősségében ténylegesen az a dilemma is meghúzódik, hogy a Makropsyché, mint a hiánytalan, az univerzális, az isteni lélek eleve egységesít, érzékek, tudat, képzelet harmóniája együtt van. Ez az ősharmónia lehetőségeiben adott az ember számára, és egyben ebben van a személyiséggé válás lehetősége. Ekkor a Mikopsyché számára a realizálás folyamatában lehetőség nyílik a mikrotheosszá válásra.

A realizálás ugyanakkor Hamvas számára az élet és a szöveg, egy adott és megértett klasszikus szöveg kapcsolódási pontjait is jelenti. „Az élethez meg kell találni a hiteles szöveget, a szöveghez meg kell találni a realizáló egzisztenciát.”⁶¹ A realizálás nem más, mint második születés. Ebben a folyamatban, amely sohasem zárul le, amely sohasem kész állapotot hoz létre, a *transparens egzisztencia* fogalmát vezeti be, amellyel az el-nem-rejtett lét, a maszk nélküli lét értelmezését precízebb, pontosabb fogalomkörben helyezi el. Ha az átvilágított, nyitott egzisztencia sikeresen megvalósul az individualitás szintjén, akkor lehullanak a maszkok az Énről és a Másikról is.

A központi tétele tehát az, hogy az ember lehetőségeit tekintve mikrotheosz, márpedig ha az, akkor Isteni adottságokkal rendelkezik. Vagyis a kis lélek a Nagy lélek része olyan értelemben, hogy létezési struktúráját tekintve azonosak? Ez a böhmi kérdésfeltevés is.

Hamvas azonban itt Baadert hívja segítségül, Böhm által értelmezett ember és világa meg sem érinti, pedig igazán lett volna mit tanulni tőle.

Értelmezésében az emberi létben, eredendően és alapvetően, az ásványoktól kezdve a növényeken, az állatokon keresztül az egész emberiség benne van, a különféle nyelvek, törvények stb. De a Kosmosz is. Mivel az ember, akinek nem környezete, hanem világa van, benne van az érzékfeletti-

60 Zalai Béla: Etikai rendszerezés (1910). In: Zalai Béla: *A rendszerek általános elmélete*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984, 115.

61 Hamvas Béla: Interview. In: *Patmosz*. Esszék, 1. rész, Medio Kiadó, 208–266.

ség, a lélek és a szellem, morálja és vallása van az egzisztenciális létén túl, ezek miatt nem kis világ (mikrokozmosz), hanem lehetőségeit tekintve kis Isten, mikrotheosz, teljes és így egész. Azonban ez csak elvileg, a teória szintjén állja meg a helyét, ez mint kiteljesíthető lehetőség adott, az ember mindenkori életterve, a realizálás folyamata ebből építkezik. De a mindennapok többnyire ezt nem engedik kibontakozni, hiszen az életfenntartás (mondhatnánk Böhm Károly szavaival az ösztönök és a hiányok kielégítése, megszüntetése) s a becsvágy, a megalkuvási helyzetek a teljesség kibontakoztatása ellen dolgoznak.

Valójában mi is az élet? Mi is a világi élet? *Miért is hiánylény*⁶² az ember? – kérdések sokasága merül fel. A hamvasi értelmezésben „Élet addig van ténylegesen jelen, amíg az embernek hiánya van. (...) az élet nem szubsztancia, hanem a szubsztanciára való éhség, írja Baader. Élettel nem lehet jóllakni. Életet nem lehet befejezni. Életet nem lehet kielégíteni. A merő élet hiányérzet és szomjúság valamire, ami nem élet, hanem táplálék és ital és tartalom és szubsztancia. Az élet izgalom és nyugtalanság és kívánság, amely éhséget eszik és szomjúságot iszik és álomról álmodik. Ami csak élet és semmi más, a szenzációk ájultsága, ez azoknak az élete, akik csak élnek.”⁶³ Így „Az emberi létezés annyi, mint az egész létezés állandó jelenlétében és esedékességében lenni.”⁶⁴ Ebben az esedékességben a Mikrotheosszá válás lehetősége és a realizálás folyamata jelentik a koordinációs pontokat. Tehát a létteljesség megvalósításának lehetősége fennáll, s az erre vonatkozó megismerés, a valóság teljességének megismerése a következő feladat. A valóság és a létezés jelenvalóságára, illetve annak megismerésére és értelmezésére vonatkozóan kell a következő lépéseket tenni.

