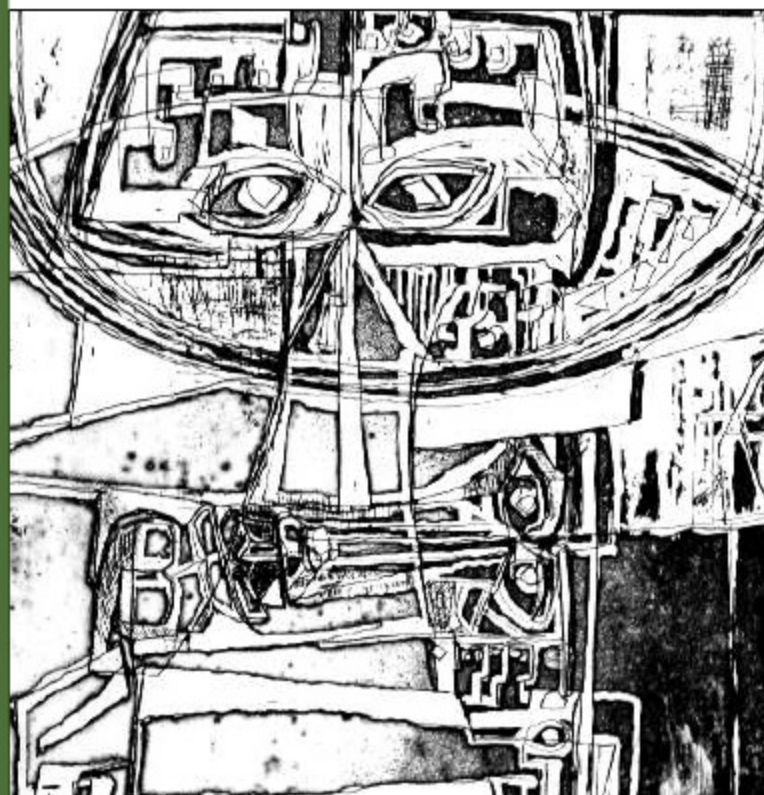


XIK KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



DÁVID GYULA
DEMETER TAMÁS
GÁBOR GYÖRGY
GÖMÖRI GYÖRGY
HÉVIZI OTTÓ
KÁNTOR LAJOS
KÓKAI KÁROLY
KOVÁCS GÁBOR
LÁSZLÓ SZABOLCS
LÁSZLÓFFY CSABA
MESTER BÉLA
PERECZ LÁSZLÓ
SOMOS RÓBERT
SÜKÖSD MIKLÓS
SZEGEDI NÓRA
TENGEIYI LÁSZLÓ
ULLMANN TAMÁS
VALASTYÁN TAMÁS
ZUH DEODÁTH

6

MAGYAR FILOZÓFUSOK

III. FOLYAM
2015.
JÚNIUS

XXK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXVI/6. • 2015. JÚNIUS

TARTALOM

U. Z. I. – R. L. • Szerkesztői előszó	3
MESTER BÉLA • A magyar filozófia, amint saját történetét írja	4
PERECZ LÁSZLÓ • Következetesség vagy következtelenség? „Utasok” és „kirándulók” a magyar filozófia történetében	10
GÁBOR GYÖRGY – SÜKÖSD MIKLÓS • Decentrális teokrácia. Schmitt Jenő Henrik gnosztikus perennializmusáról	16
SOMOS RÓBERT • A fiatal Pauler Ákos és az olasz filozófusok	28
KOVÁCS GÁBOR • Bibó István és a politikai filozófia	34
KÓKAI KÁROLY • Hauser Arnold és a film társadalomtörténete	40
ZUH DEODÁTH • Hauser Arnold és a manierizmus historiográfiája mint válságtan	47
VALASTYÁN TAMÁS • Az ízlésítélettől a valóságélvezetig? Marquard, Fehér és Lyotard a modernitás/posztmodernitás diszpozíciójáról	54
TENGELYI LÁSZLÓ • A fenomenológiával való megismerkedésem	63
SZEGEDI NÓRA – ULLMANN TAMÁS • Autonómia és világrend; bűn, sors és élettörténet. Tengelyi László munkássága az 1980-as és 90-es években	67
HÉVIZI OTTÓ • Diakritikai etika. Tengelyi László Kant-képének és időfelfogásának erkölcsfilozófiai hozadékaról	73
LÁSZLÓFFY CSABA • Világlyuk, Reneszánsz-reminiszcenciák, Ritmushíány, Portugál saga (<i>versek</i>)	81
■ TOLL	
KÁNTOR LAJOS • Erdély, sugarak, értékrend	84
■ HISTÓRIA	
GÖMÖRI GYÖRGY • Angol források a 17. század második felének török háborúiról	86





■ MŰ ÉS VILÁGA

DEMETER TAMÁS • *Ami A szociologizáló hagyományból kimaradt*94

■ KÖZELKÉP

DÁVID GYULA • *A Bánffy-év mérlege*105

GY. DÁVID GYULA • *A Bánffy-émlékév eseményei 2014-ben*107

■ TÉKA

LÁSZLÓ SZABOLCS • *A kávé, a hely meg a zsongás (Sasszé)*113

SZABÓ CSONGOR • *Nemzetről, államról, régióról*117

LAKATOS ARTÚR • *Válogatott emlékképek*119

■ TALLÓ

LURCZA ZSUZSANNA • *Ki beszél még Lukácsról?*122

■ ABSTRACTS125

■ KÉP

SZÉKELY GÉZA



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

Susținem

CLUJ-NAPOCA 2021

Capitală Culturală Europeană
oraș candidat

Kiadja a Korunk Baráti Társaság ■ Elnök: KÁNTOR LAJOS ■ Tiszteletbeli elnök: DEGENFELD SÁNDOR

Főszerkesztő: KOVÁCS KISS GYÖNGY (történelem) ■ A szerkesztőség tagjai: BALÁZS IMRE JÓZSEF

(főszerkesztő-helyettes, irodalom), CSEKE PÉTER (médiatudomány), RIGÁN LÓRÁND

(filozófia, a Korunk–Komp-Press Kiadó felelős szerkesztője)

■ Gazdasági vezető: KOVÁCS GÁBOR ZSOLT ■ Grafikai arculat: KÖNCZEY ELEMÉR, SZENTES ZÁGON

■ A Korunk grémiuma: DERÉKY PÁL, EGYED PÉTER, ILIA MIHÁLY, POMOGÁTS BÉLA, POSZLER GYÖRGY, ROMSICS IGNÁC, TETTAMANTI BÉLA, ZALÁN TIBOR

■ A megjelenéshez támogatást nyújt a bukaresti Művelődési Minisztérium, a Bethlen Gábor Alap, a Kolozsvári Városi Tanács, a Kolozs Megyei Tanács, a Nemzeti Kulturális Alap, a Romániai Magyar Demokrata Szövetség és a Communitas Alapítvány, az Új Budapest Filmstúdió.

■ Szerkesztőség: Kolozsvár, Str. gen. Eremia Grigorescu (Rákóczi út) 52.

Telefon: 0264-375-035; Fax: 0264-375-093 ■ Postacím: 400750 Cluj, OP.1. cp. 273, Románia;

Internet: www.korunk.org; e-mail: korunk@gmail.com; korunk@korunk.org

■ Nyomda: ALUTUS, Csíkszereda, Hargita út 108/A. Tel./fax: 0266-372-407

■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egy évi előfizetés 50, fél évi előfizetés díja 26 RON.

A KORUNK magyarországi terjesztését Tóth Ernő Béla E. V. végzi; a lap megrendelhető a következő telefonszámon: 0036-709-429-332, illetve e-mailen: erno.toth.deb@gmail.com.

■ Proiect realizat cu sprijinul Primăriei – Consiliului Local Cluj-Napoca

Proiectul susține candidatura orașului Cluj-Napoca la titlul de Capitală Culturală Europeană 2021.

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk (400304 Cluj-Napoca, str. gen. Eremia Grigorescu nr. 52.;

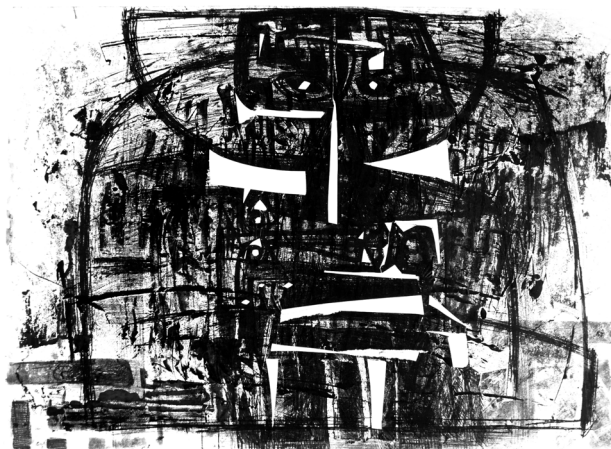
Cod fiscal 5149284) ■ ISSN: 1222-8338

Szerkesztői előszó

■ A lapszám szerkesztőiként úgy gondoltuk, hogy a *Korunk*, amelyben egykor Polányi Károly, Sinkó Ervin, Ferenczi Sándor, Jászi Oszkár és Lukács György is publikált, ma is képes reprezentatív és aktuális képet nyújtani a magyar filozófiáról. Irányadó szempontként azt választottuk, hogy „holt szerzők gondolatainak történeti leltára” helyett a mai (európai és magyar) kultúrában szellemileg hatékonynak bizonyult filozófusok gondolati teljesítményeire összpontosítsunk. Az itt „megszólaltatott” magyar filozófusok gondolatai a jelenkori filozófiai és kulturális jelenségek értelmezésében nagy valószínűséggel felbukkannak, vagy éppen a magyar filozófiai hagyomány kritikai értelemezésében jelenthetnek számunkra referenciát. A válogatás természetesen az így indokolt kritériumon belül is elkerülhetetlenül szűk és esetleges.

Fontos szempontnak tekintettük, hogy „nem antikvárius” szemléletű, hanem előzményekre érzékeny, de kritikus írásokat publikáljunk kortárs magyar filozófusok problémafelvetéseiről, filozófiai orientációik sajátosságairól és az európai filozófia áramlataihoz fűződő viszonyukról. A lapszám végső szerkezetének kialakításában természetesen nyitottak voltunk szerzőink javaslataira is. Kiváló javaslatokat és sok segítséget kaptunk, de így adódhatott az is, hogy néha többen is ugyanazt a szerzőt választották témául, ám nyilvánvalóan munkásságának más-más oldalát. Mindent egybevetve a lapszám sokoldalú képet mutat a magyar filozófiatörténet legutóbbi korszakának eleven hagyományairól. Ennek a képnek hangsúlyos pontja a nemrég elhunyt kiváló filozófus, Tengelyi László magyarul és a nemzetközi filozófiai fórumokon is jól ismert életműve.

U. Z. I. – R. L.



MESTER BÉLA

A MAGYAR FILOZÓFIA, AMINT SAJÁT TÖRTÉNETÉT ÍRJA



A cél olyan
összehasonlító kelet-
közép-európai
filozófiatörténeti
szemlélet
kidolgozása, amely
túllép a nemzeti
elbeszéléseken, anélkül
hogy lerombolná
azokat, és bizonyos
pontokon újraírhatja
majd az európai
filozófia
nagy elbeszélését.

4

Erdélyi János filozófiatörténeti munkája a hegeli séma alapján három részre osztja a magyar filozófia történetét.¹ A filozófiai *előkor* után következik az Apácaival kezdődő és az akadémia megalapításába torkolló, immár fogalmának megfelelő filozófia története, majd innentől kezdve az öntudatra ébredt *magyar filozófia* már *maga írja saját* történetét. Erdélyi elképzelését már megfogalmazásának idején is csak erős jóindulattal lehetett elfogadni. Bár az akadémia kezdetől feladatának tartotta a magyar filozófiatörténet-írás létrehozását, és már korán jelentkeztek az első eredmények,² az első valódi szintéziskísérletig csak a 19. század hatvanas éveire sikerült eljutni, éppen Erdélyi munkájával, utána azonban hosszú ideig, egészen a 20. század utolsó harmadáig nem akadt vállalkozó arra, hogy a gyarapodó részeredményeket megkísérelje új szintézisbe foglalni.

Úgy tűnik, Erdélyi vízióját az öntudatra ébredt, saját történetét író magyar filozófiáról nem igazolta az idő; jóval később azonban mégis létrejött a magyar filozófia professzionális történetírása. E történetírás helyzetének, feladatainak értelmezésekor mindenekelőtt arra kell emlékeztetnem, hogy a magyar filozófiatörténet ugyanúgy a 19. századi kulturális nemzetépítés részeként jött létre, mint a magyar irodalomtörténet, így érthetőek a két terület között megfigyelhető párhuzamok, kölcsönhatások. Dacára annak, hogy Erdélyi élesen megkülönbözteti az éssen alapuló és ezért egyetemes filozófiát az érzelmeken alapuló és ezért egyedi, vagyis nemzeti szépirodalomtól, mégis megírhatónak és megírandónak gondolja a magyar filozófia

A tanulmány az OTKA támogatásával készült (K 104643).

történetét, nagyjából úgy, ahogyan Toldy Ferenc megírta a magyar irodalomét. A hasonlóságok mellett a filozófiatörténet sajátos problémája lesz, hogy az egyetemes és a nemzeti elbeszélések egymáshoz kapcsolásának a kérdése élesebben vetődik föl. A továbbiakban azokat a szemléleti teherkéteket példázom filozófiatörténetünk tévedései révén, amelyekkel a szakterület művelőinek meg kell küzdeniük ahhoz, hogy ma is érdeklődésre számot tartó elbeszéléseket fogalmazzanak meg, majd áttekintem a 20. század és a közelmúlt legfontosabb, a magyar filozófia átfogó elbeszélésének igényével létrejött filozófiatörténeti vállalkozásait, megvizsgálva bennük a nemzeti és az egyetemes elbeszélés összeillesztésének a megoldásait.

Egy nem létező magyar filozófus: Erdélyi János Erdélyi Bojótja

■ A középkori magyar filozófia egyik nagy büszkesége Erdélyi János filozófiatörténetében *Erdélyi Bojót* (Boëthius de Dacia). A 18. század jeles gondolkodója a párizsi egyetemen Brabanti Siger mellett annak a csoportnak volt egyik legnevezetesebb tagja, amelyet hagyományosan *latin averroistáknak* szokás nevezni.³ A jeles magiszternek semmi köze nem volt Erdélyhez, ugyanis a középkori nyugat-európai latinságban *Dacia* Dániát jelenti. Az eset első pillantásra szimpla filológiai tévedés,⁴ amelynek filozófiatörténeti következményei sincsenek, hiszen a párizsi *Artes* fakultáson folytatott viták jelentőségét, értelmezéseit nem befolyásolja az a tény, hogy egyik jelentős szereplőjük Dániából vagy Erdélyből származott; hiszen semmi nyoma nincs annak, hogy kapcsolatot tartott volna szülőföldjével.

A magyar filozófiai elbeszélés szempontjából érdekes megfigyelni, hogy a filozófiatörténészek hogyan viszonyulnak a tévedésen alapuló toposzhoz. A középkori filozófiával foglalkozó magyar szerzők nem látják szükségesnek kiigazítani a téves adatot, jó részük nem is tud róla. Számukra Boëthius egyetlen magyar vonatkozása az, hogy egyik jelentős, a világ örökkévalóságának kérdését taglaló művének szövegét, amelynek címe már korábban ismert volt, Sajó Géza fedezte föl az OSZK állományában, még 1954-ben.⁵ A magyar filozófiával foglalkozó szerzők viszont mintha nem értékelnék kellőképpen ennek a fontos szövegnek a kimutatható magyarországi jelenlétét, ami így mégis része a magyar filozófia történetének. Úgy tűnik, egy magyar *származású* vagy annak tartott magyar magiszter nevének a megtalálása valamely nyugat-európai egyetem anyakönyvében fontosabb filozófiai elbeszélésünk számára, mint annak a rekonstrukciója, hogy milyen filozófiai szövegeket olvastak ugyanabban az időben itthon.

Mára a magyar filozófia elbeszélése, tévedéseivel együtt, már saját magára támaszkodó hagyományként jelenik meg. Hiába tudjuk, hogy Boëthius dán volt, nem tehetünk úgy, mintha évszázadokon keresztül nem tárgyalták volna nálunk rendszeresen magyarként, és nem épült volna be a magyar filozófia elbeszélésébe. Ezt a sajátosságot érzékelteti az egyik magyar filozófiatörténeti összefoglalás első pillanatban furcsának tűnő eljárása: először ismerteti a filozófus munkásságát, majd hozzáteszi, hogy magyarként való azonosítása téves, és általában is problematikus a középkori nevek helyre utaló elemeiből minden kritika nélkül nemzeti hovatartozásra következtetni.⁶

Póсахázi János fiktív angliai peregrinációja

■ Póсахázi János, a Sárospatakról Gyulafehérvárra menekült kollégium filozófia-professzora az erdélyi karteizianizmusvitákban a Descartes-ellenes tábor elharcosa, mindig szerepelt a magyar filozófusok névsorában, ám innen mint önálló rendszer-

re törekvő, jelentékeny gondolkodót Erdélyi munkája emeli ki.⁷ Innentől kezdve filozófiai munkáinak ismertetése, magyarországi és erdélyi életútjának leírása egyre részletesebben és alapjában véve helytállóan jelenik meg filozófiatörténetünk szakirodalmában. Az anyagismeret azonban nem segített abban, hogy el is helyezzzék Pósházi munkásságát kora filozófiatörténetében. Az iskolás séma szerint a kora újkor filozófiáját a kontinentális racionalizmus és a brit empirizmus kettőssége jellemzi. Egy másik séma szerint a magyar filozófia története az európai filozófia fő irányai recepciójának a története. Mindebből Pósházira nézve az következik, hogy a karteziánus racionalizmus ellenfeleként empirista *kellett* hogy legyen, ez azonban csak úgy lehetséges, ha brit hatás érte. Így bukkan föl a 19. század utolsó éveiben a Hollandiából Angliába peregrináló Pósházi fiktív története, ami „megmagyarázza” empirista antikarteizianizmusát. Az angliai tanulóévek fiktív történetét egymástól átvevő magyar filozófiatörténészeket nem zavarja, hogy a németalföldi képzésüket Angliában kiegészítő magyar peregrinusok célja főként a brit protestáns teológia újabb irányzatainak a megismerése, így az angliai peregrináció tényéből sem következnek feltétlenül az elnagyoltan brit empirizmusnak nevezett filozófiai irányzatok ismerete. Pósházi írásai nem gazdagok a brit vonatkozásokban, legföljebb néhány, meglehetősen általánosságban mozgó Bacon-utalást lehet kimutatni bennük; vagyis nincs semmi olyan a szövegekben, ami eddig ismeretlen hatások utáni nyomozásra inspirálná a filozófiatörténészt. Ennek ellenére a filozófiatörténeti fikcióban feltételezett angliai peregrinációt megpróbálják adatolni, végigböngészve az egyetemi anyakönyvek bejegyzéseit, mindeddig eredmény nélkül. Igen jellemző Makkai Ernőnek, a Pósháziról szóló mindeddig legátfogóbb írás szerzőjének eljárása. Először tényként állapítja meg, hogy „Franeckeri tartózkodása közben Pósházi módját ejtette annak is, hogy átlátogasson Angliába”, majd megjegyzi, hogy „a legszorgosabb kutatás után sem tudtam kideríteni, hogy ez az [angliai peregrinációra vonatkozó] adat hogyan került” a téma korábbi kutatóinak a birtokába. Végül megállapítja, hogy „Pósházi angliai tapasztalatainak nyoma nem nagyon látszik munkásságán”.⁸ Azaz semmilyen adatunk nincs az angliai tanuló évekről, a művek sem mutatnak angol hatást, mégis tényként állítjuk, hogy Pósházi járt Angliában, mert ez így szokás a Pósházi-irodalomban.⁹

Az életrajzi részletkérdés körüli problémák itt megmutatják, hogy az iskolás, leegyszerűsített egyetemes filozófiatörténeti sémák és a magyar filozófia pusztá recepciótörténetként való felfogása milyen terméketlen mellékutakra terelheti a kutatást.

Rozgonyi József, a Kant-kritika kantianussá ütött bajnoka

■ A magyar és az európai filozófia elbeszéléseinek illesztési problémái Rozgonyi Józsefnek magyar és nemzetközi összefüggésbe ágyazott tárgyalásmódján érhetők tetten a legvilágosabban. A magyar filozófiatörténetben Rozgonyi jelentősége az, hogy első jelentősebb munkájával¹⁰ megindítja a magyar Kant-vitát (1792–1822); majd egész életműve e vita jegyében telik, lévén hogy ő a Kant-ellenes tábor vezére. Értékelésében az okoz gondot, hogy a Kant-kritikus szerepe mellett kellő figyelmet fordítsanak azokra a filozófiai hagyományokra, főként az Utrechtnben és Oxfordban korábban elsajátított skót *common sense*-filozófiára, amelyek alapján bírálja Kantot. Nehézséget jelent még a fejlődéselví filozófiatörténetek örökségéből származó beidegződés, ami megnehezíti, hogy a Kazinczyval és a nyelvújítással szemben is kritikus, meggyőződéses latinista szerzőt, aki ráadásul a kor legfrissebb filozófiai irányzatának, a kantianizmusnak is bírálója, értékén kezeljük, és túllépjünk a filozófiának haladó és maradi irányzatokra való felosztásának kényszerén. Nem problémátlan tehát Rozgonyi elhelyezése, értékelése a filozófia magyar elbeszélésében sem, ám nézeteinek besorolása egyértelmű, erről érdemi vita nincs.

A nemzetközi összefüggésrendszer megrajzolásakor viszont már alapvető gond, hogy az életmű nem helyezhető el recepciótörténeti sémában. Vannak ugyan neves, a filozófiatörténészeknek támpontot jelentő professzorai, mint Reinhold Jénában és Jakob Halléban, első jelentős munkáját a címlapon nekik is ajánlja, ám itt véget ér a recepciótörténeti séma alkalmazhatósága: Rozgonyi nem a német professzorok gondolatmenetét folytatja, hanem cáfolni igyekszik Kant-interpretációikat és ezeken keresztül Kantot. A magyar filozófia elbeszélését recepciók történeteként felfogó szemlélet számára az eset kezelhetetlennek bizonyul. Ebből a nézőpontból szemlélve Rozgonyi szövegei óhatatlanul oly módon értelmeződnek át, hogy beleférjenek valamilyen kerek hatástörténeti elbeszélésbe, még akkor is, ha ehhez meg kell erőszakolni az időrendet és a forrásszövegek állításait. Egy Hume magyar hatástörténetét feldolgozó, egyébként kitűnő tanulmány¹¹ úgy oldja meg a kérdést, hogy a Rozgonyi peregrinációja idején még Kant-interpretátorként ismert és Rozgonyinál is ebben a minőségében hivatkozott Reinhold átértelmeződik saját kései korszakának Kanttal meghasonlott gondolkodójává, *Jakob* Kant előszavával megjelent Kant-interpretációja pedig átminősül Georg *Jacobi* Kantot bíráló iratává¹² azért, hogy német antikantianus mesterek álljanak Rozgonyi rendelkezésére, akiket majd azután recipiálhat. Annak következtében, hogy a Hume-recepció fonalára felfűzve értelmezzük itt a sárospataki professzor gondolkodását, nem derül ki még a skót *common-sense*-filozófia iránti elköteleződése sem. Ehelyett az lesz érdekes, hogy Hume-ra vezeti vissza Kantot (az már nem, hogy nem Hume-mal, hanem Reid Hume-kritikájával ért egyet); a későbbi művek sűrű Reid-hivatkozásai pedig csak azt bizonyítják, hogy aki ennyire ismerte Hume fő kritikusát, annak jól kellett ismernie magát Hume-ot is. Végül sikerül Rozgonyi minden gondolatát szép, kerek hatástörténeti összefüggésbe ágyazni, csupán az vész el a szövegekből, amiért az egész életmű említésre méltó a filozófia történetében: az egyedi, skót hagyományon alapuló Kant-kritika.

A filozófia magyar elbeszélésének módozatai a közelmúltban és lehetőségei a jövőben

■ A félreértelmezések példái után ideje visszatérni a filozófia nemzeti keretekben való elbeszélhetőségének kérdéséhez. Filozófiatörténet-írásunk történetében azt látjuk, hogy Erdélyi torzóban maradt vállalkozásának meglepően sokáig nem akad továbbvivője, miközben az egyes korszakokról, régi magyar filozófusokról egyre több és egyre részletesebb elemzés jelenik meg. E kettősség mélyén gyakran az a ma is élő elgondolás húzódik meg, amely szerint a feladat nem a nemzeti szintű filozófiatörténeti elbeszélés megfogalmazása, hanem *egyetlen* szerző, irányzat vagy korszak felmutatása, akit vagy amelyet egyedüli magyarként színvonalra, jelentőségre okán be lehet iktatni a filozófia egyetemes elbeszélésébe. Így jár el idősebb korában keletkezett filozófiatörténeti kézírataiban Bartók György a mesterrel, Böhm Károllyal, mások gyakran ilyen értelemben hivatkoznak Lukács Györgyre, megint mások Lakatos Imrére. Ezt a szerepet szánták régebben a magyar karteziánusoknak,¹³ illetve napjainkban a *szociológizáló hagyománynak* nevezett vonulatnak.¹⁴ E szemlélet paradoxonja, hogy – miközben szándéka szerint kiiktatja a nemzeti szintű elbeszélést – az egyetemes elbeszélésben szerepre pályázó magyar filozófiatörténeti jelenségeket mégiscsak egy nemzeti elbeszélés keretében konstruálja meg.

A filozófia nemzeti keretű nagy elbeszélésének a programja – első pillantásra meglepő módon – az internacionalista marxizmus keretében jelentkezett újra.¹⁵ A *haladó hagyományokat* annak megfelelően konstruálták meg, hogy mit tekintettek az egyetemes filozófiatörténet fő vonulatának. A marxizmuson belüli két lehetőség egyikét, a materializmus előzményeként tárgyalható természetfilozófia előtérbe állí-

tását egyedül Mátrai László képviselte, ezzel szemben a dialektika hangsúlyozása, valamint Hegelnek mint Marx előzményének előtérbe állítása lett a domináns irányzat. A politika- és társadalomtörténetben feloldott, meglehetősen amorf módon megfogalmazott szintéziskísérlet Sándor Pál nevéhez fűződik,¹⁶ erre egyfajta ellenkánonként válaszol az emigrációból Hanák Tibor,¹⁷ aki a marxista kánonban háttérbe szorult szerzőket, irányzatokat állítja középpontba.

A magyar filozófia nagy elbeszélésére sokáig nem vállalkozik senki, míg az ezredfordulón más tollakból és más módszerekkel, de egy időben jelenik meg az egész magyar filozófia elbeszélése. Míg a korábbi korszakokat taglaló munka inkább a nagy viták, trendek, iskolák történetét igyekszik rekonstruálni,¹⁸ addig a 20. századról szóló kötet filozófusportrék sorozatát kínálja.¹⁹ Fő törekvésük a filozófia magyar elbeszélésének megalkotása, egymástól különböző módszerekkel, így nem jelenhet meg bennük külön kérdésként az egyetemes és a nemzeti elbeszélés egymáshoz való kapcsolódása.

Azóta, amint azt Rozgonyi példáján is láttuk, a recepciótörténeti séma külső elvárásként is megjelenik az egyetemes filozófiatörténet törekvésében, hogy körképet adjon a nagy filozófusok hatástörténetéről. E kezdeményezések szaporodása öröndetes, hiszen Kelet-Közép-Európának nagy a lemaradása abban, hogy a térség filozófiai hagyományát megjelenítse a nemzetközi szinten. A hatástörténet azonban önmagában még nem oldja meg a nemzeti és egyetemes filozófiai elbeszélések illesztési problémáit. A cél olyan összehasonlító kelet-közép-európai filozófiatörténeti szemlélet kidolgozása,²⁰ a posztkolonialista irodalomtörténet néhány elemének kölcsönzésével,²¹ amely túllép a nemzeti elbeszéléseken, anélkül hogy lerombolná azokat, és bizonyos pontokon újraírhatja majd az európai filozófia nagy elbeszélését. Ennek a fordulatnak éppen csak a kezdetén vagyunk, de a szemléleti váltás szükségességét filozófiatörténeteszeink egyre inkább felismerik.

■ JEGYZETEK

1. Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon*. In: *Uő: Filozófiai és esztétikai írások*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1981. 197–295; jegyzetek: 952–959.
2. Almási Balogh Péter: *Felelete ezen kérdésre: Tudományos mívelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a 'philosophia' állapítja iránt; és tekintvén a 'philosophiát', miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél?* In: *Philosophiai pályamunkák*. Magyar Tudós Társaság, Buda, 1835. XI–XVI; 1–211.
3. Nem itt van a helye annak, hogy részletezzem, tartható-e még a filozófiatörténetesek által rájuk akasztott elnevezés, illetve szerepük, tanításuk értékelése. Erről lásd Borbély Gábor: *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2008. 194–200; Boethius de Daciáról: 206–210.
4. A tévedést nem Erdélyi követi el, ő csupán átveszi az adatot Toldy Ferenc irodalomtörténetéből. A „erdélyi Boethius” toposza először egy 1637-ben megjelent, a magyar domonkos rendtartomány jelentős személyiségeiről megemlékező munkában bukkan föl. A későbbiekben közvetve vagy közvetlenül sokáig mindenki erre támaszkodik filozófiatörténet-írásunkban, átvéve a filozófus fellépésének 1345-re való téves datálását is. (A két emberöltővel későbbre datálás ellenére a felsorolt művek címéből és az ismertetett tézisekből nyilvánvaló, hogy ugyanarról a szerzőről van szó, nem pedig egy hasonló nevű 14. századi magyarról.)
5. Lásd Borbély Gábor fentebb idézett könyvét. Egy régebbi példa Joós Ernő: *Hit és értelem ellentéte a középkorban: Boetius [sic!] de Dacia példája*. Magyar Filozófiai Szemle 1990. 5–6. sz. 485–498.
6. Lásd Mészáros András: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig*. Kalligram, Pozsony, 2000. 24–25.
7. A rendszer emlegetése nem jelent túl sokat: Erdélyi hajlamos volt különböző szövegcsoportokba belelátni legalább a rendszer *kezdeményeit*. (Kortársak esetében néha maguk az ismertetett szerzők is elhítték magukról, hogy saját rendszerük van, mint például Horváth Cyrill.) Elvitatathatatlan azonban, hogy sárospataki magányában valóban tüzetesen végigtanulmányozta Pósházi latin nyelvű, általában egyetlen kiadásban létező filozófiai műveit, és részletesen ismertette azokat filozófiatörténeti fő művében. A későbbi nemzedékek egy-két szakemberen kívül jórészt annyit tudtak Pósháziról, amennyit Erdélyi leírt róla.
8. Maklái Ernő: *Pósházi János élete és filozófiája*. Universitas Francisco-Josephina, Kvár, 1942. 17.
9. Azóta is föl-fölbukkan ez a toposz, legutóbb a Régi Magyar Nyomtatványok Pósházi korát magában foglaló kötetének annotációiban lehetett találkozni vele.
10. Rozgonyi József: *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani*. Trattner, Pest, 1972.
11. Ács Pál: „Ignoramus”. *David Hume's Ideas in the Hungarian Enlightenment*. In: Peter Jones (ed.): *The Reception of David Hume in Europe*. Thoemmes Continuum, London, 2005. 253–267. Magyarul Ács Pál: *David Hume eszméi a magyar irodalomban*. Világosság 2007. 10. sz. 81–91. (Ács Pál tanulmánya csupán egyetlen bő bekezdésnyi terjedelemben tárgyalja Rozgonyit.)