A Mágia szútrában a ténylegesen egyetemes, *teljes emberi* létezésnek három axiómáját adja meg, amelyet úgy is értelmezhetünk, mint a valóság és a létteljesség fundamentális és kötelezően érvényes törvényszerűségeit a működő autentikus életrendben. Az első a létezésre (ontológiai), a második a megismerésre (ismeretelméleti), a harmadik a praktikus megvalósításra (gyakorlati-morális) vonatkozik.

„Világosan kell látni, és ebben az értelemben építkezni,

– „hogya a létezés minden emberben állandóan és teljes egészében esedékes,

– a valóságot a maga teljességében el kell ismerni,

62 Itt a hiánylény fogalmát nem A. Gehlen és nem Sartre értelmezésében használjuk.

63 Hamvas Béla: *Tabula smaragdina – Mágia szútra*. (MSZ) Medio Kiadó, 269–270.

64 Uo., 239.

– az összes lehetőséget birtokba kell venni.”⁶⁵

Mit jelent az, hogy állandóan és teljes egészében esedékes a lét, a létezés? Valójában az esedékes, a mindenkori aktualitást, az aktuálisan itt és most megvalósítandó foglalja magában, amely folyamatos és teljességre törekvő kell legyen.

Elismerni-megismerni a valóságot, és nem a fenti értelemben vett realitást kell. A valóságot létünk rongáltsága miatt nem érzékeljük az *avidya* állapotban. Hamvas az elismerés fogalmát abban az értelemben használja, hogy az esedékes lét abban a valóságban van jelen, amely valamilyen szempontból teljes, de ez a teljesség a status absolutusra vonatkozhat csak. Így azt kell elsősorban megismerni. A létezésünk rongált, töredékes a normálishoz képest, amelynek a képét magunkban hordjuk. Ezt a rongált létet nevezi Hamvas ontológiai defektusnak, amelyet meg kell szüntetni.)

Meglátásunk szerint a konkrét *itt-lét* azokat a lehetőségeket hordozza, amelyekből a számunkra adottakat birtokban vehetjük, realizálhatjuk, de ez csak mint elvi feltevés állja meg a helyét. Hiszen esélyük van, de a realizálás folyamatában a szükségszerű, amit Hamvas itt nem von be a realizálás mechanizmusába, illetve a fenti törvényszerűségekre, amit éppenséggel sorsnak is nevezhetnénk, megvétőzhatja a realizálás folyamatának egyes elemeit.

Gondolatmenetének lényegét tekintve úgy tűnik, hogy a klasszikus lételméleti dimenziók mentén, részben más fogalmi és nyelvi keretben, de ő is lét–valóság–lehetőség összefüggéseiben és törvényszerűségeiben gondolkodik.

Mindezekkel együtt Hamvas testi–szellemi–lelki egységét feltételezi az embernek, s találja úgy, hogy ennek az egységnek a helyreállítása következtében újra előállhat az éberség állapota.

Úgy tűnik, nem tud elszakadni Hamvas sem – bármennyire is ellene van és bármennyire is szeretné – a klasszikus filozófiai kerettől, hiszen vannak ontológiai, metafizikai, ismeretelméleti és etikai vonatkozási-koordinációs pontjai felfogásának. A klasszikus filozófiákban is meglévő hármas egységet értelmezi a filozófia résztudományai és az azokhoz kapcsolódó emberi megismerő tevékenységek összefüggései kapcsán. E dimenziók a következők:

Esztétikai–érzéki–testi,
Logikai–értelmi–lelki,
Morális–erkölcsi–szellemi.⁶⁶

⁶⁵ MSZ. 245.

⁶⁶ Uo., 256.

Tudomány-rendszertanilag ez azt jelenti, hogy a *lételméleti és metafizikai* elemzések mellett felveszi az *értékelmélet* klasszikus hármását: a logikát, az etikát és az esztétikát s az emberi testi, lelki, szellemi képességeket e struktúrában látja értelmezhetőnek és értelmezendőnek.