12. Ezt könnyű félreolvasni, hiszen Rozgonyi Jakobot Jacobnak írja, természetesen különböző nyelvtani esetekbe teszi, az idézett német művek címét pedig gyakran saját latin fordításában adja meg, nehezítve a vissza-következtetést a némelykor egymáshoz hasonló eredeti címekre.

13. A téma első komoly feldolgozásának a szóhasználata arról árulkodik, a nem titkolt cél az, hogy a magyar filozófiának egykor a világ élvonalával lépést tartó korszakát mutassa föl értékként. „Mintha csak Hollandiában vagy Németországban lennénk” – lelkesedik néhol a szerző választott korszaka egy-egy csúcsteljesítménye iránt. Lásd Turóczy-Trostler József: *Magyar kartezianusok*. Minerva Könyvtár, Bp., 1933.

14. Lásd Demeter Tamás: *A szociologizáló hagyomány. A magyar filozófia főárama a XX. században*. Századvég, Bp., 2011.

15. Bővebben lásd Mester Béla: *A magyar filozófiatörténet marxista kánonja*. Világosság 2007. 11–12. sz. 61–71.

16. Sándor Pál: *A magyar filozófia története 1900–1945*. I–II. Magvető, Bp., 1973.

17. Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Göncöl, Bp., 1993. A mű először 1981-ben jelent meg Bernben.

18. Mészáros András: *A filozófia Magyarországon a kezdetektől a 19. század végéig*. Kalligram, Pozsony, 2000.

19. Hell Judit – Lendvai L. László – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században*. I–II. Áron, Bp., 2000–2001.

20. Bővebben lásd Mester Béla: *Toward a Central-European Comparative History of Philosophy. After Chimerae of National Philosophies – the Hungarian Case*. Synthesis Philosophica 2012. 2. sz. 269–283.

21. E program meghirdetését lásd Mészáros András: *Bevezető*. In: Uő: *Széttartó párhuzamok. Esettanulmányok a magyar filozófia történetéből*. Kalligram, Pozsony, 2014. 9–34.



PERECZ LÁSZLÓ

KÖVETKEZETESSÉG VAGY KÖVETKEZETLENSÉG?

**„Utasok” és „kirándulók” a magyar filozófia
történetében**



**Az „utas” a maga
bölcseleti irányzatához
következetes,
a „kiránduló” viszont
a maga kereste
bölcseleti igazságához.**

■ Ki a következetes filozófus? És ki a következetlen? Aki azonnal orientáló filozófiai irányzatot választ magának, mindvégig rendületlenül kitart mellette, új megközelítések csábításának nem enged, pályájának egészén a maga irányának szellemében gondolkodik? Ő a saját irányzatában mint ha egyszer s mindenkorra föllelte volna a maga bölcseleti igazságát. Vagy ellenkezőleg, aki a pályájának kezdetén választott filozófiai irányt inkább ugrópontnak tekinti, új irányok lehetőségeivel szembesülve nem habozik elhagyni az eredetit és megpróbálkozni az újjal, pályája során akár többször is megváltoztatja alapvető filozófiai álláspontját? Ő viszont mintha mindegyre újabb irányzatban vélne megtalálhatni a folyamatosan keresett bölcseleti igazságot. A bölcselet művelését mondjuk most egy pillanatra, egyetlen kép erejéig, utazásnak: ez az utazás mást és mást jelent az elsőnek és a másodiknak. Az első számára a bölcseleti utazás mintha vonatút lenne: az utast az előre lefektetett sínpályára, meglehet, korábban nem látott tájakra viszi, ám elkóborolni nem engedi. A második számára a bölcselet útja mintha inkább erdei sétaút volna: a kiránduló egymásba fonódó, hol megszűnő, hol megnyíló ösvényeken jut előre, sétája közben pedig nemegyszer ugyanazt a tájat is másképp látja.

Esszénk a filozófia művelésének fölillantott két típusos alakjáról – az „utasról” és a „kirándulóról” – gondolkodik el, a 20. századi magyar bölcselet néhány jelentős szereplőjét megidézve. Gondolatmenetében, közelebbről, négy hazai filozófus pályájáról emlékezünk meg: születésük időrendjében Pauer Imre, Somló Bódog, Tankó Béla

és Pauler Ákos bölcséleti útját villantjuk föl. A magyar filozófia történetének újformálódó kánonjában, bár nem azonos súllyal, mind a négyüknek helye van (Hell–Lendvai–Perecz 2000).

Pauer Imre (1845–1930) neve manapság jobbra csupán a hazai filozófiai múlt specialistáinak a számára ismerős, pedig annak idején a maga korszaka szerfölött aktív és meghatározó intézményes pozícióit birtokló szereplőjének számít. Piarista paptanárként a pozitivizmus recepciójának szorgalmas, ám kevésbé eredeti munkása, akinek az életútja látványos sikertörténet, életműve pedig egy közepes képességű ember rendkívüli szorgalmáról tanúskodik. Somló Bódog (1873–1920) a hazai jogfilozófiai hagyomány – a magyar bölcslelettörténet kivételesen színvonalas és szerves résztradíciója – kiemelkedő alakja. A századelő polgári radikalizmusának a progresszió és a reakció frontvonalában harcoló közszereplője, aki kivételesen autonóm gondolkodóként egyértelműen levonja az életútját és munkásságát kettémetsző hatalmas gondolati orientációváltás – a naturalista pozitivizmus versus antinaturalista-antipozitivista neokantianizmus – következményeit. Tankó Béla (1876–1946) a magyar filozófiai hagyomány első rendszeralkotójaként ismert Böhm Károly tanítványaként indul, a két háború közötti korszak protestáns filozófus-teológusnemzedékének fontos alakjait tömörítő Erdélyi Iskola tagjaként tartjuk számon. Konzervatív gondolkodóként század eleji, ortodox kantiánus szemléletét töretlenül megőrzi a két háború között is, a szemlélet előfeltevéseit nem hajlandó problematizálni az új irányok kihívása nyomán sem. Pauler Ákos (1876–1933) a magyar filozófia egyetemes történetének egyik legjelentősebb személyisége. Izgalmas gondolati fejlődésutat bejáró gondolkodó, aki mintaszerűen dolgozza föl kora bölcséletének meghatározó fordulatait; kivételesen következetes rendszerépítő, aki szisztematikus főművével a magyar filozófiai irodalom leghibátlanabb alkotásainak egyikét alkotja meg.

(Pauer) Egyetlen meggyőződést vall, kitartóan és változatlanul. Munkásságának csaknem a kezdetétől sikeres pályájának egészen keresztül alkotó éveinek lezárultáig: mindvégig határozott filozófiafogalmat érvényesít, és szilárd irányzati elkötelezettséget mutat. Az előző század hetvenes éveinek elején rátalál a maga választott irányzatára: a pozitivizmusra; és kialakítja a maga sajátképpen bölcséleti szerepét: az idegen pozitivista szerzők közvetlen honosítási kísérletét. A kontinentális filozófia századfordulón meginduló és a tízes években fölgyorsuló átalakulási folyamatát nem akceptálja: hogy az új évszázadban – noha még három évtizedet mégél belőle – elhallgat, alighanem ennek tudható be.

A pozitivizmusra egyik legkorábbi munkájában, az újkori filozófia történetét bemutató kézikönyvében (Pauer 1872) talál rá. A pozitivizmus itteni – alapvetően Comte és Mill tárgyalására épülő – ismertetése fokozatosan lelkesen egyetértő szerzői állásfoglalássá válik: a bölcséleti programnyilatkozatként is fölfogható mondatok idézik a pozitivizmus tételeit, a metafizikai látszatismeretek kizárásának és a tudományok egységbe foglalásának gondolatát. Ettől az elköteleződéstől kezdve életművének tekinti, hogy a pozitivizmus kanonikus szerzőit és alapvető gondolatait megismertesse a hazai közönséggel. Mind oktatási célokra készített összefoglalójában, mind saját tudományos főművében ez a törekvés mutatkozik meg.

Oktatási célokra készített összefoglalója – számos kiadást megért, háromkötetes, pszichológiából, logikából és metafizikából álló bölcséleti propedeutikája (Pauer 1870–1872) – ugyanakkor, egyfelől, nem tud elszakadni a bölcsélet művelésének korábbi, preszcientikus fölfogásától. Noha eminens célja a tudományos filozófia propagálása, propedeutikájának első kötetében a korszakban már archaikusnak ható gesztussal, többször is megfogalmazódó plágiumvádakat is kiprovokálva, saját neve alatt voltaképp Wundt lélektanának tömörített fordítását nyújtja. Tudományos főműve –

a vulgárdeterminista etikája (Pauer 1890) – pedig, másfelől, meglehetősen zavaros módon két, egymással nehezen összehangba hozható forrásra támaszkodik: egyszerre épít Wundt lélektanára és Schopenhauer erkölcsbölcseletére. Bár törekvése szerint a pozitivizmus szellemében a filozófiai problémákat tudományos problémákká próbálja redukálni, a wundti tudományos pszichológiát mégis a schopenhaueri metafizikai etika keretei közé igyekszik illeszteni.

A századvégre a korabeli filozófiai intézményrendszer meghatározó pozícióit megszerzi ugyan – a budapesti egyetem első filozófia tanszékének professzora, az Akadémia osztálytitkára, a meginduló akadémiai filozófiai folyóirat szerkesztője lesz –, ám a bölcselet új, a századfordulón meginduló változásait nem tudja és nem akarja követni. Noha csak a világháború idején vonul nyugdíjba, az új évszázadban már gyakorlatilag semmit sem publikál. Az újidealista, majd szellemtörténeti korérzékelésnek valószínűleg csodálkozó és értetlen szemlélője marad.

(*Somló*) Mintha nem is egyetlen alak volna, hanem inkább két különböző személyiség: gondolkodói útját olyan éles fordulat vágja ketté. Szomorúan rövidre szabott alkotói pályájának közepén, az új évszázad első évtizedének végén bekövetkező cezúra mind diszciplinárisan, mind irányzati tekintetben határozottan kettéosztja a munkásságát. Diszciplinárisan a szociológiától a filozófia-jogfilozófia felé fordul, irányzati tekintetben a naturalista pozitivizmus hívéből az antinaturalista neokantianizmus elkötelezettje lesz. Amit addig egy meghatározott irányból látott, azt hirtelen, szinte megvilágosodásszerűen egy másik irányból kezdi nézni.

Jogot végez, ám szociológusként indul: a századforduló-századelő pozitivistá-naturalista társadalomtudományának elkötelezettje lesz. Pályáját Marx, Spencer, közelebbről pedig mestere, Pikler Gyula gondolatait népszerűsítő tanulmányokkal kezdi. A marxi történelmi materializmust és a spenceri evolucionizmust a pikleri belátásos elmélet nyomán erősen pszichologista irányban hangszereli át. A fiziológiai, pszichológiai és társadalmi szintek közvetlen azonosításának gondolatát csak korai korszakának főművében (*Somló* 1903) vonja revízió alá. A századforduló politikai és államfilozófiai alapkérdését, a szabadpiac és az állami beavatkozás viszonyának problémáját szemügyre vevő monográfia úgymond az állami beavatkozás „lélek- és élettanát” kívánja megalkotni. Az emberi cselekedetek végső motívumaként megfogalmazott „önkiegészülés” két determinánsát, a szervezetet és a környezetet elkülönítő munka a társadalom naturalista magyarázóelméletét dolgozza ki. Általános szociológiája a társadalmat meghatározó törvények föltárásának módszereit a természettudomány mintája nyomán fogalmazza meg.

Gondolati orientációváltásának számos dokumentuma közül a legfontosabb az érték problémájának szentelt dolgozat, az életmű filozófiai szempontból talán legjelentősebb munkája (*Somló* 1911). A kortársi értékfilozófiai irodalom beható ismeretéről tanúskodó írás az értéket egyfelől a szubjektív értékkel, másfelől az abszolút értékkel azonosító, rivális értékelméletek közül határozottan az utóbbiakkal azonosul. A választás mögött az antipszichologista fordulat áll: a szubjektív értékelmélet, úgymond, lélektani szaktudományi kérdéssé fokozza le a problémát. Az abszolút – azaz mindenki számára, minden lehető dologra nézve és minden elképzelhető feltétel mellett érvényes – értéket pedig a tanulmány, neokantiánus megoldással közvetlenül összekapcsolva az érték és a megismerés problémáját, az igazság-értékkel azonosítja. Az új, neokantiánus szemléleti alapon a gondolkodó tehát megkezdí gondolatvilágának átépítését, újratematizálva előző korszakának valamennyi fontosabb kérdésfeltevését. A törekvés kétségkívül legfigyelemreméltóbb eredménye voltaképpení főműve, terjedelmileg rendkívül nagyszabású, gondolatilag kivételesen mély jogi alap-tana (*Somló* 1917). A máig a magyar jogelméleti irodalom legjelentősebb művének

tekinthető, a kontinentális és az angolszász jogbölcseletre egyaránt számottevő hatást gyakorló, szubtilis kantianus fogalmi distinkciókkal építkező, markánsan normativista nagymonográfia ugyanakkor, figyelemre méltó módon, megőrzi a korábbi szociológiai szemlélet bizonyos elemeit is. Utolsó nagyobb vállalkozása, ismeretelmélete, amelyet – szisztematikus jogi értéktana propedeutikájaként tervezett – etikája megalapozásának szánt, újabb gondolati váltás nyomait mutatja: a csak tragikus halála után napvilágot látott munka a neokantianizmustól a bolzanói–husserli érvényességfilozófia felé próbál továbblépni (Somló 1926).

(*Tankó*) Ő nagyon is egyetlen-változatlan alaknak látszik, aki hosszú pályája folyamán, a kezdetektől a befejezésig, ugyanazon bölcseleti problémákról lényegében ugyanúgy gondolkodik. Bár a maga korszakának ritka szerzőjeként az angolszász filozófiai hagyománnyal is közelebbi kapcsolatba kerül – tanulmányai során az edinburgh-i egyetemen is hallgat néhány szemesztert –, nem kívánja betölteni a korabeli bölcseleti horizont kitágítójának szerepét. És bár életútja idején a kontinentális filozófia hatalmas fordulatokon megy keresztül, a fordulatok tanulságait nem vonja le a maga számára, rendíthetetlenül hű marad ifjúkora választott irányának konstans meggyőződéseihez.

Ahogy a Böhm-iskolához tartozó nemzedéktársai, ő is mesterének kései rendszeréből – ebből a kriticista értékelméletbe ágyazott, történet- és kultúrfilozófiává táguló transzcendentálfilozófiából – indul ki. Ez a badeni neokantianusokkal rokon értékfilozófiai program a neokantianizmus előfeltevéseivel és kategóriarendszerével dolgozik: a filozófiát normatív módon értelmezi, transzcendentálfilozófiai keretbe foglalt értékfilozófiaként határozza meg, és hangsúlyozottan elhatárolja a pozitív-naturalista-relativista irányzatoktól. A kiindulópont az ő számára egyben egész életpályáját meghatározó meggyőződés együttes lesz. Mind történeti, mind szisztematikus munkáinak ez az értékfilozófiai neokantianizmus jelenti a gondolati alapját. Az ontológiai és axiológiai szemlélet elkülönítését és összekapcsolását többször körüljárt fogalma, a dilthey-i és jaspersi indításokat egyaránt fölhasználó „világnézet” segítségével végzi el (Tankó 1932). A tárgyi világkép úgymond alanyi kiegészítésének és egészszé szervezésének funkcióját betöltő világnézet alkalmat teremt a számára, hogy bölcseletében az értelem mellett a hitnek is szerepet osszon: meghatározó protestáns felekezeti indításának megfelelően megvédje a kereszténységet az ellenséges irányzatokkal szemben. Nem veszi szisztematikusan sorra az egyes kultúrszférákat, mesterétől eltérően nem alkot tehát formális-zárt rendszert. Számára a hit alapténye és a vallás alapszférája alapoz meg bármifajta antropológiát és kultúrfilozófiát: meggyőződése szerint a hitet és a vallást megértve egyben minden életmegnyilvánulást és kultúrobjektívációt megértettünk. Szisztematikus rendszer helyett esszészzerű tanulmánysorozatot alkot tehát, amelyben nem önmagukban, hanem a valláshoz való viszonyukban veszi szemügyre az egyes kultúrterületeket (Tankó 1939).

(*Pauler*) Éppen nem egyetlen filozófiai álláspont gondolkodója: ellenkezőleg, igazi próteuszi alak. Számára a filozófia művelése: valóban afféle szüntelen keresés. Gondolkodása érdekes – a kontinentális filozófia korabeli átalakulásai szempontjából reprezentatív – pályát fut be: metafizikai velleitásokat eláruló kezdetek után a pozitivizmustól a pozitivizmus és a kantianizmus egyeztetésének kísérletén, majd a kantianizmuson keresztül a logikai platonizmusig ível, hogy azután a teista metafizikához érkezzék meg.

Noha gimnazista éveiben metafizikai terveket dédelget, egyetemi tanulmányait elkezdve és rendszeres publikációs tevékenységbe fogva mégis határozottan a pozitivizmus elkötelezettjévé válik. A természetfilozófia fogalmának és feladatainak

szentelt doktori értekezése (Pauler 1898) a pszichológiában középponti filozófiai diszciplínát látó Wundt erős hatását mutatja. Pozitivistá korszakát lezárva, a századfordulótól fokozatosan az „újidealizmus” különféle áramlatainak recepciójában vállal szerepet. Az etikai megismerés természetével foglalkozó monográfiájában (Pauler 1907) már az értéktudományos neokantianizmus és a husserli antipszichologizmus érvényesül: a munkában a logika, az esztétika és az etika értékei – az igaz, a szép és a jó – már abszolút értékeknek minősülnek, olyan ideális tartalmaknak, amelyek függetlenek a rájuk vonatkozó pszichológiai aktusoktól.

Reprezentatív filozófiája a főművében (Pauler 1920) összefoglalt tiszta logikai platonizmus. A rendszerét kifejtő mű – ez ma olvasva is valamilyen hideg-életidegen tökéletességet sugárzó alkotás – gondolatmenetének három szintjét érdemes megkülönböztetni: a rendszertani, a módszertani és a diszciplináris szintet. A rendszertani szint a szaktudományok – a „valóságtudományok”, illetve a matematika – és a filozófia viszonyára reflektál: a szaktudományokat nem a filozófia alapjaként meghatározva, hanem ellenkezőleg, a filozófiát tekintve a szaktudományok alapjának. A módszertani szint a bölcsélet sajátos módszerét kutatja, a kutatás eredményeként ezt a módszert – a „valóságtudományok” induktív és a matematika deduktív eljárásával szemben – a „redukcióban” megtalálva. A diszciplináris szint végül a filozófián belül az egyes bölcséleti alaptudományok meghatározására vállalkozik: öt bölcséleti alaptudományt, a logikát, az etikát, az esztétikát, a metafizikát, illetve az „ideológiát” elkülönítve. A három szint az érvelésben nem különül el, ellenkezőleg: szorosan összefonódik egymással. A rendszertan, a módszertan és a diszciplinaképzés egyaránt a bölcsélet önállósága és elsődlegessége melletti érvelés szolgálatában áll.

A főműben vázolt rendszer és az annak nyomán kidolgozott logikai összefoglalás (Pauler 1925) álláspontjához képest legutolsó művei végül újabb világnézeti elmozdulásról tanúskodnak. Főművének a halála előtt előkészített harmadik kiadása, kéziratban maradt metafizikája (Pauler 1938a) és töredékes tanulmányokból rekonstruált ideológiája (Pauler 1938b) – a két utóbbi tanítványainak sajtó alá rendezői munkája nyomán posztumusz jelenik meg – gondolkodásának határozott vallásos fordulatát mutatják. A platonista ideavilág ezekben megszemélyesül, az igazság megismerésére irányuló törekvés vallásos vágyakozássá formálódik, az Abszolútum Istenné alakul: végső filozófiája afféle teista metafizikaként jellemezhető tehát.

Következetesség vagy következetlenség? „Utas” vagy „kiránduló”?

Az „utas”, ugye, nyilvánvalóan következetes: ami mellett döntött, amellett kitart, csábításoknak nem enged, a régen ismerőst nem hagyja el az éppen megismert kedvéért. Pauer is, Tankó is következetesen egyetlen álláspontot képvisel, azt, amellyel elindul a maga útján: az előbbi az antimetafizikus pozitívizmust, az utóbbi az értéktudományos neokantianizmust. A maguk irányzata meghaladhatatlannak bizonyul mindkettejük számára. Bár pályájuk során mindketten kénytelenek szembesülni alternatív irányok kihívásaival, eredeti választásukat nem adják föl, az alternatív irányok kihívásait elhárítják: a kevésbé reflexív Pauer talán nem is lenne képes a váltásra, a reflexívebb Tankó tudatosan megküzd a váltás csábításával. A „kiránduló” viszont látszólag következtelen: nem tart ki a maga választása mellett, a csábítások legyőzik, az éppen megismert kedvéért elhagyja a régen ismerőst. Somló is, Pauler is, látszólag következtelenül, elhagyja kezdeti álláspontját, a naturalista pozitívizmust. A maguk irányzatát mindketten meghaladják. Az alternatív irányok kihívásaival szembesülve föladják eredeti választásukat: Somló az értéktudományos neokantianizmus felé fordul, újabb orientációváltásának beteljesedését – a platonikus érvényességfilozófia részletesebb kidolgozását – csupán tragikus halála akadályozza

meg; Pauler pedig gondolati átalakulások során megy keresztül, az „újidealizmus” különféle változataitól a logikai platonizmuson át a teista metafizikáig.

Következetlenség? Talán csak látszólagosan. Az „utas” a maga bölcséleti irányzatahoz következetes, a „kiránduló” viszont a maga kereste bölcséleti igazságához. Ő, meglehet, csak mélyebb következetessége miatt tűnik következetlennek.

■ IRODALOM

Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században: Első rész.* Áron, Bp., 2000.

Pauer Imre: *Bevezetés a philosophiai tudományokba.* I–III. Eggenberger, Pest, 1870–1872.

Pauer Imre: *Vázlatok az újkori philosophia köréből.* Aigner, Pest, 1872.

Pauer Imre: *Az ethikai determinizmus elmélete.* Franklin-Társulat, Bp., 1890.

Pauler Ákos: *A természetfilozófia fogalmáról és feladatairól.* Eggenberger, Bp., 1898.

Pauler Ákos: *Az ethikai megismerés természete.* Franklin, Bp., 1907.

Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába.* Pantheon, Bp., 1920.

Pauler Ákos: *Logika: Az igazság elméletének alapvonalai.* Eggenberger, Bp., 1925.

Pauler Ákos: *Metafizika.* Magyar Tudományos Akadémia, Bp., 1938a.

Pauler Ákos: *Tanulmányok az ideológia köréből.* Magyar Filozófiai Társaság, Bp., 1938b.

Somló Bódog: *Állami beavatkozás és individualizmus.* Politzer, Bp., 1903.

Somló Bódog: *Az érték problémája.* Különlenyomat az MTA Athenaeum c. folyóiratából. Kilián, Bp., 1911.

Somló Bódog: *Juristische Grundlehre.* Felix Meiner, Leipzig, 1917.

Somló Bódog: *Prima Philosophia: Gedanken zu einer ersten Philosophie.* Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig, 1926.

Tankó Béla: *A világnézet kérdése és más tanulmányok.* Debreceni Bethlen Gábor Kör, Debrecen, 1932.

Tankó Béla: *A világnézet kérdése és a református elvek.* Református Kollégium Tanárképző Intézete, Debrecen, 1939.



GÁBOR GYÖRGY – SÜKÖSD MIKLÓS

DECENTRÁLIS TEOKRÁCIA

Schmitt Jenő Henrik gnosztikus perennializmusáról



Divinikus
decentralizáció
a gnózisban
és anarchista teokrácia
a társadalomban –
egyazon érme két
oldala, az Istenember
Janus-arca.
Uralommentesség,
elmélyült
önszabályozás, kívül
s bévül egyaránt.

Teozófia és tradicionalizmus között: spirituális útkeresés a századelőn

■ A századelő „minden egész eltörött” világában, a hagyományos és eddig úgyszólván megkérdőjelezhetetlennek és cáfolhatatlannak hitt, ámde mostanra a társadalmi hanyatlás és életképtelenség megannyi megnyilvánulásának közepette több nemzedék egymást követő sorsában megkérdőjeleződött, devalválódott vagy tönkrement értékek, remények, hitek és vágyak immár feltartóztathatatlan hanyatlásnak indult univerzumában, a korai modernitás perspektívatlanságának állapotában Babits *Halálfiái* című regényének egy helyén arról értesülünk: a fiatal értelmiségi nemzedék, „a század eleji szomjas fiatalság kapva kapott az emberi szellem legendáin. Schmitt Jenő például, a filozófus, akihez néha szintén eljártak, [...] legenda volt köztük.”¹ Babits pár sorral odébb arra is kitér, hogy eme fiatalság körében hasonlóképp nagy keletje volt a „tolsztojánus” gondolatoknak és a gnózisnak.² E rajongó fiatalok sorában – immár nem a fikció, hanem a valóság világában – Kosztolányi Dezső az alábbiakat írja Schmittől unokatestvérének, Csáth Gézának 1904-ben: „A legérdekesebb s értékesebb ember, kit valaha láttam.”³

A 17. századtól lényegében a 19. század elejéig-közepéig diadalútját járó racionalizmus megrendülni látszik. Ám a racionalizmus térszűkítéséből a metafizikai gondolkodás nem tudott profitálni: egyfelől Nietzsche radikális kereszténység- és egyházkritikája, a kereszténység mitikus Istene halálhírének bejelentése következtében,⁴ másfelől az egyre racionálisabbnak mutakozó s a hagyó-

mányt, a spiritualitást és a bensőséget egyre inkább kiüresítő tomista-neotomista hagyomány megrendülése, vagyis az ún. modernista válság okán.

Nietzsche legerőteljesebb kereszténységkritikája utolsó filozófiai művében, *Az Antikrisztus*ban olvasható, ahol – egyebek mellett – így ír: „A keresztény istenfogalom – vagyis Isten mint a betegek istene, Isten mint pók, Isten mint szellem – a legromlottabb istenfogalmak egyike, amihez a Földön valaha is eljutottak; az Isten-típus leszálló ágú fejlődésében talán ő mutatja a mélypontot. Isten, aki az élet ellen-tettjévé korcsosult, ahelyett, hogy az élet felmagasztalása és örök Igen-je lenne! Isten mint az étellel, a természettel, az élet akarásával szembeni gyűlölség hírnöke! Isten – az »evilági« mindennemű megrágalmazásának s a »túlvilági«-ról szóló mindenemű hazugságnak a képlete! Istenben a Semmit istenítik, s a Semmi akarását szentesítik!...”⁵

Jóllehet sokan az istennélküliség, vagyis az ateizmus gondolatának születését, a „*drame de l’humanisme athée*” fenyegető rémét látták a fentiekben,⁶ mégis Heideggernek kell igazat adnunk, aki igyekezett egyértelművé tenni, hogy az „Isten halott” tézis esetében szó sincs valamiféle „ateista alaptételről”,⁷ éppen ellenkezőleg. Miután „a keresztény Istenbe vetett hit hiteltelenné vált”,⁸ az „Isten halott” mondás – azt gondolhatnánk – „az ateista Nietzsche véleményét nyilvánítja ki”,⁹ holott „az Isten és a keresztény Isten elnevezések az egyáltalában vett érzékfeletti világ jelölésére szolgálnak. Isten az eszmék és az eszmények tartományának neve.”¹⁰ Vagyis „az »Isten halott« mondás annyit jelent: az érzékfeletti világ hatóerő nélkül maradt. Nem fakaszt életet. A metafizika, azaz a Nietzsche által platonizmusként értelmezett nyugati filozófia véget ért.”¹¹ Heidegger óv attól, hogy az „Isten halott” mondást a hitelenségre szimplifikáljuk, ugyanis ebben az esetben csupán „teológiai-apologetikus” módon értelmeznénk, s ezzel az érzékfeletti világ igazságáról való töprengést utasítanánk el. „Az érzékfelettinek ezt a lényegi szétbomlását az érzékfeletti lényegtelenedésének, elenyészésének (*Verwesung*) nevezzük.”¹²

A katolicizmuson belüli modernista válságnak, amelyet a protestáns történész, Adolf Harnack robbantott ki *Das Wesen des Christentums* (1900) c. munkájával, amely a római katolikus egyházat mint a hatalomra épített s az evangéliumok világtól jelentősen eltávolodott intézményt írta le, X. Pius *Lamentabili*¹³ kezdetű dekrétuma sem tudott már megálljt parancsolni: a túlracionalizált skolasztikus gondolkodás – úgy tűnt – képtelen volt reflektálni az isteni misztérium transzcendenciájára.

A „modernista válság” közvetlenül vezetett el ahhoz az új teológiai, spirituális, liturgikus és bölcseleti igényhez és szükséglethez, amely a katolicizmus intézményes és dogmatikai fejlődésének újragondolását és – ezzel párhuzamosan – a forrásokhoz, részben a Bibliához, részben a korai keresztény hagyományhoz, az egyházatyák munkásságához (patrisztika) való visszatérést állította előtérbe. A szellemi elbizonytalanodásra az ősi s részben elfeledett forrásokhoz való visszatérés kínálta a megoldást: újra felfedezni és aktuálissá tenni a kereszténység legmélyén fellelhető s a különféle romboló hatásoknak nem vagy alig kitett filozófiai és teológiai gondolatokat.

Ez a *ressourcement* vezet el a majdani megújuláshoz, az *aggiornamentó*hoz, vagyis az egyháznak a biblikus és patrisztikus hagyomány újraértelmezésén alapuló elkerülhetetlen modernizálódásához, ugyanakkor a forrásokhoz való visszatérés a „minden egész eltörött” világával szembeni régi-új bizonyosságával is kecsegtet. Ez az új bizonyosság azonban súlyos politikai, politikafilozófiai akcentussal egészül ki. Rá kell találni arra a teológiai-politikafilozófiai tanításra, amelyre támaszkodva az elmélet a mindennapok politikai praxisának az alapjait és kiindulópontját jelenti, annak minden nélkülözhetetlen elemével: egy személyes, erősen individuumközpontú antropológia megalkotásától a személyek feletti állam hatalmi helyzetének és szerepvállalásának teljes egészében való újragondolásáig.

Schmitt Jenő Henrik (1851–1916) erre az összetettnek s mindenképpen újszerűnek tűnő feladatra tett kísérletet: a spirituális tanítást eredeti módon államelmélettel, a belső önmegismerést társadalmi cselekvéssel és aktív szervezkedéssel kapcsolta össze. Schmitt életművében Jézus gnosztikusan értelmezett alakja és a szeretet újszövetségi eszméje központi szerepet játszott, miközben ő maga kritikus maradt az egyházzal szemben, s az általa inspirált felekezet nélküli testvérközösségek szigorúan az egyházon kívül szervezkedtek. „A gnózis és a klérus antagonizmusát Schmitt Jenő Henrik vette észre, és a szembenállás lényeges mozzanatait ő dolgozta ki” – írja erről Hamvas Béla.¹⁴

Schmitt nem állt egyedül a dogmaiban megcsontosodottnak, szervezetében hatalomelvűnek látott hagyományos keresztény egyházak elutasításában. A lelki megújulást szomjazó Európa több vallási-spirituális mozgalma az egyházak szervezetén kívül (sőt részben kifejezetten azokkal szemben) jött létre, illetve más, Európán kívüli vallási hagyományok irányába nyitott.