Bár Hamvas alapvetően elvetette a klasszikus értelemben vett filozófiai rendszerek létjogosultságát, a logikai – morális – esztétikai hármasságot ugyanúgy tételezi az emberi teljes lét magyarázatakor, mint az ún. filozófiai rendszerben gondolkodók. Hogyan is írja? „A normális ember az igaz, az éber és az egészséges egyben. A normális ember a morál, az esztétika és a logika síkján is ép, testben, lélekben, szellemben. Tulajdonságainak és tehetségeinek jelenléte nem rongáltságának aránytalansága (púp, démon), hanem a létezés gazdagságának elemi kitörése.”⁶⁷ A normális ember tehát az autentikus személyiség, s a lehetőségeit tekintve mikrotheosz.

IRODALOM

Arisztotelész: *Organon*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.

Bacsó Béla: A válasz metafizikája. *Magyar Filozófiai Szemle* 1982/6., 890.

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

Biland, Claude: *A hazugság pszichológiája*. (HP) Budapest, 1987, 98.

Böhm Károly: *Az értékelmélet feladata és alapproblémája*. Akadémiai székfoglaló 18. Budapest, Athenaeum, 1900.

Böhm Károly: *Az ember és világa*. IV. rész. *A logikai érték tana*. Hága, Hollandia, Mikes International, 2006.

Böhm Károly: *Az ember és világa*. V. rész. *Az erkölcsi érték tana*. Budapest, 1928.

Böhm Károly: *Az ember és világa*. VI. rész. *Az esztétikai érték tana*. Budapest, 1942.

Böhm Károly: *Az ember és világa*. III. rész. *Axiológia vagy Értéktan*. Kolozsvár, 1906.

Böhm Károly: *Mi a filozófia?* Kolozsvár, Diotima Baráti Társaság, 1996.

Böhm Károly: *Az ember és világa*. IV. rész. *A logikai érték tana*. Hága, Hollandia, Mikes International, 2006.

67 Uo., 337.

- Buday György (szerk.): *Böhm Károly ifjúkori önéletrajza*. Kéziratból kiadta és bevezetéssel ellátta Joó Tibor. Kolozsvár–Szeged, Egyetemi Bethlen Gábor Kör kiadványai, 1930.
- Hamvas Béla: *Hamvas Béla 33 esszéje*. Budapest, Bölcsész Index, ELTE, 1987.
- Hamvas Béla: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*. Budapest, Vigília, 1987.
- Hamvas Béla: *Az öt géniusz. A bor filozófiája*. Szombathely, Életünk Könyvek, 1988.
- Hamvas Béla: Wordsworth vagy a zöld filozófiája. In: uő: *A láthatatlan történet*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988.
- Hamvas Béla: *Szellem és egzisztencia*. Pécs, Baranya Megyei Könyvtár, Pannónia könyvek, 1988.
- Hamvas Béla: *Scientia Sacra*. Budapest, Magvető, 1988.
- Hamvas Béla: Interview. In: *Patmosz Esszék*, 1. rész, *Patmosz I–II. Esszék*, 1. rész (1958–1964), 1. kiadás. Szombathely, Életünk Szerkesztősége–Magyar Írók Szövetsége. Nyugat-magyarországi Csoport Életünk Könyvek, 1992.
- Hamvas Béla: Regényelméleti fragmentum. Hamvas Béla Művei 7. In: *Arkhai*. Szentendre, Medio, 1994/273., 291–292.
- Hamvas Béla: *Tabula smaragdina* (1947–1950) – *Mágia szútra* (1950). Szombathely, Medio, 1994.
- Hamvas Béla: Heidegger egzisztenciális filozófiája. In: *Athenaeum-tár. A magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1938–1944*. Veszprém, Pannon Panteon, 1998.
- Hamvas Béla: Az írás platonizmusa. In: *A nevezetes névtelen. – 30 éve hunyt el Hamvas Béla*. Szerk.: Darabos Pál–Szathmári Botond. Budapest, Osiris – Hamvas Béla Kör, 1999.
- Hartmann, Nicolai: Nézeteim rendszeres kifejtése. In: *Lételméleti vizsgálódások*. Budapest, Gondolat, 1972.
- Hartmann, Nicolai: *Esztétika*. (Ford.: Bonyhai Gábor) Budapest, Magyar Helikon, 1977.
- Varga Béla: *A logikai érték problémája és kialakulásának története*. Budapest, 1922, 24.