Schmitt gnosztikus eszmerendszere – időben és spirituális irányultságát tekintve egyaránt – a teozófia és a tradicionalista iskola között helyezhető el. Mindhárom irányzat az örök igazságot – *philosophia perennis* – kereső, az európai egyházaktól elforduló vallásos-spirituális igényt fejezte ki. Helena Blavatsky (1831–1891) nyomán a teozófia a nyugati okkult tudást a hinduizmussal és buddhizmussal vegyítette. Schmittre a gnoszticizmus mellett Nietzsche, az őskereszténység (és kisebb mértékben az anarchizmus és a buddhizmus) hatott. A tradicionalista iskola alapítói többek között a hinduizmusban, a szufi misztikában, az iszlámban, a buddhizmusban mélyültek el. A teozófia, Schmitt, majd az utána jelentkező tradicionalizmus egyaránt azt hangsúlyozzák: az időtlen bölcsesség számos vallási hagyományban, formában jelenik meg a világ vallásaiban, ám a sokféle vallásos forma közös alapszatra épül. A világ vallásainak közös az alapja, s a tanításnak a vallások eme transzcendens egységét kell kifejeznie.¹⁵

Cézár országa szemben a szeretet országával

■ Schmitt Jenő Henrik több írásában is találkozhatunk egy éles distinkcióval, amely eredetileg már az Ószövetség egyes könyveiben felbukkant. Schmitt nem egy helyen tesz említést „Isten országáról”, illetve „cézár országáról”, a „szerelem országáról”, illetve az „erőszak országáról”, beszél az „isten-ember világról”, illetve az „állat-ember világról” mint a „legtökéletesebb ellentétekről”.¹⁶

A két *civitas*nak a fentiekben jelzett éles, a politikai felhangot sem nélkülöző ágostoni szembeállítás jelenik meg Schmitt elméleti munkásságában is. A *szellemi vallás katekizmusa* c. írásában a „Mi a szegények örömhíre?” kérdésre az alábbi választ adja: „Hogy e világ fejedelmének, az önzés és uralomvágy bálványának országa a vége felé közeledik, és hogy a szeretet és közösség isteni országa közeledik a földön.”¹⁷ Schmitt Isten országát a földi világok tökéletes ellentétéként írja le, amely a történelmi államalakulatok valamennyi formáját, működő intézményrendszereit, jogi és szociális felépítéseit egyaránt kizárja. „Mi ellenkezik ezen isten-országgal?” – teszi fel a kérdést, s így válaszol: „Minden külső uralom, az osztálykiváltság, a vagyon hatalmának minden formája, mely az embert más ember eszközévé, szolgájává teszi, és más viszonyba helyezi, mint a testvérnek a testvérhez való viszonya – mindezek a formák, melyek a gyilkosságon, a rabláson, a kizsákmányoláson alapszanak, az erőszak különböző nemén.”¹⁸

Schmitt a városok kapcsán csak egyféle szeretetről beszél (ez határozza meg Isten országát), míg a földi birodalom ezen szeretetelv teljes megtagadásának világa: „Isten országa, a közösség, a szeretet, a testvériség országa mellett ne álljon fenn má-

sodik ország, mely annak tagadása. Amikor Krisztus látszólag Isten országa mellé állította azt a másikat, akkor tulajdonképp annak a másik országnak, annak az istentelen országnak megsemmisítő ítéletét mondta ki.¹⁹ Azaz a transzcendens *civitas*ra irányuló jó és igaz szeretet mellett Schmitt nem hivatkozik egy a földi *civitas* lényegét képező negatív, kontradiktorkus szeretetre („a szeretetnek nem tárgya az ember tökéletlen, nyomorult és hiányos volta, hanem az a rejtett isten”²⁰), hanem az egyedül létező szeretetet hangsúlyozza. A nyomok itt újra Szent Ágostonhoz vezetnek, aki egyéb vonatkozásokban, lételméletileg a rosszat nem tartotta szubsztanciális létezőnek, hiszen Istenre mint végső okra a rosszat képtelenség visszavezetni, hanem egyszerűen a jó nemléteként fogta fel azt: „Természete szerint rossz nincs; a rossz a jónak hiánya.”²¹

Ugyanakkor Schmitt mégiscsak beemel vizsgálódásainak előterébe egy az általa egyetlennek és tökéletesnek vélt szereteteltől eltérő szeretetmegnyilvánulást, amely dichotómia lesz valláseméleti gondolatainak alapja. *Krisztus és Buddha* c. írásában Schmitt éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy míg a krisztusi eszme „a közösségben, a szeretetben és végtelenségben látja a lélek életét”, azaz közösségorientált-sága révén maradéktalanul megvalósítja az igazi szeretetet, amelynek „tárgya az isteni lényeg és élet”, addig Buddha az életből való kilépésével és a nirvánába való menekülésével csupán az egoizmusig, az önszeretelig jutott el, amelynek végső jellemzője nem is lehet más, mint „a közömbösség még a szeretet iránt is”.²² Meg kell azonban jegyezni, Schmitt itt a buddhizmus hinajána/théraváda irányzatának sajátos olvasatát adja. A mahájána irányzat éppen az egyetemes részvétet, a segítség mozzanatát hangsúlyozza a segítőkész, minden érző lény megvilágosodása érdekében gyakorló bodhiszattva ideáljának középpontba állításával.

Gnózis: az isteni öntudat lehetősége minden emberben

■ Schmitt életműve a divinikus egalitarianizmus álláspontját képviseli. Eszerint minden egyes emberben benne rejlik az Istenember, az isteni öntudat, a Felsőbbrendű Ember lehetősége, amelynek megismerése és kibontása az ember életfeladatát jelenti. Schmitt isten- (és így ember)képének gyökerei részben Nietzsche-től, részben valláseméleti munkásságának legfontosabb bázisából, a gnosztikus hagyományból erednek.

Nietzsche az „Isten meghalt” nevezetes állítását úgyszólván vezérelvvé téve abban bíz, hogy az ember képessé válik felszabadulni a hit embert torzító kötelékéből s eljutni önmagához, önnön autonóm értékrendjének teljességéhez. Ettől kezdve ez az „új Isten”, a dolgoknak kizárólagosan értelmet adni képes, (ön)teremtő ember válik törvényhozóvá – „Csak az ember ruházta föl értékkel a dolgokat, hogy életben tartsa magamagát – a dolgok értelmét is csak ő alkotta meg, így hát ember-értelem az! Ezért mondja »ember«-nek magát, ami annyit tesz: az értékelő”²³ –, s lép a halott Isten helyébe mint embert fölülmúló ember: „Minden isten halott: azt akarjuk immár, hogy az embert fölülmúló ember éljen.”²⁴ Az embert fölülmúló ember új értelmet és perspektívát ad az emberi életnek, véglegesen legyőzve és megszüntetve a kereszténység okozta nihilizmust: „aki a földnek a célt és az embernek a reményt ismét visszaadja, ez a keresztényellenes és nihilizmusellenes ember, Isten és a semmi legyőzője – egyszer minden bizonynyal eljön...”²⁵

Csak hogy Schmitt számára súlyos kérdés marad, hogy vajon az önmagára talált ember számára megvalósulhat-e az igazi emberi szabadság abban az erkölcsi általánosságban, amely az állam intézményrendszerében az elnyomó hatalom képét ölti magára.

Schmitt ezt az ellentmondást sajátos módon próbálja feloldani. Egyfelől ugyanis az államnélküliség eszméjében és eszményében ragadja meg a személyiség szabad-

ságának és kiteljesedésének egyetlen lehetőségét, amelyben minden külsődleges, tárgyasult, intézményesült, jogi kereteket öltött „inkvizitor-morál” végleg megsemmisül. Másfelől Schmitt egy olyan közös, minden emberben meglévő szeretetelvet tételez, amely az ember lényegi sajátossága, és amely az embert elnyomó, szolgaságba süllyesztő mechanizmus megszűntével a Krisztusban munkáló közösségiség átlényegítő, üdvözítő és az embert istenivé tevő eszmeiségében fog manifesztálódni. Míg Nietzsche-nél az ember Istenné válik, addig Schmitt-nél az ember felfedezi önmagában a többi emberrel közös istenség eszméjét. Míg Nietzsche „szőke bestiája” Isten detronizációját hajtja végre, s önmagát mint emberfeletti embert ülteti a helyébe, addig Schmitt embere önnön krisztusi öntudatára ébred, hogy a mindenkiben közös isteni az emberiben realizálódjon.

Ehhez azonban Nietzsche sajátos „átinterpretálására”²⁶ volt szükség: az ember istenségét valló tanítást Schmitt a gnózis bölcséletével támogatta meg. *Die Gnosis* c. művében egy közös, egységes pontot igyekszik megragadni, amely a mindenkori misztikus gnózisban *ab ovo* benne rejlik: „Nem külsőt, hanem belsőt nyilatkoztat ki a gnózis”²⁷ – mondja Schmitt, majd hozzáteszi: „A gnózis az észnek csupán kibontása, saját belső tényeinek eszméletéhez elérkezett eleven szemlélete, önismerete, ezzel pedig az isteninek, az eleven végtelenségnek, a határtalan, a mindenségen túlzárnivaló vilárolásnak megismerése, amely bennünk és fölöttünk van.”²⁸

A gnosztikus dualizmus két világot, két rendet állít szembe egymással. „A kezdetektől a természet két külön szubsztanciát különít el” – mondják a manicheusok²⁹ –, s az ember *A Tamás-akta Gyöngyhimnuszának* ifjú keleti hercegéhez hasonlóan eltévedt, az „értelmetlen anyagvilággal”, a „Természettel” való egyesülése során halhatatlanságát és szabadságát elveszítve a sors alávetettjévé vált. Az embernek mint *pszükhéből* és *pneumából* szerveződő létezőnek így elsőrendű feladata lesz, hogy teljes egészében pneumatikus emberré váljon, ismét visszanyerje halhatatlanságát, azaz „idegenként”³⁰ bolyongva a világban arra kell törekednie, hogy „megszabaduljon attól a homálytól, amelybe vettetett”.³¹ A megismerés és megtérés (*gnószisz kai metanoia*) kettősségében az ember célja nem más, mint a rossz hatalmából, az anyag bilincseiből való megszabadulás és tudása révén való eljutás az igazi Istenhez. „Az emberi megismerés a tökéletesedés kezdete, az Isten megismerése a beteljesedés.”³² Az ember így válik Krisztussal egyenlővé, s így fog részesedni Krisztus örökkévaló hatalmában. A gnózis Jézusa mondja: „Ez az ember én vagyok, és én vagyok ez az ember [...]. Mindazok, akik felfogják a titkokat a Megnevezhetetlenben, királyok lesznek velem együtt, [...] birodalmamban ők ülnek majd jobbomon és balomon, és ezek az emberek én leszek, és én leszek ők.”³³

Schmitt tehát – Nietzsche nyomán – elutasítva Istennek mint transzcendens abszolútumnak a hagyományos fogalmát, az emberi bensőben leli meg a valóságos, a „mítoszok és hazug mesék” rágalmaiktól megtisztított igaz Istent, akit a gnózis tanítása nyomán az ember számára megismerhetőnek ír le. Így az Isten országát Schmitt – Szent Ágostontól eltérően – nem mint emberen kívüli világot ragadja meg, hanem azt az emberben lévő és az emberből eredő *civitasként* fogja fel, amely a szeretet egyetemes működése során realizálódik. „A gnózis nagy feladata, hogy lezárja az emberi szellem fejlődésének azt a szakaszát, amelyben az ember a valóságot és igazságot álmokképekben [...] látta. A valóság mindenségéről való tudásunk – nevezzük bár ezt a mindenséget természetnek vagy istenségnek – csakis saját belső állapotaink átélésén alapul, minden igazság alapja tehát szükségképpen a belső átélésben és a belső szemléletben nyugszik. A lezajlott múlt emberét sajátosan jellemzi, hogy az igazságot kívül, nem pedig belül keresi, hogy abban a dőre hitben él, mintha láthatna vagy tudhatna valamit is, ami kívülről esik [...]. Amit tehát a múlt okoskodásokban és álmokban ott künn: külső istenségekben, külső mennyországokban, külső világok-

ban keresett; az emberi szellem tulajdonaként mindazt visszaköveteli és visszaszerzi a gnózis [...]. Nem külső istenségeket, nem külső mennyországokat hirdetünk, hanem hirdetjük a bensőség világszemléletét, amely azonban a jelenkor emberének világszemléletével is merőben ellentétes, mert a mai ember önmagát teljesen a külső világba vesztette.”³⁴

Mivel a tudás, a gnózis elvezetheti az embert az Istenhez, a bennünk lévő Istenről a gnosztikus öntudat révén szerezhethünk tudomást, hiszen „a gnózis nem képzel világból való meseálmot, hanem mindenekelőtt önismeret, öneszmélet”.³⁵ A tudat szükséges sajátja az embernek, de az öntudat ugyanezt az embert istenné teszi: „A végtelen tudat alkotja az embert és teszi emberré. Az arra való ráeszmélés, az önismeret az, ami az emberfeletti embert, ami az istenembert alkotja.”³⁶ Schmitt a gnosztikus hagyománynak megfelelően a megismerést – az önismeretet – az ember teljes megvilágosodásaként, tipikus gnosztikus hasonlaltal hosszú tévelygése utáni hazatérésként interpretálja: „Mi az embert mennyei örökségébe vissza akarjuk helyezni; saját otthonába, saját elveszett paradicsomába: amennyiben ezt az egyetemes világosságot, ezt az egyetemes életet, amely az embert emberré alkotja, az öntudatosság, az önismeret világosságában mutatjuk be. Ez a nagy titka a Logosz megtestesülésének, úgy hogy az élettelen Logosz hússá és vérré válik, és a holt isten a történelem nagy passiójátékában végre is a halottakból feltámad. Feltámad majdan nem pusztán a Názáreti Jézus meseszerű feltámadási históriájában, hanem a lélekben és igazságban, az emberben. Így lesz a világ megváltva az önismeret által! »Megismeritek az igazságot és az igazság szabaddá teszi benneteket.« A megismerés a szabadság egyedüli útja.”³⁷

Az ismeret (tudás) és a szabadság fogalmainak összekapcsolása kétségtelenül háttérbe szorítani látszik a gnózis misztikáját, ám valójában annak tartalma új jelentéssel gazdagodik. A hit világának sötétségét a természetes öntudat világossága, az emberi bensőben működő „természetes világosság” (*lumen naturale*) oszlatja szét.³⁸ Az öntudatosult (tudó) lélek így szabadítja fel a hit bilincseiből a keresztény mesék által gúzsba kötött embert. Ezen a ponton válik tehát a gnózis „világsszabadító”,³⁹ „világmegváltó”⁴⁰ eszmévé és Schmitt ideális anarchista államelméletének ismeretelméleti háttérévé.

Jézus, az első

■ Az új isten- és emberkép egy újfajta Jézus-fogalmat tett szükségessé. Schmitt számára Jézus nem az Atya egyszülött Fia, aki Isten és az ember közötti közvetítőként halálával megváltotta az emberiséget. „Ez a Krisztus nem lehet annak a régi értelemben vett istennek valami emberformába bújtatott mesebeli lény; nem lehet fia valami telhetetlen, bizonyára minden emberi határokat felülmúló, megtorlásra és bosszúra sóvár mennyei önkényuralkodónak, mely képes az ő gyöngye teremtményeit gyermekes eltévelyedésükért minden jövőendő nemzedéküket is büntetve örökké gyötörni; fia egy olyan kényúrnak, akinek vérszomjasságát [...] csak saját fiának értékes vére olthatná!”⁴¹

A szellemi vallás katekizmusának arra a kérdésére, hogy „Miben áll a krisztusi eszme?”, Schmitt az alábbi feleletet adja: „Abban, hogy az emberben a szeretet és közösség isteni öntudatra ébred”,⁴² azaz Jézus az első olyan ember, aki öntudatára, önismeretére támaszkodva képessé vált felfedezni önmagában az istenit: „Ő volt az, akiben a múlt képálmaiból először ébredt fel az isteni, végtelen öntudat világossága”,⁴³ „az első volt, ki az embernek isteni voltát felfogta, és ezen tudatával az emberiséget megvilágította”.⁴⁴ Így Jézus kereszthalála értelmét veszíti, hiszen „a názáreti próféta, a legtekélyesebb anarchista”⁴⁵ „csak a tömeg, a külső látás számára van ke-

resztre feszítve, ő azt nem szenvedte el. Ellenben ő feszíti keresztre ezt a világot, e félállati világot.”⁴⁶ Schmitt úgy véli, hogy a „gnosztikus alapgondolat gyökerét ragadta meg Jézus: az atya nincs kívül, nincs fönn, vagy mindenen túl, hanem az emberi szellemben ébred”.⁴⁷

Az emberi immanenciában meglévő s a gnózis öntudatával felismerhető benső istenség saját birodalmát nem „kívül”, nem transzcendens formában hozza létre, hanem az emberben szunnyadó és megvalósításra váró bensőségként. A külső mennyországnak szét kell oszlania, „hogy feltáruljon a mennyeknek belső országa”.⁴⁸ Ez az emberben rejlő *civitas* tökéletes és teljes ellentéte a világ létező országainak, a látható *civitasok* mindegyikének: „Isten országa azonban benső birodalom; [...] ezért nem is külső hatalom veti majd alapját, mint ahogy e világ országai keletkeztek. Hanem amikor az ember benső élete megvilágosodik, akkor megvalósul a mennyei birodalom a földön is, és helyébe lép majd a félállatiasságnak, ami ma világszerte uralkodik.”⁴⁹

Schmitt perennializmusa

■ E ponton Schmitt tanítása szélesebb perspektívákat ölt: a minden egyes emberben meglévő, az egyes személyekben önállóan működő, de az egész emberiség számára közös és általános princípiumot kívánja megragadni. Ez a mindannyiunkban meglévő szellemi közösség nem más, mint az örök és végtelen istenség eszméje. „Szellemben mi nem valamiféle kísértetet értünk, hanem csakis a mindent átfogó gondolkodásban és az erkölcsi tudatban megnyilvánuló közösséget, amelynek végtelen volta mindenkiben külön-külön is megmutatkozik”, s „emez egyetemes jelenség, a szellem tehát következőképp kozmikus funkció, nem valamiféle elkülönült lelki entitás, hanem a lények közösségének megnyilvánulása”.⁵⁰ Az emberiség e mindenkiben meglévő isteni szellem alá rendelődve és abból részesedve válik valódi közösséggé: „egy nagy élet ébred bennünk, és forraszt bennünket egybe a mindenség életében; [...] ennélfogva a másik ember nem idegen hozzánk, hanem élet a mi szellemi életünkben, lényeg a minket egyesítő lényegből”.⁵¹

Ez a minden emberben meglévő, de tőlünk független közös elv Schmittnél egy időn és téren kívüli eszmét jelent, amely minden kor kultúrájában, minden idők embere számára adott volt. „Nincs olyan alapforma, amelyet egyetlen kultúra is nélkülözne” – írja Schmitt, s hozzáteszi: „bebizonyítható, hogy minden idők és népek éppen legeredetibb, legmélyebb és leghatalmasabb alkotása [...] az elemi gondolatok [...] kimeríthetetlen forrásából fakad”.⁵²

A *szellem fejlődéstörvénye* c. munkájában Schmitt többször hivatkozik Bastian „*Elementargedanke*” (Schmitt „alapgondolat”-nak fordítja) elméletére,⁵³ amely Jung archetípusának egyik forrását jelentette.⁵⁴ Schmitt Bastianra támaszkodva⁵⁵ voltaképpen anticipálja Jung archetípusát, amikor azt hangsúlyozza, hogy „minden idők és népek kultúrái ugyanazokat a fő- és alapgondolatokat tükrözik vissza, [...] időtől és kultúrfokozattól teljesen függetlenül mindig visszatértek ugyanazok az alapgondolatok, és [...] törvényszerű szükségességgel ismétlődtek. [...] Ezek az »alapgondolatok« pedig nem valami mellékes formák sorát képezik: az emberi szellemfejlődés minden nagy és jelentékeny mozzanata szükségszerűleg jelenik meg éppen ezekben a formákban. Nem létezik tehát semmilyen jelentékeny forma, semmilyen nagy és igaz alapgondolat, amely – bár kibontakozatlan formában, de mégis – félreismerhetetlen alapvonásokban ne lett volna már minden idők és népek emberének szelleme által fölfogva.”⁵⁶ Jungnál az archetípus, amely minden individuális tapasztalást megelőz, a tudattalan kollektív képzelet elsődleges termékeinek összessége, a szimbolikus gondolkodás alapkategóriája, s mint ilyen leginkább a mítoszban ragadható meg, mert – mint írja – „a mítoszok a tudat előtti lélek elsődleges megnyilvánulá-

sai”.⁵⁷ Schmitt Bastian kutatásaira hivatkozva mondja, hogy a polinéziaiak mitológiájában ugyanaz a tartalom, ugyanaz a „gondolati emelkedettség” tükröződik, amelyet a modern ember fejez ki a maga kulturális színvonalán,⁵⁸ ennél fogva „minden idők mítoszai csak a szellemi fejlődés örök törvényét juttatták kifejezésre a szimbólumok fátylaiban”,⁵⁹ s „minél mélyebben és hatalmasabban ragadja meg korát a szellem alkotása, annál mélyebben gyökeredzik az elmúlt évezredben, hogy a jelent így a legtávolabbi nemzedékkel összekapcsolja”.⁶⁰ A szent történet így lesz „minden egyes emberi szellem legmélyebb titkainak kibontakozása”.⁶¹

Mindazok, akik a gnózis segítségével eljutnak ehhez a közös, az emberiség egészét meghatározó szellemiség felismeréséhez, elmondhatják, hogy „mi vagyunk az igazi Izrael, az igazi óhitű (ortodox görög) kereszténység, az igazi katolicizmus, az igazi protestantizmus [...]. Mi vagyunk minden vallás titkának földérítése és beteljesedése.”⁶²

Világosan érzékelhető, hogy Schmitt perennialista szemléletében a különböző vallási hagyományok egyetlen, egyetemes, örök igazságot fejeznek ki.

Ez a közös eszme, amelynek alapján a vallások mind egyesülni fognak, „és ellentétek belülről egymást kiegészítve fel fognak oszlani egy igazságban: az isteni-emberinek igazságában”.⁶³ Ennek az egységnek a két legfőbb mozgatója az embereket irányító szeretet és az emberiség örök szabadságvágya. „Ez az egység egyúttal alapja a szeretetnek”⁶⁴ – írja, s mivel „szeretni annyi, mint látni azt az isteni magasságot és boldog harmóniát, amely ott szunnyad minden ember lelkének mélységeiben”,⁶⁵ így ezáltal „ez a világnézet a szabadság világnézete lesz, mert szabadnak csak az a mindent átfogó isteni tudat tudja magát, amely nem helyez semmit magán kívülre”.⁶⁶

Gnosztikus decentralizáció: anarchista teokrácia

■ Schmitt gnoszticizmusa és erőszak nélküli, ideális anarchizmusa ugyanazon minőség belső és külső megjelenése. Az „anarchia” kifejezés itt – a szó eredeti értelmének megfelelően – uralomnélküliséget, a külső, elnyomó intézmények elutasítását jelenti (vagyis semmi köze a káoszhoz vagy a terrorizmushoz). A divinikus egalitarizmus szerint az Istenember, tehát az erőszak nélküli Felsőbbrendű Ember lehetősége mindnyájunkban ott rejlik – s ezen Istenembereknek semmi szükségük sincs külső elnyomó intézményekre, erőszakos hatalmi apparátusokra. Márpedig, az előzőekből következően, adódik a kérdés: milyen bázis vagy fundamentum legitimálhatná egyáltalán ezeket az erőszakintézményeket? Ki s milyen alapon korlátozhatná az Istenember teljes autonómiáját?

Az Istenember dignitásának, a Felsőbbrendűség egyenlőségének – a mindenkiben egyenlően meglévő, belső, istenemberi potencialitásnak – méltó külső párja a társadalmi, állami uralomtól való mentesség. A gnózis szerint mindenki beavatott lehet, s e demokratikus – össznépi – beavatottság külső megjelenése nem más, mint a decentralizált, uralom nélküli (anarchista) teokrácia társadalmi rendje. A gnosztikus (ön)beavatás magával hozza a külső uralom delegitimációját és gyakorlati leépítését.

Divinikus decentralizáció a gnózisban és anarchista teokrácia a társadalomban – egyazon érme két oldala, az Istenember Janus-arca. Uralommentesség, elmélyült önszabályozás, kívül s bévül egyaránt.

Schmitt államelméletének középponti eleméhez érkeztünk. A feladat a továbbiakban a „mindent egyesítő szeretet”-nek mint „világszabadító hatalom”-nak⁶⁷ a földi realizálása. Jóllehet ennek a birodalomnak az eszményét az emberiség a legkülönbébb vallási képzetek formájában, transzcendens módon kivetítette, az igazi cél nem lehet más, mint hogy „az, ami túlvilág volt az elmúlt keresztény világ számára, annak teljes dicsőségében itt, ebben a világban kell megvalósulni”.⁶⁸

Ennek gyakorlati megvalósításaként az ideális anarchizmus – az erőszak minden formáját elutasítva⁶⁹ – szigorúan erőszakmentes, a nevelésen, a meggyőzésen és a meggyőződésen alapuló harcot indít az egész államapparátus ellen, amely éppen az erőszak alkalmazására épít. Harcot indít az állam egész bünszövetkezete ellen, melynek lényege a kizsákmányolás, az embernek állattá való lealázása, hazug eszméknek és erkölcsi normatíváknak az uralmon lévők érdekei szerint való működtetése. „Ezt a rendet meg akarjuk semmisíteni, erkölcsileg ízzé-porrá akarjuk zúzni”⁷⁰ – írja Schmitt. Az ideális anarchista a barbár államterror ellen veszi fel a küzdelmet, Káin országa ellen, s fegyvertelenségével félelmetesebb lesz az állam legalizált terrorszervezeténél.

Az ideális anarchizmus világnézetileg egyaránt szemben áll a hivatalos keresztény teológiával, „mely az emberekben bűnös, hitvány, Isten előtt a porban fetrengő férget lát”,⁷¹ és a materializmussal, „mely viszont az emberben csupán valami finomult sárképződményt, valami rafináltan önző, majomcsordába tartozó, a létért való küzdelemben az érzéki önfenntartás ösztöne által hajtott, embernek nevezett bestiát lát”,⁷² s így „a földolgan egyetértének egymással”,⁷³ hisz mindkettő megalázza az embert. De az ideális anarchizmus nem azonosul egyetlen politikai mozgalommal sem, hiszen az új jogrend új kizsákmányolókat, új hatalmi viszonyokat s a népnek új szolgásgát eredményezhet csupán.

Az ideális anarchizmus a teljes jogrendet is elutasítja, ugyanis a jogrend olyan szabályzat, amely „minden korszakban az uralkodó réteg anyagi és hatalmi túlsúlyának érdeke szempontjából, de sohasem a hatalma alatt nyögő nyájnak érdekében” működött. A jog mindig összefonódott az erőszakrenddel, „a tételes törvény szükségképp az erőszaknak szentesítése”,⁷⁴ s mivel „minden jogrendszer szükségképp a fosztogatók és kifosztottak viszonyát tételezi fel”,⁷⁵ így „nincs olyan gaszág a világon, amelyet a jog kötelező erejével nem szentesítettek és gyakoroltak volna”.⁷⁶ Az ideális anarchizmus nem törekszik arra, hogy új jogrendet, „igazságos” jogmechanizmust léptessen életbe, hanem célja egy „szabadon, belülről, szervesen felépülő közösség”.⁷⁷

Schmitt öröksége

■ Mi lehet s mit jelenthet Schmitt öröksége a mai spiritualitás és politikafilozófiai gondolkodás számára az új századelőn, a globalizáció, a hiperkapitalizmus, a késő posztmodern kultúra korszakában?

Egyfelől Schmitt gnosztikus perennalista kérdésfeltevése éppoly időszerű, mint száz évvel ezelőtt. Mi a vallások közös szellemi alapzata, s hogyan lehetséges ennek megismerése, vagyis az ember(iség) legmélyebb – egyéni és közösségi – szellemi önmegismerése? A globalizáció mai korszakában az önmegismerésre szolgáló tudati technikák, meditációs módszerek elvileg hozzáférhetőbbé, a meditációs hagyományok hiteles hordozói pedig mobilabbá váltak, mint Schmitt (és a teozófusok és tradicionalisták) korszakában. A valódi átadás lehetősége azonban a spirituális szupermarket forgatagában továbbra is nehezen megtalálható.

Másfelől Schmitt politikafilozófiai kérdése is nyitott. Hogyan lehetséges a formális demokráciát kiterjeszteni, emberközbe hozni? Hogyan lehetséges csökkenteni az igazságtalan hatalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket, az erőszak uralmát? Az új századelőn a hagyományos, azaz az ún. képvisleti demokráciák rendszere világ-szerte érzékelhető válságba jutott. A liberális demokrácia globális győzelme (a történelem állítólagos vége) helyett a demokrácia kiüresedését és korrupcióját látjuk. A pártok a választási médiakampányokban a politikai marketingszakemberek – a gyűlölet karmesterei – tanácsai nyomán alakítják a választói identitást, és mozgósítják a szavazókat az urnákhoz. Az emberek négy évre „hitbizományban” leadott szavaza-

taikat egyre távolabbinak és elveszettebbnek érzékelik. A demokratikus intézményrendszer működését egyre inkább a professzionális, elidegenedett politikai kommunikáció, illetve bürokratikus és korrupt uralommenedzselés tárgyaiként élik meg, amelyben a politikai, gazdasági, pénzügyi és szociális folyamatok rendszere számukra egyre követhetetlenebbé, ellenőrizhetetlenebbé és átláthatatlanabbá vált.

Eme idegenné vált politikacsínálással szemben egyre nagyobb hangsúly helyeződik a helyi, azaz bázisgondolkodás és bázispraxis különböző formáira, vagyis magára a közvetlen (direkt) demokráciára. Mindez szabadon, civil alapokon szerveződő társadalmi mozgalmakat, olyan közösségeket jelent, ahol az egyes ember szabadon, önmaga képére képes dönteni, s döntésének felelősségét és súlyát átlátni, megtagasztalni (például az *Occupy* típusú mozgalmakban). Mindezt Schmitt alighanem örömmel fogadná, csak elmélyültebb spirituális gyakorlatot javasolna. Ugyanakkor azonban elutasítaná az autokrácia új politikai és szellemi térhódítását (amely többek között éppen a tradicionalizmus félremagyarázását is felhasználja).

Schmitt spirituális és politikafilozófiai kérdései tehát egyaránt nyitottak és relevánsak. A legnyitottabb és legrelevánsabb azonban továbbra is a két terület egybeartozására vonatkozó központi kérdése: hogyan kapcsolódik össze a szellemi és társadalmi-politikai felszabadulás? Mi a felszabadulni képes Istenemberhez méltó társadalmi-politikai rendszer? S milyen társadalmi-politikai rendszer segíti a szellemi felszabadulást?

Hogyan lehetséges az uralommentes teokrácia, a teokrácia decentralizációja? Hogyan lehetséges az autonómia kiteljesítése, az *autonomia maxima*, amelyben „az én vezérem bensőmből vezérel!”⁷⁸

■ JEGYZETEK

1. Babits Mihály: *Halálfiái*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1972. 551.
2. Uo. 552.
3. Kosztolányi Dezső levele Brenner Józsefnek. Bp., 1904. máj. 19. Idézi Arany Zsuzsanna: *Kosztolányi Dezső élete*. „No Kornél barátom, úgy-e gyönyörű Pest?” – 7. rész. Alföld 2014. 8. sz. 37–54.
4. Mindenekelőtt A *vidám tudomány* harmadik könyvének *Esztelen ember* címet viselő 125-ös számú aforizmájában, in: *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (Ed. Giorgio Colli – Mazzino Montinari) Walter de Gruyter, München–Berlin–New York, 1980. 3. 480. skk., továbbá A *vidám tudományt* egy ötödik könyvvel kiegészítő, *Honnan a vidámságunk* címet viselő 343-as számú aforizmájában, in: Uő: *A vidám tudomány*. Holnap, Bp., 1997. 251; az 1881. őszi jegyzetfüzet egy helyén, in: *KSA* 9. 577; uo. 590; vagy az *Így szólt Zarathustra* első kötete zárófejezetének végén (itt a „Minden Isten halott: azt akarjuk immár, hogy az embert fölülmuló ember éljen” formában), in: *KSA*, 4. 102. Magyarul: *Így szólt Zarathustra*. Osiris, Bp., 2004. 99.
5. Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre*. Ictus, h.n., 1993. 25.
6. Vö. Henri de Lubac: *Le Drame de l'humanisme athée*. Spes, Paris, 1944; Karl Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Kohlhammer, Stuttgart, 1956; Uő: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.
7. Martin Heidegger: *Nietzsche*. I–II. Günther Neske, Pfullingen, 1961. I. 348.
8. Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány* 343.
9. Martin Heidegger: *Nietzsche mondása: „Isten halott”*. In: Uő: *Rejtektutak*. Osiris, Bp., 2006. 186.
10. Uo. 189.
11. Uo. 190.
12. Uo. 193.
13. *Acta Apostolicae Sedis* 40.
14. Hamvas azonban nem fogadta el, hogy Schmitt az egyházat a klérussal, illetve az egyház formális szervezetével azonosítja. Az empirikus, szervezeti aspektust előtérbe állító – ebben az értelemben realista és szociológikus – egyházfelfogással szemben Hamvas az ideális Egyház képét állítja. Szerinte Schmitt „gondolkodásában azonban azt a hibát követte el, hogy a klérust az Egyházzal azonosította, vagyis e két merőben más lét-dimenziót összetévesztette. Az értelem (szellem) és a hatalmi ösztön feszültségét világosan látta, de a kereszténységben belül az Egyház és a klérus (az evangéliumi és a történeti kereszténység) között lévő feszültséget nem vette észre. A kereszténységet nem lehet és nem szabad a klérussal azonosítani. Ha Schmittnek igaza lenne, és az értelem világosságát nem a klérus, hanem az Egyház üldözte volna, az egész kereszténységet el lehetne temetni.” Hamvas Béla: *Antikrisztus*. <http://hamvasbela.uw.hu/Antikrisztus.htm> A helyzet azonban ennél összetettebb. Ha Hamvas fogalmi keretét követjük, Schmitt valójában felismerte az Egyház és a klérus különbözőségét, ugyanis felekezet nélküli testvérközösségeiben éppen az újszövetségi elveket hitelesen valló szervezeteket kívánt létrehozni, ám a klérus által dominált keresztény egyházi szervezeteken kívül. Vagyis az Egyházat az egyház hagyományos intézményein kívül próbálta újrászervezni.

15. Vö. Frithjof Schuon: *A vallások transzcendens egysége*. Kvintesszencia, Debrecen, 2005.
16. ÁN I/10. (*Adjátok meg a császárnak, ami a császáré*); ÁN II/4. (*Csak egyre van szükség*); ÁN II/6. (*A gazdaságok és a legmagasabb körök*) stb. Platón *Az állam* c. dialógusában beszél a látható és láthatatlan királyságról mint a temporális, ill. intemporális létezők birodalmáról (592b). Szent Ágoston a *De civitate Dei*ben (XI 1) külön is kiemeli a *Zsoltárok könyvének* azon helyeit (87,3; 48,2–3; 48,9; 46,5–6), amelyek említést tesznek Isten államáról mint különálló, transzcendens világról.
- Rövidítések: ÁN = *Állam nélkül*. 1897–99; RG = *Religion des Geistes*; A = *Anarkizmus. A Társadalomtudományi Társaság által rendezett felolvasó- illetve vitatüléseken tartott előadások*. Bp., 1904; B = *Krisztus és Buddha*; D = *Dante Isteni színjátéka*. Bp., 1926; E = *Schmitt Jenő Henrik Három előadása*. Bp., 1911; G = *Die Gnosis. I. Die Gnosis des Altertums*. Leipzig, 1903; I = *Krisztus istensége a modern ember szellemében*. Chicago, 1925; J = *A jövődő pozitív-tudományos világszemlélete a modern fizika átalakulásával való vonatkozásban*. Bp., 1921; K = *A szellemi vallás katekizmusa*. Élet 1894. 3–4–5. sz.; Kr = *Krisztus*. Bp., 1920; R = *Religió azoknak, akikben fiatal a kedély, egyben Jézus élete és bevezetés a megismerésbe bárki számára*. Bp., 1927; Sz = *A szellem fejlődéstörvénye*. Bp., 1920; V = *A szellem vallása – a szocializmus világnézete*.
17. K V/3.
18. K V/4.
19. ÁN I/10.
20. Sz 113. 1.
21. Szent Ágoston: *De civitate Dei* XI. 22
22. B, RG.
23. Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra* 75.
24. Uo. 99.
25. Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap, Bp., 1996. 112. Az eredeti német szövegben: „*dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts...*” (*Zur Genealogie der Moral*. C. G. Neumann, Leipzig, 1887), vagyis: „ennek az Antikrisztusnak és antinihilistának, Isten és a Semmi legyőzőjének...”
26. Kiss Endre: *A világnézet kora. Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1982. 90.
27. G 430.
28. G 431.
29. Szent Ágoston: *Contra Epist. Fundam.* 12–13.
30. Az „idegen” kifejezés, mint az ember jelzője, igen gyakori a gnosztikus iratokban. Görögül: *allosz, hétérosz, kszénosz, allotriosz*, latinul: *alius, alienus, extraneus*.
31. *Ginzá* 254.
32. Hippolitosz: *Refut. omn. haeres.* V, 6, 6.
33. *Pisztisz Szophia* 230.
34. D 3–4.
35. G 451.
36. E 11.
37. E 14.
38. „*ratio insita, sive inseminata, lumen animae dicitur*”. Szent Ágoston: *De Baptismo* I. 25.
39. J 11.
40. A 54.
41. Kr 18.
42. K, ÁN V/4.
43. Kr 55.
44. I 7.
45. A, ÁN I/9.
46. G 261–262.
47. G 262.
48. I 6.
49. R 47.
50. V, RG.
51. K, ÁN V/3..
52. Sz 84.
53. Vö. Sz 27–28; 82–85.
54. Vö. Carl Gustav Jung: *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*. Walter, Zürich, 1954. 94, 508. Jung az archetípust, a platóni *eidoszra* visszavezetve már Szent Ágostonnál (*De Div. Quest.* 46.) meggleli (vö. C. G. Jung: i. m. 4–5.).
55. Vö. Adolf Bastian: *Vorgeschichtliche Schöpfungsbilder in ihren ethnischen Elementargedanken*. E. Felber, Berlin, 1893.
56. Sz 83–84.
57. Carl Gustav Jung – Karl Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Amsterdam–Leipzig, 1941. 111.
58. Vö. Sz 27–28. Jungnál mindez a következőképpen hangzik: „Az archaikus pszichológia nemcsak a primitív ember pszichológiája, hanem a művelt emberé is, de nem a modern társadalom elnyomó megnyilvánulásainak lélektana, hanem minden olyan civilizált emberé, aki tudata magas volta ellenére pszichéje legmélyebb rétegeiben még mindig primitív ember.” (Carl Gustav Jung: *Über die Psychologie des Unbewussten*. Rascher, Zürich, 1943. 158.) A filológiai megegyezések mellett érdekes szellemi párhuzamot kínál, hogy Jung maga is foglalkozott a gnózással.

59. Sz 38. Schmitt többször is felhívja a figyelmet arra, hogy a vallási tudatban az ember az érzéki-képiesben, a szellemi szimbólumában szemléli önmagát, beszél az eszme és kép „rejtett összefüggéséről” s arról, hogy a kép mögött ott dereng a szellem végtelensége (vö. Sz 30–44.). Mindenesetre elgondolkodtató, hogy Cassirer ugyancsak a német etnológiai kutatások eredményeit hasznosította a *Philosophie der symbolischen Formen* II. részében, a *Mythisches Denken*ben (Berlin, 1925), ahol a mitológiát a kultúra önálló szimbólumformájaként, mint a szimbolikus objektíválás jelrendszerét írja le.

60. Sz 75.

61. Sz 25.

62. K, ÁN V/3.

63. I 73.

64. E 34.

65. B, RG.

66. A, ÁN 1. 11.

67. I 20.

68. I 60.

69. „[...] a szellem forradalma csakis mindenfajta erőszak erkölcsi törvénytelenítésével ülheti meg diadalát a mostani világ barbarizmusa és hazugsága fölött” (*Az állam papjai*, RG).

70. *Az állam papjai*, RG.

71. Sz 96–97.

72. Sz 97.

73. E 3.

74. *Mit akarunk?* ÁN I/1

75. *Elmélkedés a jogról* ÁN I/12.

76. *A jogról* ÁN II/1.

77. A, ÁN I/9.

78. József Attila: *Levegőt!* (1935) József Attila Schmitt-olvasatairól lásd Veres András: *A József Attila-kutatás dilemmái*. Kortárs 2005. 4. sz. <http://www.kortarsonline.hu/regiweb/0504/veres.htm>



SOMOS RÓBERT

A FIATAL PAULER ÁKOS ÉS AZ OLASZ FILOZÓFUSOK



...a reális, időben
lezajló, pszichikai
valóságként
megmutatkozó sokféle
képzet mögött egyetlen
jelentőségységet lát.
Szerinte egy helyes
fogalom valami időtlent
jelent, olyasmit, ami
önmagában nem
rendelkezik
a hatásgyakorlás
képességével, ezért
nem létezik.

■ Egy korábbi, *Francia hatások Pauler Ákos filozófiájában*¹ című dolgozatomban kísérletet tettem arra, hogy az intellektuális hatás jelentőségének szempontjából értékeljem a különböző nyelvi-kulturális-nemzeti hagyományokhoz kapcsolható filozófiák Paulerhez való viszonyát. Következtetésem az volt, hogy Pauler elsősorban a német filozófusokat ismerte és követte, és ehhez a hatáshoz képest a francia kapcsolat gyöngébb volt. Hatástörténeti szempontból – az antik szerzőktől most eltekintve – még az angolszász bölcséleti kultúra jön számításba Pauler Ákos kapcsán is. Ha pedig az angol és a francia hatást kell összehasonlítani egymással, akkor azt látjuk, hogy a francia elem jóval masszívabb formában van jelen Pauler Ákos filozófiájában. A korszak tudományos képzési központjait, kommunikációs és publikációs szokásait tekintve a német, a francia és a fokozatosan előtérbe kerülő angol színtér és kommunikációs csatorna – ebben a sorrendben – a meghatározó Európában, így a magyar tudományos közéletben is, amelynek egyik nagy tehetségű ifjú titánja volt az 1876-ban született Pauler Ákos a 19. és 20. század fordulóján. Lipcsében és Párizsban töltött éveket ifjúkorában, németül és franciául publikált, pályája kezdetén német, francia és angol folyóiratokat recenziált.

Ezek mellett a hagyományok mellett az olasz tradíció jelentősége sokkal kisebb. Az bizonyosnak tűnik, hogy az italianisztikai elem megragadása Pauler esetében némileg más megközelítést igényel, mint a meghatározó német, francia és angol kapcsolatrendszeré. A „más megközelítés” azt értem, hogy ebben az esetben egy-egy

recenziót is görcső alá lehet venni, a teoretikus hatásokon túl a személyes kapcsolatok vizsgálatára is van mód, illetve általánosabb kulturális kapcsolattrendszerekről is érdemes beszélni. A fő jellegzetesség az, hogy a kapcsolat nem egyirányú, tehát nem pusztán arról van szó, milyen filozófiai hatások érték Pauler Ákost. Filozófusunk személyesen ismer jelentős olasz bölcseleket, Mario Calderonit, Benedetto Crocét, Cleto Carbonara és Nicola Abbagnano pedig elemző módon írnak Pauler filozófiájáról. Ráadásul Olaszország nem csupán szakmai-oktatási-intézményes szempontból fontos számára, hanem találkozási helyszínként is, amennyiben Pauler elég sok időt töltött Itáliában konferenciákon, egyéb filozófiai diszkussziókon részt véve, továbbá az első világháború előtti nyári vitorlázásainak nagy része is jórészt olasz nyelvi közegben zajlott az Adriai-tengeren. Úgy tűnik, a húszas évektől tovább erősödő magyar–olasz politikai és kulturális kapcsolatoknak is köszönhető az, hogy a filozófia terén is történik intézményes kapcsolatfelvétel, és ennek nyomán olasz filozófusok is foglalkoznak Pauler filozófiájával, illetve ez a tény is hozzájárul a személyes kapcsolatok kialakításához a filozófusok között.

Annak a vizsgálódásnak, amely választ kíván adni arra a kérdésre, miben is áll Paulernek az itáliai filozófiával való kapcsolata, a következő pontokra kell figyelemmel lennie: (1) Pauler háború előtti rövidebb-hosszabb olaszországi tartózkodásai, benne Mario Calderonival való kapcsolata, (2) Crocéról kialakított álláspontja, (3) Pauler Mussoliniről kialakított képe és ennek politikafilozófiai összefüggései, (4) a nápolyi filozófiai iskola, azaz Cleto Carbonara és Nicola Abbagnano Pauler-recepciója, (5) Pauler utolsó éveiben Antonio Rosmini-Serbatii és Giovanni Peano hatása.

A felsorolt pontok egyben kronológiai rendet is jelentenek. A továbbiakban az első kettőhöz kapcsolódó kutatási eredményeimről igyekszem beszélni, és ez lényegében a fiatal Paulerre gyakorolt olasz hatásoknak, illetve Pauler reflexióinak a kérdésköre.

Itália vonzásában

■ Pauler Ákos középiskolai és egyetemi évei alatt jelentős humanisztikus műveltséget szerzett, és bár igen hamar a természettudományos pozitivizmus hatása alá, konkrétan az empirikus pszichológia bűvkörébe került, nyelvi kompetenciái közé tartozott a német, francia és angol mellett az olasz, ógörög és latin nyelv ismereete. Később jórészt szétszóródott könyvtárának anyagában a hiányos katalógusok szerint csak Federigo Enriques (1871–1946), a livornói szefárd zsidó családból származó híres matematikus és tudományfilozófus *Problemi della scienza* című, 1909-ben Bolognában megjelent tudományelméleti munkája és Benedetto Croce néhány 1909-es kiadású kötete volt meg olasz nyelven.

Pauler a háború előtt sokszor megfordul Olaszországban és az Adrián. Szakmai értelemben véve első fontos alkalom az ötödik nemzetközi pszichológuskongresszus volt Rómában 1905. április végén. Pauler a konferencián francia nyelvű előadást tartott *Conscience et réalité* címmel, amelynek szövege a következő évben kiadott aktákban nem szerepel,² magyar verziója azonban *Tudat és valóság* címmel 1905-ben megjelent a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményeiben*. Ebben a tanulmányában jelenik meg először az a brentanói, husserli örökség, amely igen lényeges szerepet játszik a magyar filozófus későbbi bölcselete szempontjából; az intencionalitáselmélet és a fenomenológiai megközelítésmód. Pauler a *Logische Untersuchungen* II. kötetére hivatkozva különbözteti meg a „tudat” kifejezés két értelmét, amennyiben az egyfelől az egyéni szervezetben lokalizált, annak processzusai által föltételezett tünemények összessége, másfelől pedig az értékelő tudatfunkciók összessége.³ Az empirikus pszichológiától a deskriptív pszichológia felé tartó útról van itt szó nála.

Amikor 1910-ben márciustól május végéig Firenzében, majd egész szeptemberig az Adriai-tengeren tartózkodik, alkalma nyílik személyesen megismerkedni Franz Brentanóval és a firenzei Filozófiai Kör több tagjával. Bolognában részt vesz a negyedik nemzetközi filozófiai kongresszuson, amelyről tudósítást közöl.⁴ Ez a beszámoló a Magyar Filozófiai Társaság főtákarik beszámolóinak sorába illeszkedik a folyó évek nevezetesebb filozófiai eseményeiről. Az 1910-es évről szóló beszámolójában az olaszok közül csak Benedetto Crocét említi Pauler, mint az idealisztikus értékmegismerésen alapuló gyakorlati filozófia autonómiájának képviselőjét,⁵ a bolognai kongresszusról szólva Croce mellett Alessandro Padoa matematika-filozófiai előadását és Agostino Gemellinek az arisztotelizmus előretörését regisztráló dolgozatát említi.

Az 1910-es itáliai tartózkodás legfontosabb történése a Franz Brentanóval és Mario Calderonival kialakított ismeretség. Az előbbivel most nem foglalkozom – a Brentanónak Paulerre gyakorolt revelatív jellegű személyes hatásáról szóló Halasy-Nagy József-féle mítoszt korábban már cáfoltam⁶ –, itt csak Calderoni személye az érdekes. A pragmatista filozófus hónapokon keresztül filozófiai diszkussziókat folytatott Paulerrel. Ő vezette be Paulert régi ismerőséhez, Brentanóhoz – gyakran együtt mentek el hozzá beszélgetni – és a Circolo Filosoficóba is, amely a Bibliotheca Filosofico épületében ülésezett. Így Pauler ismeretségbe került Giorgio Amendolával és másokkal is.⁷ A firenzei filozófiai diszkussziókról annyit tudunk, hogy ezek jórészt Brentano, Calderoni és Pauler között folytak, egy a Bibliotheca Filosoficóban lezajlott vita a moralitás mibenlétét járta körül. Paulerhez elsősorban emberileg áll közel Calderoni, mert az olasz gondolkodó pragmatizmusa nem lehetett vonzó a relativizmust kerülő, az objektivizmus irányába haladó filozófiája számára. Megjegyzendő azonban, hogy Calderoni Giovanni Vailatival együtt a Peirce-féle logikai pragmatizmus híve volt, szemben a William James-követő Giovanni Papini és Giuseppe Prezzolini úgynevezett „mágikus” pragmatizmusával,⁸ és az előbbi analitikus filozófiai karaktere csöppet sem volt ellentétes Pauler Ákos korabeli beállítódásával. Mindenesetre Pauler nem idézi soha Calderonit. Pauler később a naplójában említi, hogy az olasz filozófus 1913 áprilisában Budapesten tartott előadást, amire ő is eljött, továbbá találkoztak is a Bristol kávéházban.⁹ 1915. január 17-én így kommentálja halálát: „Ma kapok hírt, hogy Mario Calderoni florenzi philosophus barátom megőrült és meghalt. Alighanem a háború izgalmai tették tönkre.”¹⁰

Benedetto Croce

■ Az olasz filozófusok közül elsősorban Benedetto Croce munkásságával foglalkozott Pauler. Az indítást az 1909-ben megjelent és beszerzett Croce-kötetek és a már említett bolognai konferencián való, számára szimpatikus szereplés jelentette. Pauler a konferencia nívumaként az új metafizika előretörését jelölte meg, és ennek keretében értékeli pozitíven Croce álláspontját, amely az „intuitio jogai mellett tör lándzsát [...], midőn a szaktudomány elvont szempontjától különböző egységes philosophiai szemléletet és ezen alapuló egységes speculativ módszert sürgeti”.¹¹ Az 1911–12-ben készült *Logika* című kézirat¹² és az 1913. december és 1914. február között Korfuban készült *Aesthetika* című kézirat¹³ sűrűn emlegeti Croce nevét. Éppen ezért fölöttébb meglepő, hogy az olasz gondolkodóra történő hivatkozást a későbbi fontosabb munkákban hiába is keressük. Sem az akadémiai székfoglaló *A logikai alapelvek elméletéhez* (1911), sem a *Bevezetés a filozófiába* különböző kiadásai (1920, 1921, 1933), sem a posztumusz megjelent *Metafizika és Tanulmányok az ideológia köréből* – mindkettő 1938-ban került publikálásra – nem említi Croce nevét. Mi lehet ennek a furcsaságnak az oka? Véleményem szerint arról van szó, hogy Pauler olyan reményeket fűzött Croce írásaihoz – mindenekelőtt a tiszta logikát ille-

tően –, amely reményekben később, a szövegek alaposabb tanulmányozása után csatlódnia kellett, ráadásul az idő múlásával saját filozófiája is olyan irányban módosult, hogy Croce nem maradt fontos számára.

Croce egyik fontos és Pauler által alaposan tanulmányozott munkája a *Logica come scienza del concetto puro* címet viseli, és Pauler a pszichologizmustól és relativizmustól elhatárolódó Husserl *reine Logik* koncepciójának elfogadását és továbbvitelét várja az 1909-ben megjelent munkától. Az abszolutista megközelítést megtalálja Crocénél, ekként tartja számon az olasz filozófus azon gondolatát, hogy a helytelen fogalom nem igazi, legfeljebb álfogalom.¹⁴ Ennek az a magyarázata, hogy Pauler szerint a relativista szemlélet, amely kéz a kézben halad a pszichologizmussal, csak mint mentális eseménnyel foglalkozik a fogalmakkal, függetlenül azok igazságértékétől. A pszichológia számára egy hamis gondolat ugyanúgy lelki realitás, mint egy igaz gondolat. Pauler úgy véli – egy megszorított értelemben –, hogy nemcsak a kijelentéseknek van igazságértéke, hanem a fogalmaknak is, és az igaz érték a fogalom nem pszichikai dimenziójához tartozik, voltaképpen független a szubjektumtól. Ezért módosítja később terminológiáját úgy, hogy bevezeti a „logizma” kifejezést, mert a „fogalom” még mindig túlságosan pszichikai ízű terminus, ami nem juttatja érvényre a szubjektumtól független logicitást.

Pauler hasonlóképpen üdvözli Crocénál a tiszta logika és az alkalmazott logika szempontjainak határozott széjjeltartását.¹⁵ Itt is egy olyan distinkció jelentőségét értékeli, amely majd a saját filozófiájában kap szerepet, de Croce felfogásától jelentősen eltérő értelemben.

Ezek mellett a pozitív értékelések mellett Pauler kritizálja is Crocét. Azt a Husserlnél és már a neokantiánusoknál és Brentanónál is meglévő felfogást, hogy a létezés és az érvényesség szempontjait következetesen meg kell különböztetni egymástól, és az érvényességnek nem szabad ontológiai státust tulajdonítani, már nem olvashatja Crocénál, sőt szerinte az olasz gondolkodó hegeli módon azonosítja a fogalmat a valósággal.

A fogalom érvényességén Pauler egy sajátos, az ontológiai értelemben vett létezésről független permanenciát ért, melyre szerinte a filozófia történetében már korábban is utaltak, pl. Arisztotelész és Descartes, de ami igazából csak a 19. századtól vált tudatossá Bernard Bolzano nyomán. Hermann Lotze, a Brentano-tanítvány Edmund Husserl, Alexius Meinong, Anton Marty egyaránt vallották az elismeréstől, azaz megismeréstől független permanencia elfogadásának szükségességét. Pauler Husserl vizsgálódásait követve a reális, időben lezajló, pszichikai valósággént megmutatkozó sokféle képzet mögött egyetlen jelentésegységet lát. Szerinte egy helyes fogalom valami időtlent jelent, olyasmit, ami önmagában nem rendelkezik a hatás-gyakorlás képességével, ezért nem létezik. „Az érvényesség tehát időtlen, vagyis hatás nélküli permanenciát jelent. A fogalomnak a fennállása is érvényességében, helyességében áll – elannyira, hogy *csak a helyes fogalom igazi fogalom*, a helytelen fogalom csak álfogalomnak tekinthető.”¹⁶

Pauler szerint Croce érvényességet és létet egybemosó álláspontjának nyilvánvalóan ellentmond az, hogy nem minden fogalmunk vonatkozik létezésre, mint amilyenek a formális, matematikai és tiszta logikai fogalmaink, sőt ezek érvénye előfeltételezi az ontológiai fogalmak érvényét. Meggyőződése, hogy a lét és érték dualizmusa egyszerűen meghaladhatatlan, hiába is kíván ezen Hegel vagy Croce túllépni.¹⁷

Egy évvel később *A modern logika irányairól* című írásában Pauler Crocét hegelianusnak tartja, tanulmányát „kevésbé világosnak” minősíti, bár itt is elismeri abszolutisztikus álláspontjának jogosságát. Az 1915-ben megjelent, a fogalomról szóló akadémiai értekezésében már csak lábjegyzetben említi Crocénak azt a pozitív gondolatát, hogy a nem igaz fogalom nem is fogalom.¹⁸

A tiszta logika mellett az esztétika az a terület, ahol Pauler reflektál Croce néze-
teire. Ezt azonban csak egy *Aesthetika* feliratú, 120 fólióból álló, befejezetlen, eszté-
tikai tárgyú kéziratában teszi, amelyet 1913 decemberében és 1914 januárjában dol-
gozott ki Korfuban, ahová utolsó előtti hosszabb hajóútját tette meg saját jachtján.¹⁹
Ebben a kéziratban az egyik leggyakrabban előforduló név Crocéé, viszont nem vilá-
gos, hogy az „Aesthet” rövidítés az olasz filozófus melyik munkáját takarja, ráadásul
itt Pauler egy német fordítást jelöl meg forrásként.

Pauler fontosnak tartja Croce meglátását, hogy minden művészet kifejezés, vi-
szont azáltal, hogy rögtön ellene is veti, hogy nem minden kifejezés művészet, Croce
túlságosan is homályos,²⁰ ám jellegzetes tételének élet veszi.²¹ A „kifejezés” ama
konkretizálását, hogy az egy a művész által intuitíve megismert valami, szintén üd-
vözli: „Jellegzetes minden, ami egyéniséget kifejező, vagyis ami valamely egyes tárgy
intuitív ismeretét, megismerését kifejezi. Croce érdeme, hogy kimutatta, miszerint
minden művészet kifejezés, kifejezése annak, hogy a művész valamit élesen szem-
lélt (intuitíve megismert – Croce), s azt kifejezte. Minél élesebb az intuitív megisme-
rés, annál jellegzetesebb, vagyis élesebb a kifejezés, a műalkotás is. És mivel min-
den, ami létezik, egyéni, minél élesebb az intuíció és kifejezés, annál több egyéni vo-
nást villant az meg, s a kifejezés is annál egyénibb. És minél egyénibb, annál inkább
tetszik. Ezen egyéni éles szemlélet teszi a festőt, szobrászt, író.”²²

Pauler szintén Croce érdemének tudja be azt, hogy az ismeretek változása és a
művészet változása között korreláció mutatható ki.²³ Ezt a változást fejlődésnek
tartja.

Végeredményben a művészet intuitív karakterű, a fogalmiságnak ellenszegülő és
kifejező jellegének eszméje, illetve az a gondolat, hogy a művészet a mindenkori va-
lóságsszemléletbe integrálódik, nem specifikusan Croce-tanítások. Talán ez lehet az
oka annak, hogy később, esztétika tárgyú előadásai során és a *Bevezetés a filozófiá-
ba* lapjain Pauler már nem is említi Croce nevét. Két évvel halála előtt, 1931 máju-
sában van alkalma találkozni és személyesen is megismerkedni a Budapesten tartóz-
kodó Crocéval.²⁴ Bár Croce az irodalmárok meghívásának eleget téve járt hazánkban,
filozófiáról, a filozófia és történelem viszonyáról is szólt. Hogy ezt milyen körben
tette, az már nem derül ki az eseményt megörökítő május 21-i naplóbejegyzésben, és
az a minősítő szó sem olvasható el biztonsággal az ekkor már felettébb csúnya kéz-
írású Paulertől, amivel ezt a filozófia és történelem viszonyáról szóló Croce-beszédet
értékelté.²⁵ A budapesti utazás során Croce többször is fölvetette egyik kedvenc gon-
dolatát a filozófia és történelem egybeforrasztásáról. Bálint Györgynek a *Pesti Napló*
számára adott interjújában mindenestre ugyanúgy foglalkozik ezzel a kérdéssel an-
nak kapcsán, hogy a filozófia lényege az emberiség folyamatos önreflexiója, mint az
irodalomkritika módszertanáról szóló előadásában a kongresszuson.²⁶

Összességében ebben az időben Pauler Ákos már messze távolodik fiatalkori op-
timista logikai idealizmusától, amelyhez – az újidealizmus jegyében – egy ideig kö-
zel állónak érezhette Crocét. Élete alkonyán az olasz gondolkodók közül inkább a
neotomista pap-filozófus Antonio Rosmini-Serbat (1797–1855) bölcséletét érezte
rokonnak a saját elképzeléseivel.

■ JEGYZETEK

1. Pauler Ákos és a francia filozófiai hagyomány. Kommentár 2014. 2. sz. 71–89.

2. *Atti del V. Congresso Internazionale Psicologia tenute in Roma dal 26 al 30 Aprile 1905*. Ed. Sante de Sanctis, Roma, Forzani, 1906.

3. „A tudat mint értékelő aktus szintén valami szubjektív [...], de tartalma [...] független az egyéni aktustól. [...] Az igazság maga, melyet az ítélet kifejez (skolasztikus kifejezéssel élve: az ítélet intencionális tartalma) nem pszichikai aktus, nem is valami egyéni mozzanat, hanem épp ellenkezőleg: független a maga érvényességében minden egyéni élménytől.” Pauler Ákos: *Tudat és valóság*. A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei (a továbbiakban MFTK) 1905. 20.

4. *A negyedik nemzetközi filozófiai kongresszus*. Bologna. MFTK 1912. 83–95.

5. Az 1910-ik év nevezetesebb filozófiai eseményeiről. MFTK 1911. 130–131. Mellette még a pszichológus Antonio Rendának az emlékezetéről írt munkáját említi (122.).
6. Pauler Ákos és Franz Brentano. Passim 1999. 1. sz. 3–10.
7. Az olasz filozófiai kultúra – Vida Sándor mellett – legjelentősebb honi közvetítője, Fülep Lajos ekkor ugyanitt, a Piazza Donatello 6. sz. alatt lakott. A könyvtár a ma már Piazzale Donatello névre hallgató közterület 5. száma alatt található most is. Felettebb furcsa, és egy külön vizsgálatot érdemelne, hogy sem Pauler, sem Fülep nem tesz említést arról, hogy találkoztak volna egymással.
8. Antonio di Giovanni: *Mario calderoni e il „tempo delle riviste”*. Bonanno Editore, Roma, 2007. 18.
9. *Napló* III. 28. fol. (OSZK Kézirattára, Quart. Hung. 2612.)
10. *Napló* III. 63. fol.
11. *A negyedik nemzetközi filozófiai kongresszus. Bologna*. MFTK 1912. 89.
12. MTA Könyvtár Kézirattára Ms 5047/17.
13. MTA Könyvtár Kézirattára Ms 5051/21.
14. *Logika kézirat* 15. fol.
15. *Logika kézirat* 160. fol.
16. *Logika kézirat* 15. fol.
17. *Logika kézirat* 143–144. fols.
18. *A modern logika irányiról*. MFTK 1913. 154. *A fogalom problémája a tiszta logikában*. Magyar Tudományos Akadémia, Bp., 1915. 11., 14. jegyzet; vö. 268.
19. MTA Kézirattára MS 5051/21.
20. Croce fogalmainak homályos voltát és különösképpen az *immagine* köré szerveződő megfogalmazások önellentmondásos és parttalan karakterét emeli ki tanulmányában Luigi Tassoni: *L'immagine »fantasma« di Benedetto Croce*. In: K. Fontanini – J. Kelemen – J. Takács (eds.): *Benedetto Croce 50 anni dopo. Benedetto Croce 50 év után*. Aquincum, Bp., 2004. 263–277.
21. „Benedetto Croce érdeme, hogy kimutatta, miszerint minden művészet kifejezés, de viszont tévedett, midőn nem ismerte fel, hogy nem minden kifejezés művészet, hanem csak az, amely bizonyos alább megállapítandó sajátosságokkal bír.” Pauler Ákos: *Művészetfilozófiai írások*. Szerk. Somos Róbert. Kairosz, Bp., 2002. 80.
22. Uo. 103. Vö. „A tetszés esztétikailag nyilván a megismerésben, mégpedig az intuitív megismerésben gyökerezik (Croce), amennyiben fel kell ismernie a valóságban a jellegzeteset, a harmonikusait és az erőteljességet, hogy azt kifejezhessük.” Uo. 124.
23. „A legprimitívebb embernek is csak az tetszik, ami kifejező, tehát ami jellegzetes, továbbá amelyben bizonyos harmóniát képes felfedezni, s végül amiben bizonyos erőt lát. A különbség a mi fejlett ízlésünk s a primitív emberé közt az, hogy a primitív ember másban látja a jellegzeteset, a harmonikusait és az erőteljeset, mint mi. Miért? Mert másképp látja és ismeri a világot, és mert más a kifejeznievalója. Ugyancsak Croce érdeme, hogy rámutatott arra, hogy a művészet a megismerés fejlődésével párhuzamosan változik. Mi többet látunk a világban, s másképp látjuk a valóságot, mint a primitív ember, s viszont amit látunk, azt jobban tudjuk kifejezni a fejlettebb tudatunk révén, és többet is akarunk kifejezni.” Uo.
24. Croce budapesti útjáról lásd Szabó Tibor: *Croce látogatása Budapesten 1931-ben*. in: K. Fontanini – J. Kelemen – J. Takács (eds.): i.m. 69–78.
25. *Napló* IV. 214. fol.
26. Pesti Napló 1931. május 22. 6. Szabó Tibor: i.m. 72., 77–78.