„ADEVĂRUL ASTĂZI ESTE NUMAI UN MOMENT AL MINCIUNII” –
SAU CUM AU GÂNDIT DESPRE LIPSĂ ȘI ADEVĂR FILOSOFII
MAGHIARI

Cuvinte cheie: lipsă, metafizică, epistemologie, teoria valorii, conștiință, infinit, „realitate defectivă”

REZUMAT

În prima jumătate a secolului al 20-lea, în centrul preocupărilor filosofiei lui Böhm Károly și a membrilor școlii de la Cluj s-a aflat interpretarea *lipsei*. Perspectiva analizelor lui Böhm Károly au fost cele ale metafizicii, epistemologiei și eticii. Trebuie să considerăm sistemul său ca și o interconexiune dintre aceste perspective. În filosofia lui Varga Béla sunt analizate relațiile dintre *lipsă și conștiință*. În sfârșit, se trece la bordarea teoriilor lui József Révay și Béla Hamvas.

“TODAY THE TRUTH IS ONLY A MOMENT OF THE UNTRUTH” –
OR HOW ARE THE HUNGARIAN PHILOSOPHERS OF THE FIRST
HALF OF THE 19TH CENTURY THINKING ABOUT LACK AND TRUTH

Keywords: lack, metaphysics, epistemology, theory of values, conscience, infinity, “defective reality”

ABSTRACT

In the first half of the 20th century the interpretation of *lack* was a central problem in the philosophy of Károly Böhm and of the Kolozsvár School's outstanding members. Böhm analyzed it mainly from *metaphysical, epistemological and ethical* points of view. In his system we shall consider the relationship between these. In Béla Varga's philosophy we shall analyze the relationship between *lack and conscience*. Finally, we shall tackle József Révay's and Béla Hamvas' theory.

Dr. VERES ILDIKÓ docens, Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Filozófiai Intézet. A KLTE Filozófia Tanszékén ösztöndíjas gyakornok volt 1978–1980 között, 1980–1984 között tanársegédként a Nyíregyházi Főiskolán, majd 1984-től a Miskolci Egyetemen adjunktusként, 1992-től egyetemi docensként dolgozott, jelenleg is a Filozófiatörténet Tanszék munkatársa. Alapító általános és gazdasági igazgatóhelyettese volt a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Intézetének és az Intézetben létrejött filozófia szak létrehozásában is alapítóként működtem közre. Igazgatóhelyettesként 1994-ig, a Filozófiatörténet tanszékvezető-helyetteseként 1998-ig dolgozott. Tagja volt vagy a jelenben is tagja a következő szakmai szervezeteknek: MTA TMB 1993–1995 között; 1993-tól 1996-ig az MTA II. osztály Filozófia Bizottsága; 1990-től a Magyar Filozófiai Társaság; 1991-től a Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság; 1991-től az AIPPH; 1992-től a MTA Miskolci Akadémiai Bizottság. Öt alkalom-

mal volt főszervezője a magyar filozófiatörténet témakörében rendezett nemzetközi konferenciának, amelyeken elhangzott előadásokból az alábbi köteteket szerkesztette: 1992, Miskolc – *Gondolatok gondolatokról* (1994, társszerk. Mezei Balázs); 1996, Miskolc – *Alternatív tradíciók a magyar filozófiatörténetben* (1999, társszerk. Fehér M. István); 2000, Miskolc–Kolozsvár – *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben* (2004, társszerk. Fehér M. István); 2001, Miskolc – *Brandenstein Béla emlékkonferencia* (megj. 2003-ban); 2004, Miskolc – *Megidézett reneszánsz Hanák Tibor*. 1999-ben Herman Ottó-emlékérmét kapott. 2001-ben neki ítelték a Széchenyi István ösztöndíjat. 2003-ban a Miskolci Egyetem Bölcsészkar Emlékérmét adományozott a kar alapításában, szervezésében folytatott tevékenységért és az évek folyamán kifejtett munkásságáért. 2005 februárjában habilitált a Debreceni Egyetemen.