KOVÁCS GÁBOR

BIBÓ ISTVÁN ÉS A POLITIKAI FILOZÓFIA



A probléma

■ Műfajilag hova helyezhető el a bibói életmű? Olyan gondolkodóról van ugyanis szó, akinek munkássága – eltekintve első, fiatalkori jogfilozófiai periódusától¹ – nehezen illeszthető be a kanonizált akadémiai diszciplínák keretei közé. Az 1930-as évek közepének Bibót a jogbölcselettől a tágran értelmezett társadalomelmélet felé vezető fordulatának eredménye hosszabb-rövidebb esszék füzére, melyekben a szerzőt láthatólag nemigen érdekli azoknak az akadémiai normáknak a betartása, amelyek ma már nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy az ember valamely bevett akadémiai céh tagjává, hivatalosan elismert tudóssá váljék.

Ez részben a külső körülmények nyomása miatt alakult így. A jogfilozófiából doktorált fiatalember az első években a reményteljes tudóspalánták szokott útját kezdi el járni: ösztöndíjak külföldön – Bécs, Genf, Hága –, idegen nyelvű publikációk. Egyetemi magántanárság, a háború alatt tanít a kolozsvári egyetemen, s a háborús kataklizmát követően – a belügyminisztériumi intermezzo után – katedrát kap Szegeden, tagjává választja a tudományos akadémia. Aztán 1949 nemcsak az ország számára a fordulat éve: ekkor törik meg – mint utóbb kiderül – véglegesen tudományos karrierje. Nyugdíjazás, könyvtárosság – negyvenévesen.

Az esszé a két világháború között

■ Ám mást is figyelembe kell itt vennünk: Bibó intellektuális fejlődésének belső logikáját, ami

Jelen írás *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című, K104643-as számú OTKA-projekt keretében készült.

Valóban eltávolodott-e
Bibó a filozófiától?
Egyáltalán
közel volt-e hozzá
valaha?

mindinkább elvitte őt az akadémiai kritériumok szem előtt tartásával megírt szak tanulmányoktól ahhoz az esszéműfajhoz, amelyet aztán élete végéig művelt. Nemcsak arról volt szó, hogy leginkább ez a forma felelt meg gondolkodói alkatának – ami egyébként igaz –, hanem arról is, hogy ez volt az a műfaj, amelybe Bibó a két világháború közötti időszakban úgyszólván „beleszocializálódott”. Poszler Györgynek a két világháború közötti esszéíró nemzedékről szóló tanulmányában van egy – szá munkra nagyon is releváns – hipotézise arról a szerepről, amelyet az esszé filozófiapótlékként a korszak irodalmi életében betöltött: „Nemcsak hogy a politikai gyakorlat nem kínálta ki a történelem kérdéseire a nemzeti önvédelem és társadalmi progresszió válaszait. Hanem hogy a magyar filozófia sem kínálta ki a történelem kérdéseire az elméleti absztrakció és társadalmi gondolat válaszait. Vagyis a magyar történelem praktikus mozgásképtelenségét nem kompenzálta az eredeti magyar filozófia teoretikus mozgásképesége. [...] A századforduló és a századelő második reformnemzedéke pedig meg is teremti a 20. századi magyar költői pszeudofilozófiát, a modern hazai esszét. [...] Ilyen a műfaj negyedik hulláma is. Nemzeti sorsot vizsgáló költői-etikai pótfilozófia az esszéista nemzedék végsőkéig kifinomult, líraian teoretizáló műformája.”²

Ennek a negyedik generációnak a fő reprezentánsai Szerb Antal, Halász Gábor és Cs. Szabó László, akik más-más gondolati pozícióból és különböző hangsúlyokkal, de mindvégig ebben a műfajban alkotnak. Poszler igen pontosan és lényegre törően fogalmazza meg, hogy az adott szituációban minek is volt köszönhető az esszének ez a kivételezett pozíciója: „Az elvesztett háború, a történelmi Magyarország szétesése, az elvetélt polgári forradalom, a restaurált hűbériség, a megkonstruált »neobarokk«, a szétfoszlott kelet-európai politikai szupremácia közvetlen teoretikus reagálást kívánt, a nemzeti múlt újrafogalmazását, a nemzeti jövő újragondolását, magyarság és szomszéd népek, magyarság és Európa viszonylatrendszerének újrajróját. E tájékozódást, végiggondolást, átfogalmazást, a helymeghatározás elméleti igényét vállalja a magyar esszé a húszas és harmincas években. A húszas évek illanó békeillúziójában lágyabban és líraiban. A harmincas évek sűrűsödő háború-előérzetében keményebben és etikusabban.”³

Ha valakire, akkor Németh Lászlóra – akit Poszler említ, de részletesen nem tárgyal ebben az írásában – bizonyosan áll a fentiekben oly átfogóan megrajzolt motívációs háttér. Németh egyszemélyes folyóiratának, a *Tanúnak* elsősorban azt a szerepet szánja, hogy az általa írt esszék fóruma legyen. Az esszé itt a tájékozódás műfaja, optimális kerete a történeti és politikai dimenziókban mozgó szellemi-kulturális, ugyanakkor erős morális töltettel bíró helymeghatározásnak, amely nélkül nem lehetséges a – Németh által elsősorban kulturális entitásnak tekintett – magyar nemzeti közösség regenerációja, a megoldandó feladatok megfogalmazása, egy új, a megváltozott szituáció követelményeivel összhangban álló nemzeti identitás kialakítása. A pályakezdő fiatal értelmiségi Bibó István intellektuális szocializációjában alapvető szerepet játszanak a Németh-esszék: rendszeres olvasója a *Tanúnak*. Németh munkássága komolyan befolyásolja az ekkor formálódó bibói esszé karakterét és hangvételét.

Németh esszéiben filozófiai és történelmi anyagot dolgoz fel, ám nem szakfilozófus, és nem szaktörténész. Sűrűn használ metaforákat: ezek történetfilozófiai és történelmi gondolatmenetek építőkövei. A gondolatmenetekből irodalomtörténeti-esztétikai vagy politikai koncepciók rajzolódnak ki. Fesztelenül lépi át a tudományterületek határait: az esszé ennek a határátlépésnek műfaja. Célja egy olyan világkép körvonalazása, amely megalapozza az egyéni és a közösségi cselekvést. A tudomány az „üdvösségügy” része, az iránta való érdeklődés a világgal szemben érzett „szorongó

tájékozatlanságból” fakad. Esszéiben Németh László kifejezetten határsértő gondolkodóként tűnik fel.⁴

Bibó ezt a Németh-féle, erős morális töltetű, a gondolatmenetet metaforákkal szemléletessé tevő esszét hangszereli át a saját – a politikumot az emberi létezés alapvető szférájának tekintő – kiindulópontjából fakadó szempontoknak megfelelően. Ám nála hiányoznak a szépírói ambíciók, nemkülönben az a – Szabó Dezsőtől örökölt – mélyen átértett profetikus attitűd, amely oly jellegzetes eleme Németh László írásainak.⁵

Esszé és politikai filozófia

■ Az esszé műfaja önmagában véve persze a legkevésbé sem zárja ki a politikai filozófia művelésének lehetőségét: erre nézve bőségesen hozhatók fel példák David Hume-tól Hannah Arendtig. A két háború közötti német kultúrában azoknak a filozófusoknak jellegzetes műfaja – Keyserlingtől Spenglerig –, akik ilyen-olyan okok miatt, de kívül maradnak az akadémiai szakfilozófia berkein. Nem véletlen – recepciótörténeti perspektívából szemlélve az életművet –, hogy a nyugati emigrációban élő értelmezők Bibó munkásságát a nyugat-európai filozófiai esszétradícióba illeszkedő teljesítménynek látják, s láttatják, avégett, hogy az ottani kultúrába tartozó olvasó el tudja helyezni ezt a számára ezoterikus, ismeretlen kelet-európai gondolkodót. A Nagy-Britanniában élő, politikaelmélettel foglalkozó Berki Róbert az 1990-es évek elején, néhány évvel a magyar rendszerváltás után a következőképpen kontextualizálja az életművet a brit olvasó számára: „Ha politikai filozófiáját egy tömör kifejezéssel akarnók összefoglalni, azt mondhatnánk, hogy az a »moralizmus realizmusáról« szól. Arról, hogy egy mélységesen radikális, morális szempontból is végig gondolt politikai *vízió*nak és értékrendnek és a politika és a társadalom sarkalatos problémáit tárgyilagosan és indulatok nélkül vizsgáló realista *élelátásának* szinte hibátlan szintézise. [...] Bibót, mint politikai filozófust, a saját szülőhazájában is alig ismeri valaki. Annak a rendszeres és analitikus politikai filozófiának, ahogy ezt az angol nyelvterületen értik, Magyarországon nincsen régi, széles körben ismert hagyománya. Ehelyett a magas szintű politikai esszéírás eleven, okos és hatásos formáját művelik, amely elméleti keretbe ágyazott aktuális témákkal foglalkozik. Ezt a műfajt, jellemző módon, jeles szépírók művelik nagy előszeretettel. Bibót is ez a hagyomány formálta, s ő maga is a műfaj kiváló művelője lett, bár szépirodalommal sohasem próbálkozott.”⁶

Hasonlóképpen politikai filozófiának nevezi Bibó munkásságát egy 1960-as, magyar nyelvű írásában Révai András, aki annak a 18. századi angol liberalizmussal való rokonságát emeli ki, s mindenekelőtt a morális és didaktikus jelleget tartja lényegesnek: „Bibó sok tekintetben Addisonra és Steele-re emlékeztet, akik a 18. század első felében a *Spectator*-ban Locke szemléletét az angol politikai, társadalmi, közigazgatási és jogi élet minden gyakorlati problémájára didaktikus módon alkalmazták.”⁷

Ám abból, hogy az esszé a politikai filozófia egyik lehetséges megnyilvánulási formája, nem feltétlenül következik az, hogy minden esszéformában megírt, politikai tárgyú írás szükségképpen politikai filozófia. A nyugati emigráció Bibó-interpretációja az angolszász nyelvterületen a második világháború utáni évtizedekben igen erős pozícióba kerülő analitikus politikai filozófiával szemben pozicionálta Bibó munkásságát a politikai filozófia egy olyan tradíciójának képviselőjeként, amely legitim alternatívája ennek a típusú megközelítésnek, s amelynek jeles képviselői vannak nemcsak a kontinentális, hanem az angolszász hagyományban is. Amikor az értelmező abban a magyar közegben interpretálja az olvasók számára az életművet, amelyben nemcsak a politikai filozófia, hanem általában a filozófia kulturá-

lis pozíciója is jóval gyengébb, akkor ez a típusú legitimálási igény ilyen formában nemigen merül fel. Bence György és Kis János – akik maguk is politikai filozófusok – a Bibó-émlékkönyvbe írt tanulmányukban teoretikus igénnyel értelmezvén az életművet a következőképpen fogalmaznak: „[...] Bibó elsősorban politikai gondolkodó volt, aki politikai formulákat dolgozott ki, a gyakorlati alkalmazás igényével.”⁸ Ez a megközelítés – miközben a „politikai formulák” kifejezés felfogható a politikai filozófia normativitásigényére tett utalásként – egy tágabb kategóriát használ Bibó szakmai pozicionálására.

A nemzeti filozófia

■ Az esszéproblematika mellett van egy másik fontos dolog, amiről nem szabad elfeledkeznünk Bibóval kapcsolatban, amikor az intellektuális szocializációját meghatározó két háború közötti időszak sajátosságait vizsgáljuk. Ez az ún. *nemzeti filozófia*,⁹ illetve az ehhez kapcsolódó nemzetkarakterológia kérdésköre. Bibó kortársai közül Karácsony Sándornak volt explicit szándéka olyan filozófia kimunkálása, amely egy sajátosnak és egyedinek tételezett magyar gondolkodásmód terméke.¹⁰ Nála ez egy nyelvfilozófiába ágyazódik be, amelynek alaptétele a nyugat-európai indogermán nyelvek és a magyar nyelv közötti strukturális különbség. Karácsony mindezekelőtt a német nyelvet állítja szembe a magyarral: alaptézise szerint az alárendelő és mellérendelő nyelvi struktúrák dichotómiája meghatározza a világra vonatkozó percepció különbségét is. A valóságot egy alárendelő mondatok dominanciája által uralt nyelvi univerzumban leképező közösség filozófiájának szükségképpen különböznie kell attól a közösségtől, amely a valóságot mellérendelő szerkezetekben modellel. A sajátosan magyar filozófia azonban – Karácsony Böhm Károlyt vagy Prohászka Lajost azért bírálja, mert az ő bölcséletüket a német minták uralják – még megeremtésre vár. A koncepcióban szerves módon kapcsolódik össze nyelvfilozófia és nemzetkarakterológia.¹¹ A nemzeti közösség karakteréhez meg kell találni az autentikus filozófiai kifejezési formákat. A nyelvi struktúrák milyenségének ontológiai és politikai konzekvenciái vannak: alapvetően meghatározzák a közösségnek a léthez való viszonyát – Trencsényi Balázs ezt a két világháború közötti kelet-európai gondolkodásban gyakorta felbukkanó elgondolást nevezi találóan *nemzeti ontológiának*¹² –, amelyben az illető közösség politikai attitűdjei, illetve az azokból kinövő politikai formák gyökereznek.

A nemzetkarakterológia a két világháború között szükségképpen kapcsolódik össze a politikai gondolkodással. Amint arra már Mester Béla is rámutatott,¹³ a hiányzó magyar politikai filozófia helyébe lépő, annak bizonyos karakterjegyeit sajátjaként felmutató, azt helyettesítő szellemi termékről van szó, határozottan normatív jelleggel: a nemzeti karakter normatív keretként funkcionál, megszabja, hogy milyen politikai forma autentikus vagy inautentikus az adott nemzeti közösség számára. Bibó e tekintetben határozott különvéleményt jelent be. A szakirodalomban meglehetősen egyetértés van a tekintetben, hogy ő az, aki dekonstruálja a két háború közötti nemzetkarakter-diskurzust.¹⁴ E tekintetben mindenekelőtt 1948-as *Zsákutca magyar történelem, eltorzult magyar lelki alkat* című nagy esszéjére szokás hivatkozni. Ebben a nemzetkarakterológia esszencializmusát inadekvátnak nyilvánítja, és – a szociálpszichológiai szemléletmódot a politikai filozófia normatív megközelítésével ötvözve – kialakítja azt a módszert, amelyhez a Balog Iván által oly találóan politikai terapeutának nevezett attitűdöt társítja.¹⁵ Ez a szerepfelfogás messzemenően kompatibilis azzal az általa művelt politikai esszével, amellyel az aktuális politikai elitet próbálja megszólítani – mérsékelt sikerrel. Ezért érzi magát olyannyira elemében 1945–48 között, amikor a Sárközi Márta által szerkesztett második *Válasz* alkal-

mas fórumnak látszik ennek a szerepnek az eljátszására.¹⁶ Ugyanakkor határozottan elutasítja az ún. nemzeti tudományoknak a nemzetkarakterológiai gondolkörrel szorosan összefüggő motívumát.¹⁷ A magyar politikai, közéleti kultúra torzulásait, szociálpszichológiai patológiáit nem valamiféle nemzeti lényegre vonatkoztatva, hanem egy következetesen érvényesített regionális keretben, a kelet-európai kisállamok nyomorúságáról szóló narratívába beillesztve tárgyalja.

Témánk szempontjából fontos Bibó első mesterének, a jogfilozófus Horvát Barnának egy 1942-es levele. Ezt akkor írja, amikor hajdani tanítványa elküldi neki *A pénz* című esszéjét. Horváth fájlalja, hogy Bibó elszakadni látszik a filozófia nagy kérdéseitől: „Bármennyi az akadály, nagy és merész terveket kellene legalább forgatnunk, és találkozásainkat ritka alkalmakként felfognunk olyan témák megbeszélésére, amelyekkel előrevihetjük a tudományt. Mert csakis ezért vagyunk, vagy legalábbis csakis ezért vagyunk azok, akik vagyunk. Nagy és komoly tudományos terveknek legalább érlelődnie kell eszmecseréinken. És nem szabad elveszíteni az eleven kapcsolatot a filozófia igaz nagy kérdéseivel.”¹⁸

Konklúzió helyett: Bibó és a filozófia

■ Valóban eltávolodott-e Bibó a filozófiától? Egyáltalán közel volt-e hozzá valaha? Lényeges kérdés ez: Bibó és a filozófia, az általában vett filozófiai gondolkodás viszonya. Aligha tagadható ugyanis gondolkodásának erősen antispekulatív jellege.¹⁹ Bibó indulását tekintve ez az antispekulativitás akár meglepő is lehet, hiszen a Horváth Barna-féle neokantiánus ihletésű jogfilozófia művelőjeként kezdte a pályáját, márpedig ennél a diszciplínánál spekulatívabb jellegűt elég nehéz találni. Az ifjúkori *Kényszer, jog, szabadság* minden tekintetben eleget is tesz azoknak a spekulativitásra vonatkozó követelményeknek, amelyeket joggal lehet egy ilyen műtől elvárni. Tagadhatatlan azonban, hogy a jogfilozófiától való elfordulás után Bibónál konstans elemmé válik ez az antispekulatív beállítódás, amely egész munkásságát végigkíséri. A politikáról írva és gondolkodva számtalanszor megismétli, hogy egyetlen grammm módszer többet ér bármennyi elméletnél, s hogy a politikai cselekvést nem szabad agyonideologizálni, mert akiben megvan a valóságérzés épsége és a gondolkodás bátorsága, az fel fogja ismerni az adott szituáció követelményeit.

Bibó nemegyszer hajlik arra, hogy egyenlőségjelet tegyen ideológia és filozófia közé, abban az értelemben, hogy szerinte mindkét esetben a valóságtól elrugaszkodott és oda visszatalálni nem tudó gondolati konstrukcióról van szó.²⁰ Mindazonáltal az is tagadhatatlan, hogy a politikáról azzal az erős normatív attitűddel gondolkodik, amely Arisztotelész óta a politikai filozófia *differentia specificá*jának tekinthető. A politikai erények számára is alapvető jelentőségűek.²¹ Központi kérdése az, hogy milyen a jó politikai berendezkedés, és azt milyen körülmények között lehet megvalósítani. Erre vonatkozó elképzelését egy narratív szabadságelmélet keretében fejti ki, amelyet legteljesebben az 1947-es akadémiai székfoglalóban és az 1971–72-es *Az európai társadalomfejlődés értelme* című nagy esszéjében körvonalaz. Ezeket joggal nevezhetjük politikai filozófiai munkáknak. Egyéb írásaiban pedig ezt a narratív szabadságelméletet olyan politikaelméleti-politikafileozófiai teóriák egészítik ki, mint a politikai hisztériákról vagy a politikai átmenetek természetéről szóló koncepció. A nem demokratikus politikai formákról a demokratikus politikai formákra való átmenet problematikája különösen fontos, mert ebben érhető leginkább tetten az, hogy a politikáról való gondolkodás és a politikára való hatás szándéka többnyire nemigen választható el egymástól. A politikai terapeuta szerepe ezért Bibónál szűkséggel felülírja a távolságtartó politikafilozófusét.

1. Erre vonatkozóan lásd Zsidai Ágnes: *Jogbölcseleti torzó. Bibó István jogelméletének rekonstrukciója*. Szt. István Társulat, Bp., 2008.
2. Poszler György: *Illúzió és értelem. (Vázlat az »esszéista« nemzedék portréjához)*. In: *Uő: Eszmék – Eszmények – Nostalgikák*. Magvető, Bp., 1989. 342, 344.
3. Uo. 342.
4. Grezsa Ferenc: *Németh László Tanú-korszaka*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1990. 10., illetve *A gondolkodó Németh László*. Konferencia Hódmezővásárhelyen 1990. április 28-án. Juss Füzetek 1. é.n.
5. Erre vonatkozóan lásd Dénes Iván Zoltán: *Eltorzult magyar alkot. Bibó István vitája Németh Lászlóval és Szekfű Gyulával*. Osiris, Bp., 1999. 64.
6. Berki Róbert: *A moralizmus realizmusa. Bibó István politikai filozófiája*. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István egyetemi előadásai*. Ford. Csepregi András. Debreceni Egyetem Kossuth Lajos Kiadója, Debrecen, 2004. 253, 255.
7. Révai András: *Bibó István politikai filozófiája*. In: Kende Péter (vál. és bev.): *Bibó Nyugatról – élteben, holtában. Külhoni magyarok írásai Bibó Istvánról*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Basel–Bp., 1997. 61.
8. Bence György – Kis János: *Határolt forradalom, megszorított többpártrendszer, feltételes szuverenitás*. In: Réz Pál (fel. szerk.): *Bibó-emlékkönyv*. I. Századvég, Bp. – Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1991. 388.
9. Percz László: *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely, Bp., 2008.
10. Lendvai L. Ferenc: *Egy magyar filozófus: Karácsony Sándor*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1993.
11. Kovács Gábor: *Nép, nemzet, kultúra, nyelv a két világháború közötti nemzetkarakterológiákban*. In: Neumer Katalin – Laki János (szerk.): *Minden filozófia „nyelvkritika”*. Analitikus filozófia és fenomenológia. Gondolat, Bp., 2004. 160–175.
12. Trencsényi Balázs: *A nép lelke. Nemzetkarakterológiai viták Kelet-Európában*. Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely, Bp., 2011. 82.
13. Mester Béla: *A magyar politikafilozófia elmaradt fordulata*. In: Valastyán Tamás (szerk.): *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. Vulgo, Debrecen, 2006. 117–129.
14. Trencsényi Balázs: i.m. 450–465; Dénes Iván Zoltán: i.m. 141–153.
15. Balog Iván: *Politikai hisztériák Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról*. Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely, Bp., 2004.
16. A folyóirat történetére vonatkozóan lásd Széchenyi Ágnes: *Lélegzetvétel. Válasz, 1946–1949*. Argumentum, Bp., 2009.
17. Percz László: i.m. 238–239.
18. Horváth Barna – Bibó Istvánnak. *Kvár, 1942. december 13*. In: *Bibó István (1911–1979). Életút dokumentumokban*. Vál., össz. Huszár Tibor. Szerk. Litván György – S. Varga Katalin. 1956-os Intézet–Osiris–Századvég, Bp., 1995. 197.
19. Percz László: *Az antispekulativitás jegyében. Bibó István filozófiai előfeltevéseiről*. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Megtalálni a szabadság rendjét. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Új Mandátum, Bp., 2001. 37–55.
20. Uo. 41.
21. Radnóti Sándor ezt nevezi a bibói gondolkodás antikizáló jellegének: „Ha Bibó politikai-elméleti alapjait a Machiavelli-hagyománnyal ellentétben nem a hatalomfelhasználás, hanem a társadalmi érintkezés elméletének mondtuk, most hozzátehetjük, hogy ez az elméleti háttér antikizáló, amennyiben visszatérést jelent az erényes közösségi élet, az aktív közösségi politizálás és a politikai berendezkedés összekapcsolódásához.” Radnóti Sándor: *A legitimáció keletkezése*. In: *Bibó-emlékkönyv*. I. 378.

KÓKAI KÁROLY

HAUSER ARNOLD ÉS A FILM TÁRSADALOMTÖRTÉNETE



A film Hauser számára társadalmi jelenség. Széles rétegeket ér el, ráadásul nem csupán az elit körökben, hanem a társadalom egészét, különösen a hátrányos helyzetűeket. A film, helyesebben a mozi csak a társadalomnak ebből az egészéből érthető meg.

Hauser Arnold világhírét az 1951-ben publikált *Social History of Art* című művével érte el. A könyv német eredetije két évvel később, 1953-ban jelent meg.¹ A sztálinista Magyarországon egy kortárs recepció természetesen teljesen lehetetlen volt. Éppígy a következő évtizedekben, amikor is a Hauserről alkotott vélekedést Magyarországon Lukács György ítélete határozta meg. Eszerint Hauser elárulta az 1919-es ifjúság azon ideáljait, amelyeknek megfelelően ennek a nemzedéknek a tagjai a Tanácsköztársaság alatt élhettek, amelyeket az emigrációba vittek, és az illegálisban mindaddig életben tartottak, míg a felszabadulás után végre megvalósíthattak.² Hauser az 1970-es évek végén hazatért ugyan Magyarországra, de 1978-as haláláig nem sikerült helyet találnia a tudományos életben. 1989 óta Hauser művészetelméleti tevékenysége bekerült a magyar tudománytörténetbe.³ Kultúrszociológiai és kultúrtörténeti munkássága mindmáig értelmezetlen. Ez a rövid tanulmány a *Social History of Art*-nak egy részletkérdésével, Hauser jelenkorának az ábrázolásával kíván foglalkozni.

Mint ahogy Hauser megállapítja,⁴ a többkötetes művet kitevő vállalkozás arra irányul, hogy megértsük jelenünket. Ahogyan a 20. század első felét tárgyaló, befejező rész címe erre utal, ez a jelenkor „a film jegyében áll”. A film az egész műben meghatározó, így felbukkan többek között az egyiptomi művészettel és a késő római művészettel kapcsolatban, éppígy a manierista festészet korában, Shakespeare-rel és Hoggarth-tal kapcsolatban, valamint a romantikában is. Így például a következő megfogalmazásban: „Shakespeare színházi megol-

dása a filmben talál majd folytatóra. Shakespeare formális elveinek itt is csak egy része kerül alkalmazásra, mindenekelőtt az additív kompozíció, a cselekmény diszkontinuitása, a jelenetek szétszakított folyama, a tér és az idő szabad, változatos kezelése – a játéktérrel való illuzionisztikus bánásmódról a film ugyanúgy nem tudott lemondani, mint ahogy a dráma sem. [...] Ami a filmben a shakespeare-i hagyományra emlékeztet, egy technika lehetőségeiből ered, amely meg tudja oldani azokat a nehézségeket, amelyeken Shakespeare színháza naiv és durva módon túltette magát.”⁵ A könyvben számos helyen felbukkanó utalások tehát a kultúrtörténetnek a filmen nevelődött szem perspektívájából való értelmezéséről tanúskodnak. A továbbiakban arról a kérdésről lesz szó, mely lépésekben alakultak ki Hausernek ezen nézetei.

Migránsként Bécsben

■ Ebben a tanulmányban Hauser fő művének záró, a jelenkorral foglalkozó fejezetének a keletkezési körülményeiről lesz szó. Mint ezt Hauser maga elmondja, az 1919 utáni éveket Olaszországban, Berlinben és Bécsben töltötte, és idejét elsősorban művészettörténeti és szociológiai tanulmányoknak szentelte: „ezt a nyolc vagy tíz évig tartó passzivitást [...] a *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* koncepciójával, előkészítésével és megfogalmazásával töltöttem anélkül, hogy egy szavát is közöltem volna.”⁶ Érdemes részleteiben megnézni, milyen körülmények között, valamint pontosan mivel foglalkozott Hauser, és feltenni a kérdést, hogyan befolyásolhatta ez fő művének azt a fejezetét, amely szerzőjének jelenkorával foglalkozik.

„Bécsbe költöztem. [...] Hosszú kutatás és keresgélés után egy filmforgalmazási vállalatnál helyezkedtem el. Eleinte nem nagyon szerettem ezt a munkát, de később rejtett kincsnek bizonyult. [...] A filmhez való kapcsolatom révén sikerült valamit közvetlenül átélnem, ami évszázadok vagy talán évezredek alatt egyszer adódik; egy új művészet születését. [...] A filmiroda a szociológus laboratóriumává vált. Amikor Hitler Bécsbe bevonult, az ezekkel a problémákkal foglalkozó könyvhöz még csak jegyzetek voltak meg – egy könyvhöz, amelynek *Dramaturgie und Soziologie des Films* lett volna a címe.”⁷ Ezek a jegyzetek ugyan nem maradtak fent, számos filmre vonatkozó adat gyűjthető viszont össze levél- és könyvtárakból, amelyek alapján képalkotható arról, hogy mi történt pontosabban abban a szociológiai laboratóriumban.⁸

Nem rekonstruálható teljes biztonsággal, mikor költözött át Hauser Berlinből Bécsbe. 1931-ben elhunyt első felesége, Neumann Erzsébet halotti bizonyítványa szerint ekkor Bécsben a Lothringer Strasse 2. szám alatt laktak, második feleségével, Löwenthal Lillivel való házassága idején, 1934–1936 között pedig Bécsben az Argentinier Strasse 70. alatt. A bécsi kereskedelmi regiszter adatai szerint a dr. Hauser és Tsa. Kft-t 1929. október 15-én jegyezték be. A cég címe Bécs, Neubaugasse 38., a cég két tulajdonosa Hauser Arnold és Mezei Oskar, mindketten bécsi lakosok. A cég filmkölszönzéssel, filmprodukciónal, filmszínházak létesítésével és üzemeltetésével foglalkozik. Hauser 1936–1937-ben átadta a vezetést Mezeinek, aki a következő évben, 1938. augusztus végén, Hitler Ausztriába való bevonulása után öt hónappal beszüntette a cég működését. Hauser már 1937-ben bécsi tartózkodásának végével számolhatott, mert ez év november 25–26-án a bécsi Gilhofer & Ranschburg céggel elárvereztette könyvtárát.

A film – 1929–1938

■ Hauser cégét 1929-ban alapította, tehát abban az évben, amikor a hangosfilm technikája meghódította a filmipart. A másik fontos dátum a New York-i tőzsde összeomlása 1929 októberében, tehát pontosan abban a hónapban, amikor Hauser

vállalatát bejegyezték az osztrák cégregiszterbe. A New York-i csőd hamarosan globális krízishez és így egy Ausztriában is érezhető gazdasági recesszióhoz vezetett.

Hogy mely filmcégeket képviselte Hauser, megállapítható fennmaradt filmlisták, így az úgynevezett *Paimans Filmliste*, valamint a *Der gute Film* elnevezésű szakfolyóiratban közzét adatok alapján. 1929 és 1937 között ezekből a felsorolásokból eddig összesen mintegy százhusz filmet sikerült azonosítani. A filmek többsége külföldi, elsősorban angol nyelvű import. A legtöbb a United Artiststól származik. Hauser programjának első United Artists-filmje az 1930-ban bemutatott *The Battle of the Sexes* című alkotás, de ide sorolandók olyan, azóta is a filmművészet kimagasló alkotásainak számító filmek, mint Charlie Chaplin *City Lights*, Howard Hawks *Scarface*, Alexander Korda *The Private Life of Henry VIII* és Charlie Chaplin *Modern Times* című művei.

Az United Artists, illetve az angol nyelvű alkotások melletti második legnagyobb csoportot a német nyelvű filmek képviselik, elsősorban a Schulz & Wuellner Berlin és a Benn Fett Film Berlin produkciók.

1929 mint alapítási év abban is figyelemre méltó, hogy a hangosfilm kommersziális áttörésével akuttá vált a probléma, hogy az idegen nyelvű filmeket a helyi közönség túlnyomó többsége nem tudja követni. A lehetséges megoldások a szinkronizálás, a feliratozás és ugyanannak a filmnek különböző nyelveken forgatott verziói voltak. Ennek a problémának természetesen gazdasági kihatásai is lettek. Az idegen nyelvű filmek importja lecsökkent. Hauser tehát akkor alapította cégét, amikor egy technikai áttétel miatt krízis jelentkezett. Ez a krízis az általános, felfelé ívelő fejlődésben ugyan csak egy epizód volt. Az, hogy Hauser idegen nyelvű filmekre specializálta magát, mutatja, hogy bízott az angol nyelvű filmek importjának a fellendülésében. A technikai áttállással párhuzamosan jelentkezett egy általános és évekig elhúzódó gazdasági válság is. A moziipart nem érintették olyan mértékben a nehézségek, mint a gazdaság más ágait. A filmprodukció visszaesett ugyan, és csökkent a mozilátogatók száma is, de nem került sor olyan tömeges és sorozatos csődökre, mint más ágazatokban.

Hauser először az Educational Filmmel és a United Artists-szal állt kapcsolatban, 1932-ben németországi társakkal próbálkozott, és 1933-ban visszatért az United Artistshoz – aminek gazdasági mellett politikai okai is lehettek.

A nemzeti és nemzetközi helyzetre vetett pillantás is a kérdés feltevésére ösztönöz: hogyan jelentkezett a filmben a gazdasági krízis? Tehát konkrétan hogyan jelenik ez meg a *Broadway im Paradies* című Douglas Fairbanks-, a *Bunte Silly-Micky-Wunderschau* című Walt Disney-, a *Zombie* című Béla Lugosi-, *Skandal in Rom* című Eddie Cantor- vagy a *Moulin Rouge* című Constance Bennett-filmekben? Ami ezekben a Hauser által képviselt filmekben dominálni látszik, azt mint eszkapizmust, tehát a valóság elől az álmok és fantázia világába való menekülést lehetne összefoglalni.

A *Paimans Filmliste* és a *Der gute Film* alapján megállapítható az is, hogy a többi osztrák filmkölcsönző céghez, így például az amerikai egyesült államokbeli Paramount, a német UFA vagy a helyi Tobias-Sascha cégekhez képest Hauser kevés filmet képviselt, és cége kicsinek nevezhető.

A United Artistsot 1919-ben alapította négy, sikere tetőfokán álló művész, Charles Chaplin, Douglas Fairbanks, Mary Pirckford és D. W. Griffith. A cég a négy alkotó független filmjeit terjesztette. 1925-től Josef Schenck vezette a céget, aki szerződéseket kötött további független produkciós cégekkel és producerekkel, mint Samuel Goldwyn, Walt Disney, Alexander Korda és Darryl F. Zanuck. Zanuck és Schenck az 1930-as évek elején megalapítottak egy közös céget és 1935-ben a Fox céggel egybeolvadva a 20th Century Foxot. Hauser tehát nemcsak a hollywoodi filmipar legnagyobb vállalatának volt képviselője Ausztriában, hanem annak a cégnek

is, amelynek sajátos szerkezete volt azáltal, hogy egy sor produkciós cég megőrizte ezen belül művészi önállóságát. A United Artists tehát a film kreatív sokszínűségét képviselte. Ez a rendszer a sztárelv alapján működött, olyan filmes személyiségek köré csoportosult tehát, akik egy-egy sajátos világot képviseltek, mint például az azóta is egyik legismertebb szimbolikus filmfigura, Charlie Chaplin. Mindez azt jelenti, hogy amit ez a cég képviselt, az annak az európai és különösen közép-európai fejlődésnek, amelynek során a kulturális pluralitás megsemmisítése haladt nagy lépésekkel előre, pontosan az ellentéte volt.

A film természetesen nemcsak üzleti vállalkozás volt, hanem elméleti, társadalmi, esztétikai és politikai szempontból is fontos terület. Az Osztrák Filmkulturális Intézet tiszteletbeli elnökségébe beletartozott például Bécs érseke, a jobboldali és egyre erősebben fasiszta Hazafias Front főtitkára és a Bécsi Rendőrség elnöke is.

A *Der gute Film*ből nemcsak azt tudhatjuk meg, hogy melyik héten mely filmek futottak Ausztriában, hanem további releváns részleteket is megismerhetünk. Így az 1937-es évfolyamban megjelent 204. számból kiderül, hogy 1936-ban Ausztriában 155 amerikai egyesült államokbeli és 112 német film került bemutatásra, de a 112 német filmnek 510 kópiája forgott, míg a 155 amerikai egyesült államokbelinek összesen 327. Ami azt jelenti, hogy több amerikai egyesült államokbeli film került ugyan bemutatásra, mint német, de ez utóbbiak több nézőt értek el, vagy legalábbis több mozitulajdonos mutatta be egyszerre ugyanazt a német filmet. A 155 film, 327 kópia adat úgy is értelmezhető, hogy ezeknek a filmeknek a többségét egyszerre csupán két moziban játszották. Ennek megfelelően egy szelektáltabb közönséget értek el, és így ezek hatása, valamint az ezek által képviselt világnézet is keveseket ért el. Ami bizonyos: a filmek hozzáférhetőek voltak, akiket érdekelt, meg tudták nézni azokat, de nem tudták meghatározni egy generáció nézeteit.

Hauser előadásai és publicisztikája

■ Hauser ausztriai tevékenységéről kevés és hiányos forrás áll rendelkezésre. Ami a legjobban körvonalazható, az a második emigrációja előtt, az 1930-as évek végén kifejtett szervezői, publikációs és előadói tevékenysége. Tehát az az időszak, amelyben későbbi visszaemlékezése szerint már megvolt és fő művének alapszerkezete a szociológiai laboratórium vizsgálatainak az eredményeit összegezte.

Hauser 1937-ben a bécsi Történelmi-Szociológiai Munkaközösség és az Osztrák Filmbarátok Egyesülete⁹ rendezvényein *A film szociológiájához*, *Művészet a film?* és *A dokumentumfilm* címekkel tartott előadásokat. Nyilvános előadásokon foglalkozott tehát szakpublikum előtt a film szociológiai és esztétikai problémáival, különös tekintettel egy sajátos filmfajtára, az úgynevezett dokumentumfilmre, amely a játékfilm és a heti filmhíradó mellett egy további és a film korabeli társadalmi és kulturális jelentősége szempontjából lényeges formára fordította a figyelmet. A dokumentumfilm volt az a műfaj, amely a filmhíradónál lényegesen kevésbé átideologizált módon fordult társadalmilag releváns problémák felé.

Hauser nemcsak szakemberek, hanem a nagyközönség előtt is tartott előadásokat, és vezetett előadássorozatot. A népfőiskolák esti kurzusai a két háború közötti bécsi szociáldemokrata városi vezetésnek fontos politikai felvilágosító intézményei voltak. 1937 októberében és novemberében Hauser vezetésével *A film elmélete és technikája*. Bevezetés a filmtudományba címmel került sor Bécs Ottakring kerületében hét előadásra, többek között a következő témákról: *Művészet a film?*, *A film epika és dráma között*, valamint három előadás a film történetéről. Párhuzamosan Hauser 1937–38-ban egy művészettörténeti előadássorozatot is meghirdetett, *A modern festészet útjai és céljai, valamint kortörténeti háttére* témában. Az itt végzett

munka talált folytatásra a *Social History of Art*-ban. Azonban nem úgy, hogy Hauser egy kész kéziratral érkezett volna Angliába, vagy ott egyszerűen leírta volna azt, amit Bécsben kigondolt, hanem a kulturális transzfernek azzal a változatával találkozunk itt, ahol a transzfer összetett folyamata évekig tart. Hauser egy teljesen új kulturális közegben dolgozta ki elméletét a szintén angliai emigrációban élő Mannheim Károly kezdeményezésére, aki arra kérte Hausert, hogy egy szöveggyűjteményhez írjon bevezetést.

Hauser 1937 és 1939 között több szöveget is publikált a filmről. Így *A témaválasztás szociológiája*,¹⁰ *A filmfelirat*¹¹ és *A dokumentumfilm*¹² című szövegeket Ausztriában, illetve *Az értékes vagy az értéktelen?*,¹³ *Megjegyzések a film szociológiájához*¹⁴ és *A film mint a társadalom produktuma*¹⁵ címűeket Angliában.

A témaválasztás szociológiája négy példa, a „titkárnő”, a „vamp”, a „bűnöző mint hős” és a „két életet élő kispolgár” alapján elemzi röviden e témák társadalmi hátterét. Ami itt még alig több, mint banális klisék felsorolása, egy valamivel figyelmezből olvasó számára a filmközönség nem ortodoxan marxista elemzésének a lehetőségére és a kor poklainak mélységeire hívja fel a figyelmet. Ez máig is jelentős, hiszen a kommunizmus marxista alapú ideológiája köztudottan annyiban nem tudott választ adni a kor kihívásaira, hogy nem a mindenkor konkrét helyzethez alkalmazkodva, hanem a valóság könyörtelen megerőszakolásával próbálta azokat megoldani. Hauser itt nem csupán egy járható alternatívát kínál, hanem annak a filmközönségnek a fantáziavilágát, vágyait és erkölcsi rendszerét is leírja, amely már évek óta készen áll arra, ami a következő évtől, 1938-tól Ausztriában is bekövetkezett. Nemcsak egy történelmi katasztrófa előjeleit értelmezi tehát helyesen, hanem ezt anélkül teszi, hogy részt venne egy másik történelmi katasztrófa ideológiai támogatásában.

A Der gute Film című szaklapban Hauser 1937-ben, tehát a hangosfilm általános bevezetése után mintegy nyolc évvel közölt egy cikket a filmfeliratról.¹⁶ A szöveg a fordítónak szól, akik ezeket a feliratokat készítik. A filmfeliratok alkalmatlansága volt ugyanis az egyik oka annak, hogy a közönség kevésbé érdeklődött az idegen nyelvű filmek iránt. Ezzel a szöveggel tehát az osztrák moziipar működésének a mechanizmusaiba nyerünk bepillantást. Hauser azért foglalkozott a film egyes elemeinek részleteivel, mert iparágának követelményei ezt megkívánták. Nem elégedhetett meg azzal, hogy megérti a film és a mozi egyes elemeinek a jelentőségét, hanem meg kellett hogy értesse ezt a jelentőséget a szakma többi dolgozójával is. A részletekbe menő és a szakmai követelményeket szem előtt tartó munkája túlment a film esztétikájával való foglalkozáson, hiszen a filmkészítés és filmreceptió minden releváns részletét figyelembe kellett vennie.

A dokumentumfilm című írásában Hauser az új angol dokumentumfilmeket, Robert Flaherty, John Grierson, Paul Rotha és Basil Wright munkájából kiindulva elemzi e filmfajta lehetőségeit: a dokumentumfilm központjában álló tárgyiaság az, amelyből egy új művészet nőhet ki.

Az értékes vagy az értéktelen lényegében Hauser előbb említett, egy évvel korábban Ausztriában publikált szövegének adaptált változata. Itt besorolja a már felsorolt négy dokumentumfilm mellé Alberto Cavalcantit is, de az érvelés és a konklúzió is megmarad. E két szöveg összehasonlítása egyértelműen bizonyítja, hogy Hauser természetesen azzal kezdhette meg angliai tevékenységét, amit magával vitt Ausztriából, tehát a kultúrtranszfer ebben az esetben közvetlenül működik. Hauser egyrészt, pusztán munkaterülete és érdeklődése következtében is, nemzetközi vonatkozásban gondolkodott, mégis azokat a felismeréseket vitte magával Angliába, amelyeket Ausztriában, tehát az ottani társadalmi és esztétikai környezetben dolgozott ki. Tévedés lenne tehát feltételezni, hogy az úgynevezett ausztrófasiszmus meghatározta politikai helyzet 1936 és 1938 között megakadályozott minden szabad gondolko-

dói munkát. A bécsi környezetben kidolgozott felismerések egy az egyben adaptálhatók voltak Londonban is.

A két utolsó itt említett szöveggel Hauser megérkezik 1951-es könyve témájához. A film mint társadalmi jelenség az, amely ezen írások és a könyv születésének korát meghatározza. A *Megjegyzések a film szociológiájához* című szöveg a film nemzetköziségét és demokratikus jelentőséget emeli ki, miközben kihangsúlyozza annak a kispolgárok illúzióit kiszolgáló voltát.

A *film mint a társadalom produktuma* ugyanezt a témát elemzi – miközben a szöveg bevezető része egy előzőleg Bécsben megjelent cikk adaptált változata, az 1937-es *A témaválasztás szociológiája* című. A szöveg középső része a *Social History of Art* megelőlegezése. Hauser az egyiptomi és babilóniai művészetet, valamint a kora reneszánsz festészetet a film illuzionizmusával és a néző szempontjának az elsőbbségével állítja egy sorba. A befejező rész az orosz film jelentőségének az értékelése. Az itt kifejlesztett montázstechnika Hauser szerint közvetlen összefüggésben áll a marxista kapitalizmuskritikával.

Hauser 1937 és 1939 között keletkezett rövid írásai tehát annak az útnak az állomásait jelzik, amely összeköti a filmiparban való tevékenységét egy általános és nagyvonalú kultúrtörténeti mű megírásával. E művének sikere nem csupán eredeti megközelítésének és annak köszönhető, hogy egy alapjában marxista, de semmiképp sem ortodox vagy szovjetizált pártpolitika meghatározta elméletet alkalmazott, hanem annak is, hogy sikerült a kultúra világának belső gazdasági mechanizmusaitól kiindulva ezek szimbolikus jelentéseinek történeti dimenzióit is értelmeznie.

Hauser *Social History of Art*, illetve *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* című műveinek megjelenése mind az angol, mind a német nyelvterületen az 1950-es években komoly visszhangot váltott ki. Nem utolsósorban azért, mert a baloldali kulturális elméleten belül alternatívának bizonyult a pl. Lukács György által képviselt ortodox és a pl. az úgynevezett Frankfurter Iskola, tehát Max Horkheimer és Theodor W. Adorno által képviselt neomarxista elméletek mellett.

A film Hauser számára társadalmi jelenség. Széles rétegeket ér el, ráadásul nem csupán az elit körökben, hanem a társadalom egészét, különösen a hátrányos helyzetűeket. A film, helyesebben a mozi csak a társadalomnak ebből az egészéből érthető meg. Ezzel magyarázható a filmipar működése, a film készítésének, terjesztésének és fogyasztásának részleteivel egyetemben.

Hauser fő művének egyik sajátja, hogy nem hoz konkrét példákat, nem konkrét művek alapján elemzi a művészet és az irodalom társadalomtörténetét. Ez a rövid tanulmány ezzel ellentétben konkrét filmekről szól, valamint Hauser előadásainak és publikációinak rekonstruálásával konkrét szövegek alapján próbált egy úgyszólván még nyomaiban is eltűnt periódust megragadhatóvá tenni. Annak illusztrálására, hogy minden elméleti szöveg, legyen az filozófiai mű vagy kultúrtörténeti értekezés, csakis és kizárólag abból a konkrét társadalmi, politikai és biográfiai összefüggésből érthető meg, amelyben keletkezett. Ez a megközelítés önmagában is produktív, hiszen számos, a kutatásban eddig ismeretlen részletre hívja fel a figyelmet, de különösen az 1989 óta a magyar nyelvű szellemtudományokat domináló, az alapos és rendszeres munkát jobb esetben hátráltató, rosszabb esetben lehetetlenné tevő félelemre való tekintettel különösen fontos, amely a szellemtudományok 1945 és 1989 közötti korrumpálódását azzal kívánja orvosolni, hogy minden társadalmi és politikai összefüggést ignorál.

JEGYZETEK

1. Hauser Arnold: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. I-II. C. H. Beck, München, 1953, magyarul *A művészet és az irodalom társadalomtörténete*. I-II. Gondolat, Bp., 1968–1969.
2. Lukács György: *Megélt gondolkodás*. Magvető, Bp., 1989.
3. Wessely Anna: *Hauser Arnold (1892–1978)*. Enigma 2006. 48. sz. 299–314.
4. Hauser: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. II. 239.
5. Uo. I. 449. Ford. Kókai Károly.
6. Hauser Arnold: *Találkozásaim Lukács Györggyel*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1978. 34.
7. Uo. 34f.
8. Hálás köszönet Borus Rózsának, Hauser Arnold özvegyének a kérdéskörre vonatkozó számtalan információért.
9. Az Osztrák Filmbarátok Egyesületét 1936 májusában alapította többek között Karl Bühler pszichológus, Ernst Krenek zeneszerző, Viktor Matejka, az Osztrák Szakszervezetek tanulmányi referense, Robert Musil és Carl Zuckmayer írók és Hauser Arnold, a United Artists képviselője. Az egyesületet 1938 decemberében oszlatták fel.
10. Hauser Arnold: *Soziologie der Stoffwahl*. Der Wiener Film 1937. június 1.
11. Uő: *Die Filmtitel als Sprachbrücke*. Der Gute Film 1937. Folge 227.
12. Uő: *Der Dokumentarfilm – die grosse Hoffnung*. Der Gute Film 1937. Folge 231–232.
13. Uő: *The High or Low Road? Sight and Sound* 1938–1939. 28. sz.
14. Uő: *Notes on the Sociology of the Film*. Life and Letters of To-Day 1938. december.
15. Uő: *The Film as a Product of Society*. Sight and Sound 1939. 32. sz.
16. A filmfelirat németül *Untertitel*, szó szerint lefordítva tehát alcím. Hauser szövegének keletkezésekor használatosak voltak a *Titel* (cím) és *Fußtitel* (lábcím) kifejezések is.



ZUH DEODÁTH

HAUSER ARNOLD ÉS A MANIERIZMUS HISTORIOGRÁFIÁJA MINT VÁLSÁGTAN

A krízis irodalmának lehet az az álláspontja, hogy krízis van. Az irodalom szemlélőjének feltétlenül arra az álláspontra kell helyezkednie, hogy az írók esetleg tévednek, és mindvégig fenn kell tartania azt a lehetőséget, hogy krízis tulajdonképpen nincs.

HAMVAS BÉLA

■ Írásom fő állítását úgy tudnám összefoglalni, hogy a manierizmussal kapcsolatos szellemtudományi megállapítások 20. századi irodalmában nagy az aránya azoknak, amelyek az adott korszaknak *válságtani* értelmezést adnak. Ennek az állításnak kevés olyan erős igazolását ismerjük, mint Hauser Arnold könyvét (*A modern művészet és irodalom eredete*), és kevés olyan éles kritikáját, mint amit Ernst H. Gombrich részéről kapott annak egyik rövid, a manierizmus historiográfiáját tárgyaló szövegében. Gombrichnál a manierizmus tanulmányozása éppen azt veszti el, ami a többi szerzőnél igencsak hangsúlyos volt: vagyis az *erkölcsi, etikai* relevanciáját. Sem ahhoz nem nyújt eszközöket, hogy egyfajta globális válságos helyzetet rekonstruáljunk, sem pedig ahhoz a primer etikai témához, hogy megválaszoljuk a kérdést: mit kell tennem e globális válság megoldásához? Deskriptív, illetve megoldó funkciója is csak bizonyos konkrét helyzetekben lehet. Arra pedig, ami a konkrét helyzetekben felmerül, nem lehet egy „korszak” vagy „stílus” válságának jegyeiként és azok megoldásaként tekinteni.

Sejtésem szerint ennek a két gondolati hagyománynak a különbségét két művészettörténeti-művészetfilozófiai gondolkodói beállítódás akadémiái pedigréjének különbségében kell keresni. Mindkét perspektíva egyfajta egységes tudományt



Hogyan lehet
visszatérni
a megismerőképességek
egyensúlyához?

A válság ugyanis éppen
akkor következik be,
amikor ez az egyensúly
megbomlik.

keres. Az egyik a Kanton és a német idealizmuson át öröklődött ismeretelmélet, amely főleg a megismerőképessegeink teljesítményeinek és egymáshoz fűződő viszonyának szempontjából tekint a kérdésre. Ennek az etikai és jogi vonzatai már terminológiaiilag is egészen nyilvánvalónak hatnak. Meddig tart egyik megismerőképesseágünk jogköre? Melyik képesseágünk uralkodik, és melyik kerül alárendelt szerepbe? Mikor terjeszkednek ezen túl? Milyen hibákhoz vezet ez, és hogyan lehet a jogszerűtlenséget orvosolni? Hogyan lehet visszatérni a megismerőképesseág egyensúlyához? A válság ugyanis éppen akkor következik be, amikor ez az egyensúly megbomlik.

A másik perspektíva pedig az egyes konkrét helyzeteket tekinti modellnek, és azok megoldását vagy a megoldások sikertelenségét veszi például. A legfontosabb azonban a következő: nem a kész műalkotásokból indul ki, amelyek a kor, a világ vagy egyszerűen az emberi szellem aktivitásának egy bizonyos perspektíváját adják, hanem abból, hogy ezeket az alkotásokat hogyan hozták létre.

Mindkettő a műalkotásokat vizsgálja, de az egyik a világ egyfajta lenyomataként tekint rájuk, amelyek hozzásegítenek a világ megértéséhez, a másik pedig egyszerűen úgy gondolja, hogy a műalkotásokon kívül nincs más világ, amelyet meg kellene értenünk (és már ez is éppen elegendő feladat). Mindkét gondolkodói hagyomány célja, hogy a világ megismerésének egy többsíkú, sokperspektívájú leírását adja. Valamiben azonban soha nem tudnak megegyezni. A „kanti–hegeli” eredetű perspektíva elsősorban történetfilozófiai érdekeltségének köszönhetően kötődik ahhoz a gondolathoz, hogy a múltbeli események alkalmat adnak jelenbeli történések jobb megértésére¹ (vezérfonalként szolgálhatnak, még ha pontos analógiákat nem is állíthatunk fel általuk). A másik viszont éppen a konkrét helyzetekhez való kötődése miatt zárja ki két távoli korszak analógiájának lehetőségét. Egy helyhez és időhöz kötött művészettörténeti probléma már önmagában is túl összetett ahhoz, hogy más, hasonlóan bonyolult, de tartalmilag teljesen különböző esetekre kiterjesszük annak konkrét tanulságait.

Hauser viszont végig megmarad egy egyszerre teoretikus (ismeretelméleti) és erkölcsi nézőpontokat egy kereten belül tárgyaló szemléletnél, egy olyan, a világgép ismeretalapú egységét hirdető filozófiai koncepciónál, amely nagyon világosan állítja ki tudományos indíttatásának bizonyítványát. Ahogyan Hauser egy 1969-es interjúban fogalmazott Lukács György rá gyakorolt hatásával kapcsolatban (Lukács személyes jelenlétében): „mindaz, amit teszünk, amit csinálunk vagy alkotunk, vagy amit próbálunk alkotni, az *elsősorban etikai feladat*.”² Ez a rendszeres és a klasszikus felvilágosult filozófia szellemiségét tükröző nézőpont (az ismeretelméleti, erkölcsi és esztétikai problémák kontinuuusak egymással) pedig kiküszöbölhetetlen feltétele annak, hogy a kultúra válságdiagnózisait egy ilyen egységes szemlélet hiányában találjuk meg. Írásomat végül egy ehhez kapcsolódó, de a magyar filozófia történetét is érintő állítással zárom.

Lássuk azonban magát a problémát. A „válság”, „krízis” szavakat itt nem technikai, hanem egyfajta egzisztenciális-pszichológiai és mint ilyen, általános értelemben használjuk, egy korszakok vagy állapotok közötti *átmeneti* periódus jellemzésére.³ A magyarul igencsak csikorgó „krizeológia” kifejezés nagy részben Hamvas Béla 1930-as évekbeli munkásságából ismert, az ő terminológiai újítása. Bár ő ezt főleg arra a szakirodalmi anyagra használja, amely a két világháború között az európai emberiség, kultúra, civilizáció vagy tudomány válságát állította. Ő akkor kizárta azokat a szövegeket, amelyek nem egy konkrét válságszituációval dolgoztak, hanem annak előrejelzésével, korai víziójával. Ezeket nevezi „profetikus” írásoknak.⁴ Ugyanakkor egyik legérdekesebb vállalkozásában, a számára kortárs tudományos-társadalmi-

szellemi válságfogalmat boncoló bibliográfiája bevezetőjében nem ad helyet azoknak a szövegeknek, amelyek a tudományos változásokat írják le. Ennek oka pedig az, hogy ezeknek szükségtelen átfogóbb szellemi keretet adni. A tudományos elméletek fejlődése itt a tudomány belső vizsgálata számára van fenntartva. Pontosabban a tudományos elméleteknek van egy olyan magva, amelyekhez nem kell feltétlenül átfogóbb szociológiai vagy világnézeti kérdéseket kötni annak érdekében, hogy megértjük őket.⁵ Ennek a kifejtetlen, a 20. században más jelentős forrásokban immár kifejtetten is megtalálható gondolatnak a szerepe éppen az, hogy hangsúlyozza: „amíg más történeti, társadalmi, gazdasági zavarok és megrázkódtatások (nem válságok) csak egyes szervi megbetegedésekhez hasonlíthatóak, a mai krízis (ténylegesen: válság) az egész emberiség szervezetének generális megbetegedése”.⁶ Ez az elképzelés olyan fenomenológiai alapokon is álló elméleti társadalomtudósokra támaszkodik, akik a társadalom többrétegű és ezen keresztül egyfajta organikus felfogását vallották (különös tekintettel a tudásszociológiai szerzőkre).⁷

Egységes, több diszciplínát, illetve az emberi tudás átfogóbb területét érintő egyetemes és az egyén személyes lelki egyensúlyát szorongató, egzisztenciális távlatokat nyitó (de szélesebb társadalmi tömegben megnyilvánuló) válságról csak kortárs értelemben lehet beszélni. Így kerülni kell az egyéb válságosként beazonosítható történeti szituációkkal vagy korszakokkal való nagy ívű párhuzamok megteremtését. A válság tehát egyrészt organikus társadalomképre (és a szellemi termékek ezen belül megnyilvánuló formáira), valamint egy specifikus 20. századi jelenség megértésére (és annak nem kiterjesztett formájára) épít. Különösen fontos ugyanakkor, hogy a tudományos fejlődés tekintetében (ahogy feltehetően más parciális jelenségek tekintetében is) engedményt tesz: az nem tartozik feltétlenül egy organikus válságképhez.

A válság mint átmenet kérdését Hauser már közvetlenül szintetikus manierizmuskönyvének elején felveti: „Általában *átmeneti periódusoknak* [kiemelés tőlem – Z. D.] szokás tekinteni a válságkorszakokat. De voltaképpen minden történeti kor átmenet, mindegyik állandó változásban van, határai nem szilárdak, mindegyikben jelen van valami a múlt örökségéből, és mindegyik tartalmazza a jövő egyik-másik elemét, olyan ígéreteket is, amelyek nem teljesülnek. A reneszánsz válsága azonban, amit manierizmusnak nevezünk, még sokkal jellegzetesebben átmeneti, mint más történelmi korok. [...] másfelől ő készíti elő eljövendő századok természettudományos világnézetét.”⁸

A szöveg viszont nagyon erősen hangsúlyozza, hogy a gazdasági, művészeti, irodalmi és természettudományi források egyformán dokumentumai egy átfogó átmeneti-válságos periódusnak. Hogy a művészeti aktivitás területén ez pontosan mit is jelent, így pontosítja: „A művészet történetének az a forradalma, amely a manierizmussal köszönt be, és új mércét hoz a stílusok értékelésében, lényegét tekintve abban áll, hogy a művészet, fennállása óta először, tudatosan és szándékosan letér a természet útjáról.”⁹ A modern művészet tehát „előkészítette a talajt a manierizmus újraértékeléséhez”, amely „nélkül e stílus szelleme lényegileg kifürkészhetetlen maradt volna számunkra”. Majd hozzáteszi, hogy „bármennyire újszerű is a művészet mai helyzete, nagy a hasonlóság a jelen s a manierizmus korszaka között, s a korszak alkotásainak jelentősége érezhetően még mindig nem csökken, hanem inkább nő a mai nemzedék szemében”.¹⁰

A modern művészet és a manierizmus közötti párhuzam természetesen nem elszigetelt intellektuális tulajdona Hauser Arnoldnak (ezért is beszélhetünk egy bevett, elterjedt értelmezésről). Ismert előképét megtalálni már közvetlenül az első világháború utáni szövegekben, különösen Max Dvórák 1920-as előadásában El Grecóról.¹¹ Ha a bécsi művészettörténész egyéb szövegeit és előadásait is megnézzük, két dolog tűnik fel: az egyik (a) a természethűség, realizmus problémájának fel-

merülése és meghaladása a manierista művészetben, a másik pedig (b) a művészet-szemlélet egy általános szellemtörténeti értelmezésének imperatívusza. Mint mondja, „a művészet nem csak formai feladatok, a problémák megoldásából áll: egyben és elsősorban az embereket uraló eszmék kifejeződése, története”,¹² ami ugyanakkor előmozdítja a múlt műalkotásainak átélését is. Ez pedig azon túl, hogy általa közelebbi spirituális kapcsolatba kerülünk kis falunk otthonos középkori templomával, segít megtalálnunk a múltban kortárs művészeti jelenségek előképét is.

Dvořák már igen régóta érdeklődött a kései 19. század művészetének realizmusa és historizmusa iránt. Egyik tanára, Franz Wickhoff nyomán fogalmazta meg azt, hogy hibás a festőket csak az alapján megítélni, hogy mit „látnak”, és ezt nem összevetni azzal, hogy „mit tudtak”.¹³ Ezzel egyrészt a „hivatalos művészet”, másrészt pedig az impresszionizmussal szembeni ellenérzéseit is sikerült keretbe foglalnia (mindkettő kizárja, hogy a művész szélesebb körű tudást adjon át annál, mint ami látható). A manierizmust az antirealizmus és antihistorizmus példaértékű korszakaként vagy éppen *egységes* stílusként viszont csak 1920 után kezdte el tárgyalni.¹⁴

Ernst Gombrich éppen Dvořák 1920-as El Greco-szövegét elemzi akkor, amikor a manierizmus kortárs historiográfiáját totalizáló törekvései felmutatásával igyekszik hitelteleníteni. Éppen azt kritizálja, hogy a manierista művészet sajátosságait egy egységes világkép elemeiként tekintsék. Igazi ellenvetése pedig az, hogy mivel ezek a historiográfiai szemléletek *csak* a műalkotások szemléléséből indulnak ki, és nem veszik figyelembe az elkészítésükhöz vezető folyamatokat (azok technikai és materiális hátterét, a műalkotások létrehozásának folyamatát), kénytelenek a szellemi produktumok egyfajta világszemléleti egységében látni az adott művek felfoghatóságának kulcsát. Saját, manierista építészettel kapcsolatos kutatásai alapján mondja azt, hogy a manieristák természetűséggel szembeni állásfoglalása a megrendelők és a felhasznált anyagok közötti sajátos összhatás eredménye. És ez nagyon hasonló ahhoz, ahogyan a publikum és a festészeti eljárások új felfedezései befolyásolták azoknak a kortárs művészeknek a recepcióját, akiket (különösen Oskar Kokoschkát) Dvořák védelmébe kíván venni az őket kárhóztatókkal szemben.¹⁵

A „természet útjáról való letérés”, vagyis mindenfajta naturalista művészeti törekvés leküzdése azonban szintén egy olyan diagnózis, amely Hauser tudományos neveltetéséhez már az 1910-es években szervesen hozzátartozott. És már azelőtt hangoztatta ezeket a gondolatokat, elsősorban filozófiai-művészetelméleti forrásokra támaszkodva, hogy a bécsi művészettörténeti iskola nézeteivel mélyebb ismeretiséget kötött volna. A diagnózis ugyanúgy egy válságról (a realista művészet válságáról) szól, annak forrása pedig – nem meglepő módon – Lukács György. Lukács egy cikkében¹⁶ reagált azokra a vitákra, amelyeket Kernstock Károlynak a Galilei-körben elhangzott előadása¹⁷ váltott ki. Ebben nemcsak az új művészet lényegorientáltságát, szellemi állandóra való törekvését emeli ki, hanem szembeszáll minden szubjektivistikus látásmóddal, különösen azzal, amit az impresszionizmusban lát kicsúcsosodni. Az impresszionizmus hibája éppen az, hogy egy bizonyos perspektívának elsőbbséget adva (a személyes, relativisztikus látásmódnak) egy szétagolt világlátás dokumentumát szolgáltatja. Ugyanezt dokumentálja szerzőnk számára a szaktudományos specializálódás és a tudományos munkakörök felosztásának századfordulós elmélyülése is. Az impresszionista festők mint tehetséges és felkészült művészek ettől függetlenül megállapítható (és nehezen tagadható) objektív jelentőségét valami egészen más adja. Mint fogalmaz: „Az igazán nagy impresszionisták annyiban nagyok igazán – amennyiben nem impresszionisták; amennyiben az elmélyedés művészei, és ötleteik csak utak számukra a dolgok igazi megfogása felé, és szempontjaik csak eszközök egy egész-alkotás számára.”¹⁸ Ennek a *malgré lui* nagyságnak a zálo-

ga az, hogyha a művész a dolgok lényegi összetevőinek felkutatása és nem azok külső aspektusainak reprodukálása felé fordul.