Könyvei: *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben*. Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2000, 1–72.; *Igazság és hiánynélküliség – Tanulmányok Varga Béla bölcséletéről*. Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2001, 1–84.; *A Kolozsvári Iskola I.* Bíbor Kiadó, Miskolc, 2003, 1–173.; *Hiány–Filozófia–Kritika*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2011, 9–317.

FÜGGELÉK

BÖHM KÁROLY ÉS HELYE A MAGYAR FILOZÓFIAI KULTÚRÁBAN¹

Böhm Károly 1846. szeptember 17-én született Besztercebányán. Apja Böhm Gottlieb német (szász) kovácsmester és állatgyógyász, édesanyja a nemesi származású Zsufay Anna volt. (Az igen karakteres evangélikus vallású és magyar tudatú család nyelve a német volt.) Böhm Károly összes egykorú pajtásai, játszótársai, később barátai mind magasztalva emlegették a Böhm Gottlieb házában uralkodó példás rendet, vonzó békességet, melyek a munkásság, szorgalom, jámborság, egyetértés megingathatatlan szilárd alapjain nyugodtak. Ebben a légkörben fejlődött, nemesedett, acélosodott a hatodik gyerekként született kis Böhm Károly Gusztáv, aki azonban édesanyját már hároméves korában elvesztette, s ettől kezdődően édesapja második felesége, Meczky Zsuzsanna, és nővérei, Cecília, majd Teréz viseltek rá gondot. 1852 és 1854 között a besztercebányai osztatlan evangélikus népiskolában, majd 1854-től az akkor reáliskolai profilú, igen jó hírnevű besztercebányai evangélikus gimnáziumban tanult 1862-ig. A latint és a görögöt igen szerette, franciát is tanult, anyanyelve ismeretesen a német volt. Ekkor – nem egészen egy év alatt – megtanult magyarul.

1862 és 1865 között a pozsonyi evangélikus líceum eminens, ösztöndíjas tanulója volt. Ekkoriban német nyelvű költeményeket szerzett Rosenauer Károly hatására, és részt vett az abban az időben igen fergeteges pozsonyi diákéletben, melynek hatására egészsége erőteljesen megromlott. 1863. augusztus 10-én meghalt szeretett édesatyja, Böhm Gottlieb. Líceumi tanárai közül meg kell említenünk Emericzy Lajos és a Frecska Lajos nevét (előbbi filozófia, utóbbi vallástanára volt), Böhm azonban nemigen volt velük megelégedve, ezért egyre erőteljesebben fordult magánstúdiumai felé, lefordította az *Odüsszeia* VI. énekét, saját Homérosz-, Curtius-, valamint Vergilius-kutatásokat folytatott, szerbül és kevésbé sikeresen angolul tanult. A magyar

1 A Böhm Károly-emléktábla avatásakor – a Romániai Evangélikus-Lutheránus Püspökség védnöksége alatt – az emlékév befejező aktusaként 2012. január 22-én a kolozsvári evangélikus templomban elhangzott előadás.