Hauser egy korai tudósításában¹⁹ szinte megismétli ezt a diagnózist Fényes Adolf budapesti kiállítása kapcsán: „Talán furcsának tetszik, hogy az impresszionizmus csődjét éppen akkor erősítgetem, amikor impresszionista festőről akarok valami nagyon kitűntetöt mondani. A legsúlyosabb szavakat írom ide tehát, amelyeket impresszionistáról csak elmondhatok: »Fényes Adolf is, mint minden impresszionista, csak annyiban nagy, amennyiben nem impresszionista.«”²⁰ A fiatal Hauser impresszionizmus elleni kirohanásai majd mindegyik kiállításkritikájában megjelennek. Csak annyiban tart egy művészt fontosnak, amennyiben képes a realizmus és az impresszionizmus ismeretelméleti szempontból ugyanúgy hibás szemzőgétől elvonatkoztatni.²¹ A tudományos tudás szétdarabolódása, specializálódása, az ezeket összefogó eszmék elszegényedése olyan etikai döntéseket igényel, amelyekkel a világot leíró különböző diszciplínák révén annak kiegyensúlyozott volta ismét helyreállítható. A diszciplináris elkülönülések a szaktudományokban pedig ugyanúgy ennek az egyensúlynak a felborulását vonják maguk után, mint a művészetben alkalmazott „szubjektív látásmód” imperatívusza. „Mert utóvégre én, az élvező nem törődhetem folyton a művésszel, nekem művészet kell. Az impresszionizmus közönségének ez a művész egyénisége után való hajhászása, ez a szenzációkra vágyó izgékony, mondhatnám beteges érdeklődése már folyton lanyhul. Úgy, hogy ma ismét elkiallthatjuk jogos követeléseinket: »lényeket és értéket akarunk«” – mondja Hauser, nagyban Lukács említett cikkének újabb parafrázisát nyújtva *Babits Mihály költészete, vagy az objektivitás a lírában* című esszéjében is.²² A Lukács-féle szemléletet tehát úgy tűnik, hogy Hauser a Vasárnapi Körbe kerülése (1916) előtt is használta,²³ illetve ezzel szinte teljesen, már-már az epigonizmusig azonosulni is tudott.

Az „impresszionizmus” nemcsak mint művészettörténeti stílus, hanem mint ismeretelméleti-filozófiai hibák dokumentuma azonban általánosan a Vasárnapi Körhöz tartozó értelmiségiek fontos hivatkozási pontjává vált 1915 (vagyis annak megalkulása) után. Mindez pedig egy lényegi jelenségre mutatott rá: a pozitívizmus, materializmus és általában a 19. század végi tradíció problémáira (amelyeknek az impresszionizmus csak a művészeti korrelátuma volt). Ennek egyfajta teljes, a szellemi aktivitás minden területére kiterjedő korrekciója volt az egykori vasárnapi körös Tolnay Károly nézete szerint az, ami újat hozott a korabeli kultúrkritikai aktivitásformák közé. És ez Lukács és szellemi *entourage*-ának munkája. Érdemes lehet végül Tolnaynak két visszaemlékezését egymás mellé helyeznünk és ezzel kapcsolatban egy megfontolandó kérdést is feltennünk az egységes-kiegyensúlyozott és az átmeneti helyzetek ismeretelméleti-etikai megoldását kereső beállítódás történetével kapcsolatban.

Az elsőt még 1934-ben írta, eredetileg a Ferenczy Noémiről összeállított monográfiájában: „Nem véletlen, hogy Magyarországon kapott először a kultúra ilyen új, közvetlenül az élet igazabb élésére intencionált jelentést, mert nálunk sohasem vert annyira gyökeret a polgári világrend és a szaktudományoknak beléje ágyazott rendszere, hogy egy más, igazabb élet vágyát elfeledtesse.”²⁴ A másodikat pedig egy 1978-as tévéinterjúban nyilatkozta szellemi elődjének rá és a korabeli értelmiségre gyakorolt hatásáról: „[...] amikor Bécsbe mentem, akkor az volt az érzésem, hogy én olyan kincssel távoztam, ami hiányzik a nyugatiaknak, és amint Dvořáknak, ennek az egészen kiváló mesternek a tanítása ugyan ki tud egészíteni, de nem tud helyettesíteni. Én Dvořákhöz úgy jöttem Bécsbe, hogy már tudtam valamit, a valamit, amit viszont ő nem tudott. Az, amit Lukácsék és Fülepek csináltak, valami olyan volt, amit a bécsi egyetemen nem tudtak még. Elég nagy előnyöm volt, hogy Dvořák nemcsak rend-

kívül jó tanár volt, és egészen kiváló tudós, nagy tanár, de mert ő ezt az újat megértette, szívesen vette, hogy valami új szint hozok a bécsi iskolába.”²⁵

Tekintsünk most el itt annak a történeti tézisnek a tárgyalásától, hogy a magyar tudományos élet viszonylagos fejletlensége hogyan tudta konzerválni az élet konceptuálisan és diszciplinárisan még fel nem parcellázott egységét. Összpontosítsunk csak arra, hogy esetünkben az a hagyomány, amit a kanti–hegeli ismeretelméleti-etikai gondolkodás örökösének neveztem a szöveg elején, elsősorban a fiatal Lukács köré szerveződő értelmiségi társulás tevékenysége nyomán került ismét premier plánba. És miközben azt vizsgáljuk, hogy mennyiben volt eredeti és sajátosan közép-európai vagy magyarországi filozófiai teljesítmény a fiatal Lukács és körének tevékenysége, inkább fogalmazzunk meg egy másik kérdést is: mennyiben volt eredeti az a modern művészetértelmezés, amit a bécsi iskola olyan jelentős tudósai fogalmaztak meg, mint Dvofák az 1920-as évek elején? Mennyiben hatott a válság megoldásának mint etikai, az élet szellemi egységét visszaállító cselekedetek sorának koncepciója a művészetet már eleve nem ábrázoló funkciója felől megragadó Dvofákra, illetve mennyiben mélyítette el ez már amúgy is meglevő szellemtudományi elkötelezettségeit?

Így pedig, amennyiben az érett művészetelmélészt, a manierizmus teoretikusát, Hausert epigonnak tekintjük, akkor korai szövegeiből levont konzekvenciái alapján lehet, hogy inkább egy a korai Lukács által elmélyített Dvofák epigonjának kell látnunk.

■ JEGYZETEK

1. Gombrich írja Hauser első nagy munkájának, *A művészet és az irodalom társadalomtörténetének* recenziójában, hogy: „A probléma talán abban a tényben rejlik, hogy Hauser urat bevallottan nem érdekli a történelem önmagáért valóan, hanem úgy gondolja, hogy a »történeti kutatás célja a jelen megértése.«” Ernst H. Gombrich: *Arnold Hauser, The Social History of Art. The Art Bulletin* 1953. 1. sz. 79–85. 83.

2. Hauser Arnold: *Művészetszociológia és elkötelezettség. Rádióbeszélgetés*. In: Uő: *Találkozásaim Lukács Györggyel*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1969. 7–26. 10. Az idézet így folytatódik: „Ezt Önnek köszönhetem, kizárólag Önnek és a Vasárnapi Körnek.” Hauser és kortársainak egyesített ismeret-etika-esztétika felfogását a *világ-nézet* mint azonos forrásokból felépülő, általános szemléleti forma perspektívájából találóan elemzi Demeter Tamás: *A szociológizáló hagyomány. A magyar filozófia főárama a XX. században*. Századvég, Bp., 2011. 91–110.

3. Ezt állította többek között Reinhart Koselleck részletes szócikke: „Abból a történetfilozófiai keretből, amelyben foglalkunk már a 19. században meghatározódott, nem lépnek ki a kortárs kísérletek [P. Valéry, E. Husserl, J. Huizinga, J. Schumpeter – Z. D.] sem, legyen azoknak bár komoly analitikus értéke. Mindazonáltal a »krízis« átmenetként való értelmezése korunk egyik fontos újdonsága.” Reinhart Koselleck: *Krise*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 3: *H–Me*. Hrsg.: Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1982. 617–650. 648.

4. Hamvas Béla: *A világválság*. In: Uő.: *A világválság* [Válogatott írások]. Szerk. Szigethy Gábor. Magvető, Bp., 1983. 63–80. 77. [Eredetileg: A Fővárosi Könyvtár Évkönyve 1937. VII. 39–48. – a válságirodalom bibliográfiájának előszava]: „A társadalmi, morális, gazdasági megítélések, leírások ezekben a művekben pontosan olyanok, mint azokban, amelyek ma íródtak. Mintha a szerző a múlt században vagy a háború előtt e viszonyokat meglátta volna. Ezért profetikusak. A külső körülmények azonban még nincsenek válságban. A válságtudat megelőzi a tényleges krízist. Ez a történelemben egyáltalán nem ritkaság. A magas szellemiségű gondolkodó rendszerint jóval előbb látja az események elkövetkezését.” Hamvas a válságvíziókat magukból kitermelő szerzőket már az „ókor”, „középkor” és a „reneszánsz” idejére is helyezi. A középkor kapcsán különösen Huizinga könyvének (*A középkor alkonya*, amely Szerb Antal fordításának köszönhetően gyorsan bekerült a magyar köztudatba) recenzióját említhetjük. A manierizmusról mint a reneszánsz világszemlélet válságáról szerzőnk *nem* beszél.

5. „A mai korban lejátszódó természettudományos forradalom okai és indító tényezői nem a válságban vannak, hanem magában a természettudományban.” Uo. 85. jegyzet.

6. Uo. 68.

7. Az organikus metaforák elég gyakran megjelennek Hamvasnál: „Az államforma, művészeti irány, filozófia, tudományos szellem, gazdaság, osztálygazdálkodás, jogi, erkölcsi és egyéb értékrendszer egyetlen organizmusban él: bizonyos osztályrendszernek bizonyos határozott ízlés, termelési rend, értékhierarchia felel meg.” Uo. A hivatkozott tudásszociológiai szerzők nemcsak Schelert vagy Mannheimet foglalják magukba, hanem Pitirim Sorokin is. Uo. 87. 12. jegyzet.

8. Hauser Arnold: *A modern művészet és irodalom eredete. A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta*. Gondolat, Bp., 1980. 18.

9. Uo. 14.

10. Uo.

11. Max Dvořák: *Greco és a manierizmus*. In: Uő: *A művészet szemlélete*. Corvina, Bp., 1980. 319–330. 328, 330.
12. Uő: *A művészet szemlélete*. In: i.m. 361–366. 365.
13. Uő: *Franz Wickhoff*. In: i.m. 349–359. 349.
14. Amellett, hogy a manierizmus valóban „egységes” stílusként jellemezhető, amely a korabeli szellemi állapotok valamilyen komplex lenyomatát adja, általában az ikonológiai értelmezési hagyományhoz tartozó szerzők is kitarítottak. Lásd például Erwin Panofsky: *Galileo as a Critic of the Arts. Aesthetic Attitude and Scientific Thought*. Isis 1956. 1. sz. 3–15. 10.: „[...] a mi 20. századunk alaposan átértékelte a manierizmus mint művészeti forma teljes körű elítélését.” Ehhez persze arra van szükség, hogy egy „művészeti forma” az adott kor életvitelének majd minden területén kimutatható stílusjegyek révén legyen jelen.
15. „Dvořák [...] Greco-előadásának formája – a manierizmus egyik első rehabilitációjáról van szó – azt mutatja, hogy azok a 20. századi kritikusok, akik ugyanúgy foglaltak állást az *art officiel* és az impresszionizmus ellen, semmilyen nehézségekkel nem küzdöttek [Giovanni Pietro Bellori – Z. D.] hármassémájának érvényesítésében. Számukra a naturalizmus és a klasszicizmus is átokszó. Ilyen körülmények között meglepetés-e az, hogy az elutasított manierizmusban az antiidealista és antirealista modern művészet kárhoztatását, vagyis saját barátaik kárhoztatását látták?” Ernst H. Gombrich: *Mannerism: The Historiographic Background*. In: Uő: *Norm and Form: Studies in the Art of the Renaissance*. 1. Phaidon, London, 1966. 99–106. 103.
16. Lukács György: *Az utak elváltak*. Nyugat 1910. I. 3. sz. 95–99.
17. Kernstock Károly: *A kutató művészet*. Nyugat 1910. I. 2. sz. 190–193.
18. Uo. 192.
19. Hauser Arnold 1911. április 6-tól 1913. március 30-ig a nyári (oktatási és színházi) szüneteken kívül folyamatosan tudósította a *Temesvári Hírlapot* (a továbbiakban: TH) elsősorban budapesti diákléte során látott, látogatott kulturális rendezvényekről. Ehhez lásd Tímár Árpád: *Hauser Arnold pályakezde*. Ars Hungarica 1974. 1. sz. 191–201; illetve Szekernyés János: *Hauser Arnold indulása*. Korunk 1979. 3. sz. 186–190.
20. Hauser Arnold: *Fényes Adolf kiállítása az Ernst Múzeumban*. TH 1912. november 1. 4.
21. Lásd még kritikáit és cikkeit főleg a festészeti ábrázolás problémáiról (TH 1911. december 31. 6.: „[...] így a legmélyebb realizmus, amely a dolgoknak nem a változó, hanem az örök, nem a külső, hanem a lényegbeli, nem a véletlen, hanem a mindig egyforma igazságára törekszik – tulajdonképpen a leghatározottabb idealizmus”), Vaszary Jánosról (TH 1912. április 17.), Rippl-Rónai Józsefről és Kernstock Károlyról (TH 1912. szeptember 8. 7.: „Mindketten rég kilábalnak már az impresszionista álmódosításokból, és egy olyan művészet felé törekedtek, amely konkrétumokat akar adni. S amint a dolgok lényegét, leszűrt és örökké igaz valóját akarták ábrázolni, le kellett mondaniuk az impresszionista sablonok olcsó hatásairól, sőt még a természetközelség mindenkit megragadó hatásáról is”), Iványi-Grünwald Béláról (TH 1913. február 4.) stb.
22. TH 1911. július 16. 7.
23. Ebben a tekintetben érdemes lehet két dolgot megemlíteni. Az egyik, hogy bizonyos kortársak szemében (főleg a Vasárnapi Kör tagjainak sokszor vitriolos Nyugat-ellenessége miatt érintett nyugatosokról van szó) Hauser Arnold nem volt más, mint egy jellegzetes Lukács György-másolat („Szóval ez a Hauser méltó kis öccse a Lukács Györgynek, meg Balázsnak” – írja Tóth Árpád Hauser házitanítottjának, Bródy Pálnak 1916. október 6-án. Lásd Tóth Árpád: *Összes művei*. 5.: *Levelei*. Szerk. Kardos László – Kocztur Gizella. Akadémiai Kiadó, Bp., 1973. 101. – A Vasárnapi Kör Nyugat-viszonyáról lásd főleg Vezér Erzsébet: *A Vasárnapi Kör története*. In: Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör. Dokumentumok*. Gondolat, Bp., 1980. 7–23. 18–23.) A másik pedig Dvořák szellemi hatásával kapcsolatos. A téma egy magyar értője egyenesen úgy nyilatkozott Hauser manierizmusértelemezése kapcsán, hogy Hauser Dvořák „szociologizáló epigonja”. Vö. Radnóti Sándor: *Max Dvořák, avagy a művészetfogalom historizálása*. In: Max Dvořák: *A művészet szemlélete*. 373–398. 396.
24. Tolnay Károly: *Emlékezés* (1934) és *Interjú* (1978). In: *A Vasárnapi Kör* 45–50. 45. Az 1934-es szövegrészlet eredetileg in: Uő: *Ferenczy Noémi*. Bisztrai Ferenc kiadása, Bp.
25. Uo. 50.

VALASTYÁN TAMÁS

AZ ÍZLÉSÍTÉLETTŐL A VALÓSÁGÉLVEZETIG?

Marquard, Fehér és Lyotard
a modernitás/posztmodernitás diszpozíciójáról



...kedvünk, kedélyünk
a beszélgetésekhez,
dolgaink szubjektíven
általános
véleményezéséhez,
mégsem csökkent
annyira, mint
amennyire a tompultság
növekszik a létező
és lehető világok iránt.

A távolképek szépsége

■ Úgy tűnik, hogy a filozófiai, etikai és esztétikai diskurzusok aktorai Franz Kafka *Az éhezőművészének* elbeszélői alakjához hasonlóan regisztrálhatják az aktuális állapotot: „Az utóbbi években igen megcsappant az éhezőművészek iránti érdeklődés”¹ – kezdi a narrátor Kafkánál, s bizony az említett területek szerzői is egyre kevésbé foglalkoznak a modernitás versus posztmodernitás vagy poszt-posztmodernitás korszakküszöbeinek kijelöléseivel, ezen idő- és térdimenziók lehetséges elkülönböztődéseiből adódó történeti és tematikus problematizációk megjelölésével, tipizálásával.² Pedig – hogy újfent Kafkára utaljunk – régebben „az egész várost az éhezőművész foglalkoztatta; éhségnapról éhségnapra nőtt az érdeklődés; mindenki legalább napjában egyszer látni akarta az éhezőművészt”,³ s hát, emlékezhetünk, így volt ez a modernitás–posztmodernitás viszonya iránt kialakult érdeklődéssel is fél emberöltővel ezelőtt. Akkoriban nem volt olyan év, nem volt Európának és Amerikának olyan szeglete, hogy a „poszt” prefixum léte vagy hiánya ne kavarta volna fel a gondolkodói kedélyt. De amiként „az elkényeztetett éhezőművésznek azt kellett látnia, hogy szórakozni vágyó közönsége elhagyta, és szívesebben tódul más látványosságok felé”,⁴ úgy a (poszt)modernitás önreflexív tematizációit is fokozatosan felváltották az intradisziplináris vizsgálódások, amelyek ugyan nem függetlenítették magukat teljesen a korábbi heves viták vélt vagy valós eredményeitől, de már inkább távolodtak azok belátásainak és gondolatainak világától. Ez a mozzanat,

ti. a távolság megint csak rokonítja a modernitás/posztmodernitás diszpozíciójának elméletirőit az éhezőművésszel, hiszen neki is egyre meghatározóbb élménye az, amint távol maradnak tőle a látogatók, s ezt az elbeszélő külön ki is emeli: „ez a távolkép maradt mindig a legszebb”.⁵

Nos tehát a modern/posztmodern távolképén is egyre csak el-elmaradozó érdeklődőket láthatunk. S mindez, meglehet, jól is van így. Részint mert már sok tekintetben tisztán láthatunk e kérdésben, részint mert nyilván ráunt a gondolkodói közösség számos tagja a „poszt” prefixum burjánzására, vagy ahogy Marquard nevezi, a „posztizmus” jelenségére,⁶ s nem utolsósorban azért, mert amit nem láttunk, vettünk észre eddig, azt feltehetően nem is lehet látni a szónak okuláris, de alighanem eideitikus értelmében sem. Persze nem árt, ha óvatosak vagyunk az ilyen megfogalmazásokkal, hiszen az esélye mindig fennállhat annak, hogy újabb szempontok merülnek fel, eddig nem érzékelt s appericipiált problémásíkok vetülnek elénk nem várt módon, vagy egyre másabb fogalmi és szemléleti innovációk terelnek bennünket szokatlan gondolati pályákra. Mindazonáltal azt feltérképezni, hogy *miben*, *mi után* s *mi előtt* vagyunk, *eo ipso* lehetetlen azon vakfolt miatt, amely tekintetünket s egyáltalán érzékelésmódunkat zavarja. Ezt a vakfoltot tekinthetjük persze a látásunk lehetségeségére mintegy negatívan figyelmező jelenségnek, abban a baudelaire-i értelemben, hogy „eredetiségünket szinte kizárólag az a bélyeg alkotja, amelyet az *idő* üt rá érzékvilágunkra”,⁷ hívhatjuk effektíve fénytelen területnek, ahol a látás elhal, lokalizálhatjuk egyszerű hibaként, színes foltot egy csiszolt gyémántban. S tekinthetünk rá úgy is, mint az abszolút lehetőség kanti sémájának egy speciális (nevezetesen: inverz) esetére. Ennek az *in situ* születő zavarnak a transzcendentális jellegzetességén túl manapság mégis inkább az a legmarkánsabb jegye, hogy a kilátástalanság és a reménytelenség exponenciális felerősödésére utal, ami elemészti a jövő iránti bizalmunkat.⁸

Ugyanakkor a kiábrándulás mindig rossz partner, legalább olyan rossz egy filozófus számára, mint az elvakult bizonyosság.

Az „esztétikai jelenség”

■ Az alábbiakban megpróbálok egy olyan konstellációról számot adni, amelyben ennek a mind újra emésztően felöltő kiábrándultságnak a szirénhangját elnyomja a fantáziateli, józan beszélgetés megfontolt hangja. A beszélgetőpartnerek ezennel Jean-François Lyotard, Odo Marquard és Fehér Ferenc lesznek. Eme beszélgetés hangsúlyozottan esztétikai lesz. Mindenekelőtt mert úgy tűnik számomra, hogy némiképp eltérő indítatásból, de mindhárom felléptetett beszélgetőpartnerem osztzik Nietzsche azon észrevételében, hogy „a létezés és a világ csakis *esztétikai jelenségként* nyeri el” igazolhatóságát.⁹ A modern és posztmodern státuszán, egymásra vonatkoztatottságuk természetén és módusán elgondolkodva mindhárom szerző végül is az esztétikánál köt ki. Lyotard, miután 1979-ben közreadja azóta méltán elhíresült könyvét *A posztmodern állapot* címmel (magyarul 1993-ban jelenik meg Bujalos István és Orosz László fordításában), melyben a tudás kondíciójáról, helyzetéről számol be – szó szerint jelentést tesz a kanadai állam felkérésére egy szociológiai és filozófiai közös kutatás keretében –, 1982-ben a *Critique* című folyóiratban szükségét érzi a kérdést újra végiggondolni, immár az esztétikai perspektívájából. (Mintegy hat évvel később a szöveg Angyalosi Gergely magyarításában a *Nagyvilág* című folyóirat hasábjain is megjelenik.) Lyotard persze már ’79-es tanulmányában is tekintettel van a művészeti fejleményekre, mint írja a „posztmodern” kifejezés pontosabb alkalmazhatóságát firtatva: „A kultúra helyzetét jelöli azon átalakulások után, melyekkel a 19. század vége óta a tudomány, az irodalom és a művészetek játéksza-

bályainál találkozunk.”¹⁰ ’82-es szövegében azonban kifejezetten az esztétikai összefüggések kontextusában vizsgálja e játékszabályokat.

Marquard Lyotard újbóli nekirugaszkodásához képest négy éves spéttel, 1986-ban morfondírozik el *Esztétika és anesztétika* című könyvén dolgozva a modern/posztmodern problémakörében. ’81-es *Abschied vom Prinzipiellen* című könyvére visszautalva a végül 1989-ben megjelenő *Esztétika és anesztétika* előzetes megjegyzésében leplezi le esztétikai indíttatását, vagy hozza újra hírbe magát esztétikailag, szkeptikus (történelem)filozófiai s hermeneutikai elhíresülése után, hogy tudniillik az esztétikán keresztül jutott el a filozófiához. „Pont ez volt persze [a szkepszis – V. T.], ami a filozófia felé sodort, éspedig a művészet iránt táplált pót-lelkesültség kerülőútján – mert lelkesedtem azért a kísérletért, hogy hangokkal, képekkel pofásabbá tegyük a valóságot, csábításféleképpen az életben maradásra –, engedvén a művészet kísértésének, hogy éppenséggel ne megvalósítsuk magunk, de valahogy kevésbé fessünk lehetetlenül: szóval, az esztétika kerülőútján.”¹¹

Fehér Ferenc tulajdonképpen kritikusai s művészetfilozófusi gyakorlatában végig kitart az esztétikai szempont primátusa mellett, jóllehet az esztétikai szféra teherbírása s plauzibilitása a fenti két szerzőhöz képest nála a leginkább ingadozó. Ez mindenekeelőtt azért lehetséges, mert Fehér egyrészt eleve problematikusnak s ellentmondásokkal telinek tartja az esztétikai szférát létrejötte óta a modernítésben, másrészt egyszersmind kikerülhetetlennek s nélkülözhetetlennek is, amennyiben – amiként a Heller Ágnessel közösen írt ’76-os tanulmány utolsó, kurzívval kiemelt sorában olvasható – „a művészet posztulátuma az, hogy érték és érvényesülés egymásra találjon”.¹² Ezért állítható az ő modern/posztmodern váltásról szőtt vélekedéséről az a később árnyalandozó tétel, hogy Lyotard-hoz és Marquardhoz képest kevésbé (de azt is megkockáztathatjuk, hogy egyáltalán nem) véli relevánsnak a „poszt” prefixumot a modernítés előtt, noha a posztmodernítés emberének problémáit igen pontosan érzékeli s lajstromozza 1987-es *A posztmodernítés státusa* című tanulmányában.

A több mint negyedszázad túlnani vég-, azaz bocsánat, kezdőpontja tehát kirajzolódik előttünk, innenső vég-, azaz voltaképpen kezdőpontja mi magunk vagyunk, akik újra és újra megpróbálunk elgondolkodni önnön kondíciónkon. Nos, összekötvén e két pontot – meg is van elliptikus fél emberöltőnk körvonala vagy fél emberöltőnk elliptikus kontúrja.

A három szerző lehetséges és imaginalizált beszélgetésében most csupán egy-két olyan pontot emelek ki, amelyek mentén megvilágíthatom, hogy noha nagy debattőrökről van szó, a posztmodern kondícióról voltaképpen hasonlóan, a hangsúlyokat persze máshová, az előjeleket sokszor éppen ellenkező oldalra kitéve gondolkodnak. Az esztétikai szempont felerősödésének okát úgy lehetne szcenírozni, hogy a létező, meglévő világ egy lehető, megjeleníthető, fikcionalizált világba transzponálódik, alakul át – ennek a különbségnek az eredője, az ezzel a különbséggel való szembesülés az esztétikai tapasztalás. A modernítés ennek az átalakulásnak a térídeje, a posztmodern pedig a transzmutáció uralhatatlanul plurális következményeinek a számbavétele, története. A modern és posztmodern egymáshoz való viszonyítását egyik szerző sem gépiesen vagy mantrikusan gondolja el; ha nagyon röviden szeretném jelezni a köztük meglévő különbséget, azt mondhatnám, hogy míg Marquard és Fehér a posztmodern modernségét, addig Lyotard a modern posztmodernségét állítja.¹³

Esztétika és anesztétika

■ Marquard szerint a posztmodern nem tesz mást, mint jobb esetben felerősíti a modernítésben amúgy is benne rejlő pluralista és racionalista tendenciát: „Pluralista szólamként egy régi és tiszteletreméltó motívumot igenel; mert a modern világ: ra-

cionalizálás és pluralizálás volt – és ma is az.” Rosszabb esetben pedig, antimodernista szólamként, a posztmodern „egy veszélyes illúziót rejt magában; merthogy a modern világ megszűntetése semmiképp sem kívánatos”.¹⁴ Marquard egyenesen „a modern rezisztenciáját”-ról beszél a posztmodernnel szemben, és az esztétikai kor-szak védelmezését tartja szükségesnek az antimodernizmussal szemben.¹⁵ Állítása szerint a modernitás racionális pluralitása, vagy ha tetszik, plurális racionalitása leg-főképp abban a kompenzatorikus erőben rejlik, amely a realitásvesztést lehetőség szerint – s leginkább az esztétikai terén – kiegyenlíti a realitásnyereség által, amire a körületekintő ész is törekszik, lévén maga is esztétikai művészet és tapasztalat. Ily módon kijelenthetjük, hogy minél modernebbé válik a modern világ, annál elkerülhetetlenebb az esztétikai.¹⁶ Ennek a folyamatnak egy szignifikáns szegmensét a művészet esztétizálódásaként írja le Marquard, és diagnózisának érvényét négy tézis kimunkálásával próbálja elmélyíteni.

Az első szerint a művészet esztétizálása mint a valóság varázslatos vonásainak jellemzően modern átmentése az esztétikaiba kompenzálja a világ modern „varázstanítását” (Max Weber). A szép a modern kor előtt vagy a kultuszhoz kötődött, vagy a létező maga képezte az alapját. Specifikusan külön, csak az esztétikumra vonatkozó tevékenység nem létezett, ám a modernitásban ez alapvetően megváltozik, a szép az adott létezőből emberi artefaktualitássá lesz, az evilág részeként nem utolsó sorban az ész felismert alternatívái segítségével függetleníti magát a kultusztól, és autonómmá válik. Második tézisében azt állítja Marquard, hogy a művészet esztétizálása mint a művészet esztétikai megtartása önnön végével, megszűntével szemben kompenzálja az eszkatológiai világvesztést. A bibliai eszkatológia gnosztikus túlhajszolása tudniillik tagadja a világot, amennyiben a meglévő világ végét hirdeti annak alkotásaival, művészetével együtt. Ezért a művészetnek végül fel kellett magát szabadítani a vallás alól, ki kellett alakítania az autonómia feltételeit, miáltal a létező világ szépségét annak tagadásával szemben a művészetbe átmentette.