irodalom jelesei közül leginkább Vörösmarty munkásságában mélyült el, és a legnagyobb hatást rá Lessing drámai művei tették, de igen behatóan foglalkozott Goethe, Shakespeare és Schiller költészetével és esztétikai nézeteivel is. (Itt kell megjegyezni, hogy ekkor alakultak ki azok a gondolatai, amelyek keresztyén hitét jellemezték, s amely szerint kizárólag a kinyilatkoztatás mélységi elfogadásából és felfogásából származhat Jézus áldozatának a megértése és követése, ez szolgál a hit alapjául és nem fogadható el olyan teológia, amely nem ebből indul ki.) 1864-ben írt, reánk maradt költeményei között találunk két allegóriát: a *Verzweiflung und Rettung* (Kétségbeesés és menekülés) és a *Sturm und Frieden* (Vihar és béke) címűeket. A kettő tulajdonképpen egy, mert a második az első rövidített átdolgozása. Tárgya: egy kétségbeesett ifjú öngyilkosságra szánja el magát, de megjelenik a Szerelem istennője, aki megmenti, és az ifjú most már tovább akar élni. Ebben a szerelem hatalmát allegorizálta, mely az egész emberiséget fenntartja. A boldog szerelem jótékony hatással van az emberiségre, mert megnemesíti az emberek érzésvilágát, mert a szerelem az élet legszebb oldalait mutatja meg, s olyan új világba vezet, melyben megfogamzik a szép és a jó, az igaz és a nemes dolog. Ezt a költeményt előadta az 1865. június 15-én rendezett iskolai ünnepélyen. Maga szavalta. Nagy hatást ért el vele. A közönség hatalmas tapsban fejezte ki elismerését, míg a tanárok sorban kezet fogtak vele, és melegen üdvözölték. Másnap még a helyi lapok, a *Pressburger Zeitung* és a *Wanderer* is megemlékeztek róla, különösen ez utóbbi lap szólt nagy elismeréssel Böhm költői alkotásáról. E költeményén kívül írásai között két eposzra is akadunk. Egyiknek *Hermann der Cherusker*, másiknak *Das Opfer* a címe. Az első tárgyát Tacitus annaleseiből vette, ahol Hermann leveretését olvasta. Erről Böhm éppen az ellenképet alkotta meg: Hermann győzelmét a teutoburgi erdőben. Ez a költemény nem tiszta epikai mű, sok benne a lírai elem. Inkább hősi (héroszi) ódának lehetne elnevezni. Horatius *Aquila* című ódája lebegett szeme előtt, amelyben rikítóan sok az eposzi vonás, mely szinte egészen elnyomja a lírait. (Megjelent az *Aurora* 1865. novemberi számában.)

Böhm Károly 1865-ben iratkozott be a pozsonyi teológiai fakultásra, és itt fordult erőteljesen a filozófiai felé. Elsősorban Herbart metafizikáját, majd Kant műveit és elsősorban *A tiszta ész kritikáját* tanulmányozta – akkor még nem tudta egész mélységében megérteni –, Schopenhauerrel ismerkedett, de Hegellel és Feuerbachkal is, ugyanakkor továbbra is kitartott kedves Lessingje mellett. A teológia önképzőkörének vezető szereplője volt, aki rendkívül kritikusnak bizonyult társai munkáival kapcsolatban. Ekkoriban fogalmazta meg *Naplójában* híres szavait: „Teljesen a filozófiának szentelem magam. De látom, hogy ez a mező egy végtelen mező, ahol már a leghatal-

masabb erők küzdöttek, amelyek előtt az én erőm porba sülyyed. És úgy szeretnék én nagyot alkotni. Dolgozni akarok. Legyen Magyarországnak is egy önálló filozófiai rendszere, amelynek eddig még hiányát érzi. Oh, ezek a tervek, amelyek lelkem előtt oly gyakran fel-felmerülnek, oly csábítóak, oly erőszakkal húznak, hogy nem vagyok képes nekik ellenállni. Nekem kell Magyarországon a filozófiát új irányba terelnem, általam kell új korszakba lépnie. Ezt el kell érnem, kerüljön bármibe, vagy meg kell halnom.” És valóban ennek a programnak szentelte az életét! Böhm Károlynak ezek a szavai az Apáczai Csere Jánoséra rímelve, aki híres enciklopédiájának előszavában azt a célt tűzte ki maga elé, hogy magyar nyelven akarja közölni a magyarokkal az összes tudományokat és ezen belül a filozófiát, mert ha ezt nem teszi meg, és akadémiákat nem állít – ahogyan egy másik híres programatikus írásában megfogalmazta –, ugyanabban a sárban fog hanteregni a magyarság, amelyben Ázsiából való kijövele óta volt. Háromszáz év nem volt elég ahhoz, hogy a magyar nyelvű filozófiai gondolkodás felvirágozhasson, és ez a gondolkodó fők felismerése nyomán a magyar művelődés egyik legnagyobb problémájává vált, önismereti és önbecsülési kérdéssé. Ugyanis a német filozófusok egyik legnagyobbika, Georg William Friedrich Hegel a XIX. század elején megfogalmazta azt a gondolatot, amely szerint a filozófia a kultúra kvintesszenciája, lényege. Ugyanakkor az autonóm gondolkodás eszköze és esélye. Amint Böhm Károly majdan, a kolozsvári akkori Ferenc József Királyi Magyar Tudományegyetem székfoglalójában megfogalmazta, 1896. március 8-án – a Magyarországon immár kibontakozott részletes tudományos munkára utalva –: „Kétségbe essünk-e ezen részletes munkával szemben a filozófia egységesítő munkája felett? Bizonyára kishitűség lenne elhinni, hogy ez a filozófia életképtelenségének a jele. Sőt éppen ebből merítem a reményt arra, hogy a filozófia, amelyet mi még nem bírtunk nemzeti alakban megvalósítani, az alapos, részletes tudásból alapos és részletes alakban fog kikerülni. Mert a magyar néplélek természete éppen nem oka annak, hogy a tudományos filozófia soha nem virágzott. Amely népnek oly példabeszédei vannak, mint a magyarnak, annak lényegében rejlik a filozófiai ösztön s előbb utóbb győzelmesen fog megnyilatkozni. Különben is a tudomány általában nem ösztönszerűen és nem tudatosan működő népléleknek, hanem az öntudatos egyéni érznek az alkotása, s ha tehát nálunk a filozófia nem volt képes önálló alakot teremteni magának, akkor ne a metafizikai néplélekre, hanem inkább az egyesek gyengeségére vagy tétlenségére hivatkozunk.” Ma is helytálló útmutatás szépséges megfogalmazása: „...valamint a madár a légtérben repül, a hal a vízben úszik, úgy nélkülözhetetlen közege a szellemnek és egyedüli útja az igazságnak a gondolkodás szabadsága”.

Egy ilyen rövid emlékezésben alig lehet összefoglalni e pályának még csak legjelentősebb állomásait is. Immár azonban érthetővé válik Böhm Károly hatalmas vállalkozásának a hordereje, amellyel életét művének, a magyar nyelvű filozófiai rendszer megalkotásának rendelte alá, amellyel egyedülállóvá vált a magyar nyelvű filozófia és kultúra rendszerében. 1867 és 1869 között immár Göttingenben, majd Tübingenben a német filozófia fellegvéraiban hallgathatta a kor legjelesebb professzorait. 1870-ben nevezték ki a pozsonyi gimnázium, valamint a teológiai filozófia, filozófiatörténet és teológia rendkívüli tanárává. 1872-ben először pályázott, sikertelenül a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem filozófia tanszékére, ahova akkor Szász Bélát nevezték ki. Pályája akkor más irányba ívelt: 1873-ban, a legnagyobb akkori akadémiai tekintélyek (például Hunfalvy Pál ajánlására) kinevezték a budapesti evangélikus gimnázium rendes tanárává. Ekkoriban kezdődött el széles körű szakmai-tudományos publicisztikai tevékenysége: kritikák, recenziók, tanulmányok tucatjait közölte az *Ellenőr* irodalmi mellékletében, illetve a *Magyar Tanügy* című lapokban. 1875. július 4-én szerelmi házasságot kötött Greguss Lujzával, aki azonban 1879 nyarán elhunyt, és követte őt a sírba elsőszülött kisfia, Richárd Imre is. Másik szeretett kisfiát, Ottó Károlyt Cecília nővére nevelte tovább. A nyolcvanas évek elején teljes energiájával és hivatalos felkérésre a gimnáziumi reform kidolgozásának szentelte magát, lélektani és logikai tankönyveket írt, és a filozófiai középiskolai oktatásának a szisztémájával foglalkozott. A lipcsei *Philosophische Monatshefte* munkatársaként, valamint a saját alapításában megjelenő *Magyar Philosophiai Szemlé*ben filozófiai szakkikkel százait jegyezte, és közben dolgozott fő művén: 1883-ban megjelent *Az ember és világa* I. kötete (*Dialektika és alaphilosophia*), majd pedig 1892-ben ennek második része, *A szellem élete*. (Itt természetesen nincs lehetőség e mű tartalmi vonatkozásainak a kifejtésére: röviden csak annyit jegyezhetek meg, hogy Böhm Károly Kant, a pozitív és tudományos szellemet képviselő Auguste Comte, valamint Johann Gottlieb Fichte ismeretelméleti elképzeléseinek a felhasználásával dolgozott ki egy olyan filozófiai rendszert, amelyben a valóságot az öntudat projekciójával létrehozott *öntétként* kell felfognunk, és a tudat minden jelentésem elemét ebből magyaráznunk.) Amikor a kolozsvári egyetem filozófiai tanszékére (az egyetem tanári karának egyértelmű támogatása mellett) kinevezték, már a magyar filozófiai és tudományos élet vezető tekintélye volt, 1900-tól a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választották. (Közben 1885-ben sikerült újra családot alapítania: feleségül vette Márkus Margitot, akitől öt fia született. Közülük kettő fiatalon meghalt, a másik három viszont szép polgári pályát futott be: Ottó mérnök lett, Dezső tanár az ág. h. ev. főgimnáziumban Budapesten, János pedig orvos. Boldog, békés családi élete volt.)

Számunkra itt most a legfontosabbak Böhm Károly kolozsvári évei. Erdély konzervatív fővárosában nagyon visszavonult életet élt. (1906 nyarán nemzeti színű kokárdával azonban ő is az utcára vonult, amikor az akkori idők egyik legnagyobb botránya, a 48-as függetlenségi és szabadságpárt választási győzelmének megsemmisítése ellen kellett tiltakozni. (Nemegyszer hangsúlyozta, hogy a francia gondolkodókban a politikai szabadság legjelesebb képviselőit tanulmányozta.) Hallatlanul lelkiismeretes tanárként percnyi pontossággal tartotta óráit, elsősorban a görög filozófia, kantianizmus és spinozizmus (kritika) tárgyköréből, vezette a bölcséleti foglalkozásokat a tanárképzőn. Emellett természetesen folytatta kiterjedt publicisztikai és szervező tevékenységét, és éles tudományos vitákba bonyolódott például Apáthy Istvánnal, híres természettudós kollégájával, nem mellesleg a 48-as párt egyik erdélyi vezéralakjával. Kíméletlenül éles kritikus volt ő is, amellet azonban nagy empátiával egyengette a tudományos élet személyeskedő életét. Kezdeményezője volt a Magyar Filozófiai Társaság létrehozásának, amelynek egyik első alelnöke is lett (1901-ben). Kolozsváron dolgozott tovább *Az ember és világa* további kötetein, amelynek az egyik legkarakteresebbike az *Axiológia* (értéktan) lett. Voltaképpen az értéktani munkásságához kapcsolódtak aztán tanítványai, az erdélyi teológia és filozófia jelesei, akik közül itt csak a Makkai Sándor református püspök és író, a Tankó Béla vagy a Málnási Bartók György (a hagyaték ápolója, maga is jeles filozófus), valamint a fiatalabb nemzedékhez tartozó Tavaszy Sándor és Varga Béla unitárius püspök nevét említem. Mindannyian együtt alkotják azt a szellemi alakzatot, amelyet mind a mai napig kolozsvári iskola néven említünk, s amelynek alapján és Böhm Károlynak köszönhetően mindenki erre gondol, ha a modern magyar filozófia térképén kezd keresgélni. És mindezt Böhm Károlynak és halhatatlan művének köszönhetjük, ezt a szellemi címet, amely előtt ma fejet hajtunk.

Böhm Károly nem érte meg az első világháborút, 1911. május 18-án, hosszas betegeskedés után halt meg Kolozsváron. Besztercebányán temették el. Művének kisugárzása ma is megvan, kutatjuk, tovább visszük az öntudattal, értékkel kapcsolatos gondolatait. Kolozsvár pedig hálásan ápolja a nagy magyar filozófus emlékét, aki a magyar rendszerfilozófia megalkotásával méltó helyre emelte a bölcséletet a magyar művelődésben. A Romániai Evangélikus Lutheránus Egyház, annak elöljárói, mint ahogy Erdély és legfőképpen Kolozsvár értő közönsége is nagyra becsülik, és a magukénak vallják az evangélikus egyházhoz és annak intézményeihez ezer szállal kötődő Böhm Károly emlékét.