A harmadik tézisben a művészet esztétizálása a rossz ártalmatlanítása processzusának egy mozzanataként jelenik meg. Ezzel az állításával az esztétikait Marquard a modern teodícea történetébe kanalizálja, a rossz fokozatosan és a legkülönbélebb területeken (az ismeretelméletitől kezdve a morálison át a metafizikai rosszig) ártalmatlanodik. De legfőképp: az esztétikai rossz a modern korban mindent elsőprő esztétikai pozitív értékke alakul. A szép esztétikája mellett fellép a nem szép esztétikája: „a fenséges, a szentimentális, az érdekes, a romantikus, a szimbolikus, az absztrakt, a rút, a dionüszoszi, a töredékes, a zavaros, a nem identikus, a negatív; a nem szép esztétikai alapértékként túlszárnyalja a szépet.”¹⁷ A negyedik tézisben azt olvashatjuk, hogy a művészet esztétizálása nem más, mint a mű jogszerűségének átmene-kítése a (lutheri) protestantizmus feltételei közepette. A „jó művek” üdvözítő relevanciáját a reformátori „*sola gratia*”, illetve „*sola fide*” voltaképpen kétségbe vonja, így a jó művek számára nem marad más, mint menekülni a vallásiból a világi, jelesül az esztétikai területére. A „jó művek” ily módon „szép művekké” válnak. „A művészet esztétizálása által – éppenséggel és csakis modern módon – a »jó művek« jó »szép művekké« szekularizálódnak: esztétikai műalkotássá.”¹⁸

A művészet esztétizálódása tehát végső soron a műalkotások autonómiáját segíti elő. Mindazonáltal a modernitás rendkívüli színességgel és gazdagsággal tesz tanúbizonyságot arról, ami mintegy kívül reked az esztétikai immanencia területén. Amit Marquard anesztétikának nevez, azt nehezen lehetne akként leírni, ami pusztán ellenáll az esztétikainak, mert egyrészt valóban valami olyasmiről van szó, hogy az anesztétikai folyamatok során az esztétikai érzékelés szenzibilis vagy szuperszenzibilis volta helyett egyfajta bódult, kábult állapotban leledzik az ember, az érzéstelenítéshez hasonlóan kiiktatódnak az érzékeink, mintegy megfosztjuk magunkat az íz-

lésítélet lehetőségétől is. Másrészt azonban ez akkor következik be, amikor „az esztétikai művészet valamiképp elfeledkezvén önnön határaitól, az egész valóságot a művészet álmába és mámorába rántja bele, és úgyszólván a valóságot a művészet által pótolja: ez viszont már nem pusztán a művészet esztétizálása, hanem magának a valóságnak az esztétizálása”.¹⁹ Ami viszont Marquard szerint nem jó, mert ez az ember anesztétizálását jelenti. Ami végső fokon az esztétikai tapasztalattól való anesztétikai búcsúhoz vezet. Mindez pedig nem más, mint az illúzió anesztétikai felhatalmazása, ami Marquard interpretációjában a posztmodern „rosszabb esete”, azaz egyfajta „futurizált antimodernizmus”.²⁰

Osztódással szaporodó paradoxonok

■ Fehér azt állítja, hogy a posztmodernitás „egy behatárolt, [...] kollektív tér és idő a modernitás tágabb terén és idején belül”, leginkább azok számára, „akik problematikusnak találják, vagy aggasztó kérdésekkel szembesítik a modernitást”. A posztmodernnek együtt élnek a modernekkel s a premodernekkel, mivel a posztmodernitás „a tér- és időbeliségek pluralitásán alapul; heterogén világok hálózata, s nem pedig egy korszak vagy homogén áramlat”.²¹ A „poszt” prefixum problematikusága tehát Fehér szerint – Marquard elképzeléséhez hasonlóan – azt jelenti, hogy a modernitáson belül zajlik az igazi játszma, melynek pusztán (bár kétségkívül igen markáns) következménye az, amit posztmodernnek hívhatunk. Éppen ezért nála is kiemelkedő fontossággal bír a modernitás és az esztétika mély belső kapcsolatának tematizálása, az a sajátos történeti folyamat, amely során létrejön az elkülönült esztétika részint mint önálló filozófiai szakdiszciplína, részint mint a modern polgári társadalom egyik (a joghoz, a valláshoz, illetve az intézményesülés egyéb formáihoz hasonló) autonóm szférája. Fehért láthatólag azok a paradoxonok érdeklik leginkább, amelyek osztódással szaporodva, olykor antinómiává fokozódva az egész modernitást meghatározzák.²² Tulajdonképpen úgy is fogalmazhatunk, hogy a modernitásban önállóan létező esztétikai szféra alapvetően paradox előfeltevések által születik, és mélyen anti-nomikus viszonylatok révén marad fenn.

Fehér mindezt már így látja az 1976-ban Heller Ágnessel közösen írt tanulmányában, *Az esztétika nélkülözhetetlensége és megreformálhatatlansága* című nagy ívű szövegben, és ehhez képest voltaképpen csak árnyalatnyi módosulás figyelhető meg a Radnóti Sándor esztétikai elképzeléseit firtató későbbi, a kilencvenes évek legelején készült írásaiban.²³ Négy tényezőt sorakoztat fel a szerzőpáros azt az ellentmondásos folyamatot jellemzendő, amely során az elkülönült filozófiai esztétika a modern társadalomban kialakul. Ezek közül „az első a szépre, a szép objektívációjára irányuló speciális tevékenység megszületése, egy olyan tevékenység létrejötte, amelynek önálló funkciója van”.²⁴ Az esztétikai tevékenység önállósága ugyanakkor egyáltalán nem természetes, nem magától értetődő, mondhatni, magyarázatra szorul. Ez a „szorult” helyzete is rámutat paradox mivoltára. Mi több, ebből születnek, ebből a magyarázati kényszerből a nagy német idealista esztétikai rendszerkísérletek Kanttól Schellingen át Hegelig. Arra tudniillik mindenképpen érveket kell szolgáltatni, hogy a szépség motiválta aktivitás immár nem egyéb tevékenység mintegy melleleg megszülető eredménye, valamint egyre kevésbé kötődik a vallásos gyakorlathoz és az ideológiákhoz. A második tényező „a szerves közösségekre épülő, szervesen alakuló *sensus communis* hiánya a polgári társadalomban”. Míg régebben, az antikvitásban, a szekularizáció előtti keresztény időben, illetve bizonyos mértékig a kora modern időszakban voltak közösen elfogadott vagy legalábbis radikálisan és *sui generis* meg nem kérdőjelezett elvek, amelyek mentén megszerveződhetett egyfajta

ízlésközösség, addig a modernitás esztétikai megnyilvánulása nem más, mint ennek a hiányával megküzdő, „a káoszban rendet teremtő *arbiternek* a megjelenése”.²⁵

A harmadik tényező jellemzése során világlik ki az alapparadoxon. Itt arról van szó, hogy miközben „megszűnik a művészet *életevidenciája*”, aközben mégis „*meg kell alapozni* sajátos társadalmi funkcióját”. A művészet elszakad a mindennapi élet-től, a szép interszubjektív, alapvetően a közösségre, a közölhetőségre, a kapcsolatteremtés élményére alapozó jellege egyre inkább eltávolodik az atomisztikus, pusztán szubjektív, specializálódott életgyakorlat rétegétől. Ugyanakkor Heller és Fehér szerint igenis létezik „*a művészet szükséglete*”: „mint az adott mindennapok »ellenképének« szükséglete, [...] mint szükséglet a katartikus élményre, az elidegenedett mindennapok fölé »emelkedésre«.”²⁶ A negyedik tényező a műalkotás hatásának, illetve az árurealizáció szabályainak lehetséges összefüggéseit tárja fel. Az árutermelés megjelenése új kihívás elé állítja a művészet aktorait és befogadóit egyaránt. Tudniillik mind a két magatartásmódnak számolnia kell egy tőlük alapvetően idegen mozgással: a kereslet és a kínálat piaci mechanizmusai sokszor képesek felülírni a hagyományos befogadói diszpozíciókat, mint pl. a katarzist. Ily módon a műalkotást konstituáló aktusok természetét alaposan át kell gondolni.

Nos, hogyha ez a négy mozzanat a paradoxon, sőt az antinómia önmagára feszülő alakzatában szignifikánsan a modernitásban jut kifejeződésre, akkor implicite feltételezhető, hogy ami a modern után jön, az valami gyökeresen mást hoz magával. Akár a művészet és az élet alapparadoxonából osztódással szaporodó antinómiák vonatkozásában, akár a tekintetben, hogy egyáltalán ennek a viszonynak a természete változik meg. Mondjuk, a feszültség (sok) mindenre kiterjedő állapotát a „*bricolage*” aprólékos műveleteiből adódó fesztelen attitűd váltja fel, az ízlésítélet (sok) mindenre kiterjedő kontextualizálását „az élvezet szolipszizmusa” követi.²⁷ Ha ez utóbbiak a filozófus által emlegetett alternatívák közé tartoznak is, Fehér összességében mélyen szkeptikus a tekintetben, hogy „posztmodern körülmények között az esztétikum integrálódhat az életbe”.²⁸

A nézeteltérések élénkítése

■ Lyotard arról beszél, hogy „egy mű csak akkor lehet modern, ha mindenekelőtt posztmodern. Az így értett posztmodernizmus nem a végnapjait élő, hanem az állandóan születőben lévő modernizmus állapota”.²⁹ Ebben az értelemben a posztmodern a kreatív potenciál és innováció neve, a mindig másként megújulni képes teremtői és befogadói értelem és fantázia összjátéka, amit nem hat át nosztalgikus érzés, mint ahogyan ez még a modernre jellemző: a vég, úgy is mint -eredmény, úgy is mint -cél (és úgy is mint -zetes), nem határolja be a formálódás rendeződését. (Ízig-vérig posztmodern, mondjuk, Kant, aki meri ütköztetni és egymásnak engedni a szubjektum képességeit, fel- és elszabadítva az emberben az élvezetet és a kint – ezért utalhat Lyotard a kanti fenséges gondolatára mint a esztétikai megújulás potenciális formájára –, és modern, mondjuk, Hegel, aki a képességeknek egy eszme által uralt illúziója révén mégiscsak egy reális egység totalizációjában bízik.³⁰)

Modern az, ami feltétlenül bízik a rendeződés elvében, mi több, ezen elvek vezérlik működésében-létében, s ha valamilyen zavar adódik, bánkódik a zavartalan eltűnte miatt. Míg a posztmodern képes eltekinteni a meglévő elvektől: hiszen működésében-létében éppen hogy kutatja az őt magát lehetővé tevő elveket, az adódó zavarok csak még inkább spannolják kísérletezésében. A modern művész, író és filozófus elfogadja a formák nyújtotta vigaszt az egység (a műalkotásé, a könyvé, a gondolaté) meghatározta rendben. A posztmodern művész, író és filozófus viszont

„szabályok nélkül dolgozik, és arra törekszik, hogy megalkossa annak szabályait, amit csinálni fog. Innen, hogy a mű és a szöveg esemény jellegű lesz”.³¹

Ez a „posztmodern” helyzet alapvető változásokat eredményez a hagyományosnak tekinthető, de inkább mondjuk így, a modernitásban kialakuló és megszilárduló esztétikai kategóriák körében. Pl. a szépség vonatkozásában minimum azt mondhatjuk: nemhogy a primátusa inog meg, de a legitimitása is odaveszni látszik. Az esztétika többé már nem a szép tanát, a megjelenítés ellentmondásokkal terhelt folyamatát és az ízlésközösség lehetségeségét jelenti, sokkal inkább a fenségesben rejlő kiapasztathatlan konfliktusnak, a megjeleníthetetlenről való tanúságtételnek és a nézeteltérések élénkítésének lesz a neve. A másik modern zászlóshajó, az ízlésítélet is süllyedni látszik. Legalább két vonatkozásban. Először is, amit még Hume és Shaftesbury is olyannyira szerettek hangoztatni, nevezetesen a kedélyes kifinomultság,³² nos ez átadja a helyét valamifajta, leginkább az üzleti spekulációhoz hasonlító profitérzékenységnak, illetve a szórakozásban tetten érhető élvezeti erőnek. Másodszor, s ez a döntő, az esztétikai ízlésítélet többé már nem tud (nem képes, nem kell neki, stb.) megnyilatkozni az egyedi műalkotás és egy fennálló szépségkonszenzus közötti megfelelésről vagy meg nem felelésről. Mi több, egyre inkább azzal a megfeleltethetetlenséggel, összemérhetetlenséggel szembesül, amely a valóság és a róla alkotott fogalmak között alakul ki, s amely Lyotard szerint Kant fenségesről szőtt filozófiájának konstituense – éppen ebben a mozzanatában rejlik a kanti esztétika olyannyira kezdeményező jellege és ereje.

A posztmodern tehát kevésbé valamiféle „utáni” állapot, mint inkább egy pulzáló feszültségtér egy egyre kevésbé fenntartható helyzet közepette, méghozzá olyan helyzet közepette, amelynek alakítói és szereplői gyanúperrel élnek az örökölt, a fennálló értékekkel szemben, nem fogadják el a létező formák nyújtotta vigaszt, az újrakezdés vágya és kísérletező kedve hatja át őket. Modern az, ami létrejőve kitart léténél, s ebben a maga-tartásban az, ami, posztmodern az, ami létrejőve azonnal más, s ebben a különbségben, folytonos el-tolódásban formálódik.

Terrorizáljuk a tompultságot!

■ Hasonló kifejezésekkel és folyamatábrázolással jellemzi a három szerző az „akkori” jelenkor (a hetvenes-nyolcvanas évek) kondícióját. Lyotard „a jelenkori kultúra nulla fokáról” beszél, az eklekticizmus tereken és időkön áthatoló jellegzetességéről, a fogyasztó ízlésében uralkodó kuszaságról: „A művész, a kiállító, a kritikus és a közönség egymás kedvére tesznek az akármiben: a renyhülés korát éljük.”³³ Marquard mindezeket a folyamatokat az anesztétika címszava alatt tárgyalja: a szenzibilitás érzéketlenségbe, a művészet bódultságba fordul át. Az ízlést egyáltalán lehetővé tevő, azt kifinomító érzékek ilyenkor eltompulnak. Összefoglalóan a jelenkort „az illúzió anesztétikai felhatalmazásaként” jellemzi.³⁴ Noha Fehér e téren szigorúbbnak látszik, s mint említettem, kevésbé tartja szignifikánsnak a posztmodern „poszt” prefixumát mostani beszélgetőpartnereihez képest, azért nála is olvashatunk ilyen s ehhez hasonló mondatokat „az élvezet szolipszizmusá”-ról: „Nem megyünk messzire, ha azt állítjuk, hogy az élvezet szolipszizmus, egy hencegő (és gyakran cinikus) abszolút relativizmus az új konstelláció egyik lehetséges velejárója.”³⁵

A hetvenes-nyolcvanas évek esztétikai-filozófiai kondíciójának fókuszpontja révén kirajzolódó látélet erősen kritikai mind a modern, mind a posztmodern lehetőségeit illetően. Mi ezen az innenső fókuszponton talán azt regisztrálhatjuk, hogy a renyhülés, az anesztétikai elzsibbadás és az élvezet szolipszizmus, tovább mélyült, de kedvünk, kedélyünk a beszélgetésekhez, dolgaink szubjektíven általános véleményezéséhez, gondolkodásunk egymásra kiterjesztett érvényének lelkesítő tudomásul-

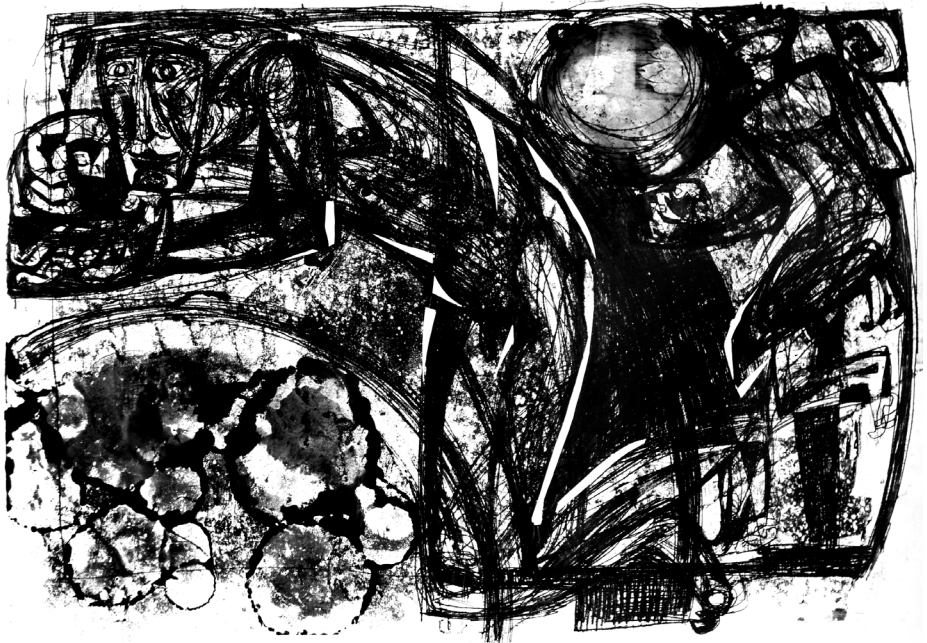
vételeit illetően mégsem csökkent annyira, mint amennyire a tompultság növekszik a létező és lehető világok iránt. Lelkesültség és tompultság kiismerhetetlen és uralhatatlan dinamikája határozza meg mainapság esztétikai állapotunkat. S mint ahogy Kafka éhezőművésze esetében is szinte magától értetődő volt az éhezés, és amikor megkérdezték tőle, hogy miért nem kell őt ezért csodálni, egyenes válaszából leplezetlenül tűnt elő létének evidenciája: „mert nem találtam ételt, mely ízlene. Ha megtaláltam volna, nem csinálók ekkora feltűnést, és jól teleeszem magam”³⁶ – úgy a modern/posztmodern diszpozíciójára vonatkozó vizsgálódás is *magától értetődően* az esztétikai területén tematizálja önmagát, még ha egyre kevésbé is *ízlenek* neki a reflektálandó jelenségek. Marquard a posztmodernitást is magában foglaló modern kapcsán egyenesen azt kérdezi, hogy: „a modern világ [...] elkerülhetetlenül az esztétikai kora?” Fehér szerint az esztétika „megreformálhatatlan, amennyiben antinomikus szerkezete az adott világállapoton belül megszüntethetetlen”,³⁷ egyben azonban nélkülözhetetlen, s mint ilyen válik a kultúra filozófiájának részévé.³⁸ Lyotard koncepciójában pedig azért kap hangsúlyos szerepet az esztétika, mert mégiscsak ezen a területen szignifikáns a leginkább az a modernségen belüli posztmodern vonás, amely „magában a megjelenítésben” idézi fel az eseményyszerű megjeleníthetlent.³⁹

Lyotard után szabadon végül azt mondanám, hogy örülünk a lelkesültségnek, és terrorizáljuk a tompultságot: „üzenjünk hadat az egésznek, tegyünk tanúságot a megjeleníthetetlenről, élénkítsük a nézeteltéréseket, mentsük meg a név becsületét.”⁴⁰

■ JEGYZETEK

1. Franz Kafka: *Az éhezőművész*. (Ford. Tandori Dezső.) In: *Uő: Az éhezőművész*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1989. 254–266. 254.
2. 2011 őszén Debrecenben, a filozófia világnapján Nemes László ötletéből eredően és az ő ösztönzésére rendeztek egy vitát a MODEM-ben (a résztvevők: Angyalosi Gergely, Bujalos István, Kalmár György, Kiss Lajos András, Nemes László és Valastyán Tamás). A feladat, amely a posztmodern státuszával kapcsolatos dilemmák megfontolására hívott, visszatekintve az elmúlt húsz-harminc év fejleményeire, előszörre lelkesedéssel töltött el, noha már a sejtés előtti pillanatok azzal teltek, hogy elrendezzem magamban annak a hiátusnak a természetét, amelyet – úgy tűnik – szükségképpen meg kell formálnia az említett megfontolásnak. Az ott elhangzottak is inspiráltak a mostani gondolatmenetemben.
3. Franz Kafka: i.m. 254.
4. Uo. 261.
5. Uo. 263.
6. Odo Marquard: *Aesthetica und Anaesthetica*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2003.² 14.
7. Vö. Charles Baudelaire: *A modern élet festője*. In: *Uő: Művészeti kuriózumok*. (Ford. Csorba Géza.) Corvina, Bp., 1988. 86.
8. Ilyennek érzékelem a poszthumán diskurzusok (újra egy „poszt”) legtöbbjét, kivételek persze akadnak.
9. Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. (Ford. Kertész Imre.) Európa, Bp., 1986. 54.
10. Jean-François Lyotard: *A posztmodern állapot*. (Ford. Bujalos István és Orosz László.) Századvég-Gond, Bp., 1993. 7.
11. Odo Marquard: *Elvbücsúztató*. In: *Uő: Az egyetemes történelem és más mesék*. (Ford. Mesterházi Miklós.) Atlantisz, Bp., 2001. 15–33. 18.
12. Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Az esztétika nélkülözhetetlensége és megreformálhatatlansága*. In: Fehér Ferenc: *Fehér Ferenc Művei 3. Hazatérni. Művészetfilozófiai írások*. Gond-Cura Alapítvány – Palatinus, Bp., 2004. 146–165. 165.
13. Marquard és Fehér között pedig leginkább abban látom a különbséget, hogy míg az előbbi szerző kompenzatorikus modellben gondolkodik az esztétikai modernitást illetően, addig az utóbbi az esztétikai emancipatorikus alakulásának a feszültségeit és ellentmondásait tárja fel a modernitásban.
14. Odo Marquard: *Aesthetica und Anaesthetica* 7.
15. Uo. 11.
16. Uo. 9.
17. Uo. 14.
18. Uo. 15.
19. Uo. 12.
20. Uo. 17–18.
21. Fehér Ferenc: *A posztmodernitás státusa*. (Ford. Tarnóczi Gabriella.) In: *Uő: Hazatérni* 246–260. 246.
22. Vö. Fehér Ferenc – Heller Ágnes: i.m. 148.
23. Vö. *A lukácsi esztétika dekonstrukciója*, illetve *A filozófiai esztétika alkonya* (ford. Berényi Gábor és Braun Róbert) című írásokkal. In: Fehér Ferenc: *Hazatérni* 272–286., 287–300.
24. Fehér Ferenc – Heller Ágnes: i.m. 146.
25. Uo. 147.

26. Uo. 148.
27. Vö. Fehér Ferenc: *A posztmodernitás státusa* 258., 259.
28. Uő: *A filozófiai esztétika alkonya* 300. Ez még akkor is így van, ha Fehér nem vitatja, hogy történnek alapvető változások posztmodern körülmények között; ezek közül szerinte a legfontosabbak minden bizonnyal a művészet deszakralizációjához köthető folyamatok. Vö. Uő: *A posztmodernitás státusa* 254–256.
29. Jean-François Lyotard: *Mi a posztmodern?* (Ford. Angyalosi Gergely.) Nagyvilág 1988. 3. sz. 419–426. 424. Újraközölve Bókay Antal et al. (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris, Bp., 2002. 18. 13–19. (A továbbiakban a kapcsos zárójelben megadott oldalszámok az újraközölt kiadás adatai.)
30. Vö. Uo. 423, 425. [17., 19.]
31. Uo. 425–426. [19.]
32. Vö. David Hume: *A jó ízlésről*. In: *David Hume összes esszéi I.* (Ford. Takács Péter.) Atlantisz, Bp., 1994. 229–230, 222–244; Lord Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper): *Sensus communis*. (Ford. Harkányi András.) Atlantisz, Bp., 2008. Pl. 20–23, 45.
33. Jean-François Lyotard: i.m. 422. [16.]
34. Odo Marquard: *Aesthetica und Anaesthetica* 17.
35. Fehér Ferenc: *A posztmodernitás státusa* 259.
36. Franz Kafka: *Az éhezóművész* 266.
37. Fehér Ferenc – Heller Ágnes: i.m. 165.
38. Vö. Fehér Ferenc: *A filozófiai esztétika alkonya* 300.
39. Jean-François Lyotard: i.m. 425–426. [19.]
40. Uo. 426. [19.]



TENGELYI LÁSZLÓ

A FENOMENOLÓGIÁVAL VALÓ MEGISMERKEDESEM

A fenomenológiával először az 1970-es évek közepe táján, egyetemi éveim alatt találkoztam. Akkoriban Lukács György késői ontológiájának magyar nyelvű közzététele számított a legnagyobb filozófiai eseménynek. Még mielőtt maga a mű megjelent volna, köztudomásúvá vált, hogy Nicolai Hartmann nagy szerepet játszott abban a fordulatban, amely Lukács gondolkodásában végbement. Ezért Nicolai Hartmannat akkoriban Magyarországon nagy tisztelet övezte. Redl Károly lefordított tőle egy kötetre való kisebb tanulmányt, és röviddel később *Esztétikája* is hozzáférhetővé vált magyar fordításban. Akkoriban én is egész sor könyvet olvastam e sokat író szerzőtől; többek között alaposan feldolgoztam négykötetes ontológiájának első három kötetét. Ehhez megvolt már a kellő felkészültségem, mert Arisztotelészt, Spinozát, Kantot és Hegelt valamelyest ismertem, sőt Fichtétől és Schellingtől is olvastam egyet s mást. Bár Nicolai Hartmann eredetileg a marburgi neokantiánus iskolához állt közel, fontosnak tartotta a fenomenológiával való számvetést. Az ő polemikus fejtegetéseiből származtak az első képzeteim arról, hogy mi is a fenomenológia. E fejtegetések hatására kezdtem el Husserl *Ideen I*-ét és Heidegger *Sein und Zeit*-jét olvasni. Az új olvasmányok ígézetében Nicolai Hartmann kritikai szempontjait csakhamar félretoltam. A tisztázásban sokat segítettek Munkácsy Gyula tanár úr Husserl-t és Heideggert tárgyaló egyetemi előadásai, ame-



Én arra fogadok,
hogy az emberiség
a pillanatnyi
kimerültség állapotából
újra magára találva
nem fogja beérni
azzal a szellemi
sekélyességgel, amely
ma világszerte dívik.

Ezt a beszámolót a fenomenológiával való kapcsolatáról Tengelyi László a Magyar Fenomenológiai Egyesület felkérésére írta 2006 tavaszán. Ezúton köszönjük Ullmann Tamásnak a beszámoló szövegét és készséges segítségét, John Évának, Tengelyi László özvegyének pedig az írás közzétételéhez való hozzájárulását.

lyek okosan és éleslátóan a Descartes-tal és Kanttal való összetartozást, az újkori filozófia nagy vonulatának továbbvitelét hangsúlyozták. Husserl iránt tisztelet ébredt bennem; Heidegger lenyűgözött. Fehér M. István is ekkortájt fedezte fel magának Heideggert; bizonyára a kor kínálta mindkettőnk számára ezt a lehetőséget.

A fenomenológia iránti vonzódásomat több próbának is alávetettem. Adorno Heidegger-kritikájáról készültem doktori disszertációt írni – mindaddig, amíg hirtelen úgy nem kezdtem érezni, hogy ez a kritika végső soron külsődleges és erőtlen marad. Kelemen János tanár úr jóvoltából megismerkedtem a francia strukturalizmussal, Foucault *Les mots et les choses*-át olvastam, és egy időre egészen átadtam magamat az antropológiai episztémé bírálatának. De bármilyen feszültségek voltak is gondolkodásomban, a nyolcvanas években szellemi horizontomat annak ellenére is Heidegger határozta meg, hogy időm nagy részét Kanttal, Hegellel, Schellinggel és görög tárgyú tanulmányokkal töltöttem el.

Változás akkor következett be ebben, amikor Soros-ösztöndíjjal az 1988–89-es tanévben tíz hónapot Leuvenben tölthettem. Ott – főleg Rudolf Bernet előadásai révén – egy olyan fenomenológiával találkozhattam, amely erősebben támaszkodott Husserlre, mint Heideggerre, ám ugyanakkor lépést tudott tartani a francia filozófia legújabb fejleményeivel is. Csak ekkor értettem meg, hogy a fenomenológia több tiszteletre méltó tradícióegyüttesnél: eleven munkamódszer, amely irányt szab és fegyelmezettséget („diszciplínát”) kölcsönöz a világ dolgairól való gondolkodásnak. Ez a benyomásom későbbi külföldi útjaim során, amikor megismerkedtem Klaus Helddel, Bernhard Waldenfelsszel és Marc Richirrel, csak tovább erősödött.

Kétségtől nem a fenomenológia az egyetlen olyan irányzat, amely az önálló gondolkodás eszközeként kínálja magát. Egész sor hasonló áramlatot lehetne említeni, amely ugyanezzel az igénnyel lép fel, olykor csak eljárásmodokat adva kézhez, máskor kész alapelveket körvonalazva és nemritkán az egész életforma megváltoztatását követelve. Adorno ilyennek szánta a negatív dialektikát, Gadamer a hermeneutikát, Derrida a dekonstrukciót. S ilyen mindeneke előtt az analitikus filozófia. Miben áll akkor a fenomenológia sajátossága?

Ez a kérdés a legkorábbi időktől kezdve foglalkoztatott. Főképp az analitikus filozófiához való viszony izgatott. Egyik korai egyetemi kurzusomat (1980 táján) *Husserl és Wittgenstein* címmel tartottam. Wittgensteinről és az analitikus filozófiáról olyan – nemzetközi összehasonlításban is – elsőrangú tanároktól tanultam, mint Nyíri Kristóf, Kelemen János és Altrichter Ferenc, érthetően felmerült tehát bennem az a kérdés, hogy mi is a viszony az e kiváló tanárok által nálunk is meghonosított áramlat és az általam előnyben részesített fenomenológia között.

Eltartott egy darabig, amíg rájöttem: a különbség nem fogalmazható meg a módszerek hatékonyságának terminusaiban. Nem esik nehezemre elismerni, hogy bőven említhetők olyan témakörök, amelyekben az analitikus filozófiának sikerült messzebbre jutnia, mint a fenomenológiának. A nyelv, a logika és a matematika filozófiai problémáinak megvilágításában a Frege nyomdokaiba lépő gondolkodók kétségkívül továbbmentek, mint Husserl követői, holott Husserl a fenomenológiát eredetileg épp e problémák tisztázása érdekében dolgozta ki. A gondolkodás történetében előfordulnak efféle „csavarok” (*twists*), amelyek megtréfálják az egyes irányzatok alapítóit és legodaadóbb híveit is: néha olyasmi születik a kezdeményezéseikből, amire álmukban sem gondoltak volna. Husserllel ez történt: azt kellett látnia, hogy Scheler és Heidegger merőben más irányba indulnak meg, mint ő szerette volna. (Hogy milyen szemmel nézett volna később a francia fenomenológusokra, abba talán jobb bele sem gondolni.) Ugyanilyen csavarok jellemzik azonban a többi irányzatot is. Aligha hitte volna a mindvégig a metafizika kiküszöbölésén fáradozó Carnap, amikor a modális logika felé kezdett fordulni, hogy ebből az analitikus filo-

zóiában S. A. Kripke, D. Lewis és mások hatására egyszer még a metafizika szinte teljes körű rehabilitációja fog kisülni! Egész tanszékek, amelyek a „metafizika” megjelölést viselik magukon; tankönyvek áradata, amelyek büszkén hirdetik magukról: nevünk *Metaphysics*.

A fenomenológia melletti döntésemet tehát nem a módszertani hatékonyság szempontja határozza meg. Állásfoglalásom nem dogmatikus, de nem is pragmatikus. A fenomenológia mellett szóló érveim talán leginkább történelemléfilozófiai természetűeknek nevezhetők. Fontosnak tartom, hogy a fenomenológia szemben áll ugyan a metafizikai hagyománnyal, de nem azért, mintha az áramvonalasabb szaktudományok nagyobb dicsőségére ki akarná küszöbölni a metafizikát, hanem mert meggyőződése szerint a metafizikai hagyományt tulajdon előfeltevései megakadályozták abban, hogy a filozófia valódi értelmét maradéktalanul megragadja. Ez először is azt jelenti, hogy a fenomenológia a filozófiák sokfélesége ellenére is egységes értelmet tulajdonít „a” filozófiának, és ehhez viszonyítja, ezzel az értelemmel méri a maga elméleti kezdeményezéseit. Ezért is nem tűntet ki egyet a filozófia által vizsgálható valóságalelemek közül, megtéve azt irányadónak – nem válik nyelvfilozófiává például, ellentétben az analitikus filozófia döntő vonulataival, de nem értelmezhető pusztán szellemfilozófiaként, avagy a pszichológia filozófiájaként sem –, hanem megmarad egyetemes igényű beállítottságnak, amelyre valamennyi valóságterület vizsgálata során szükség van. Másodszor is a fenomenológia benső kapcsolatot tart fenn a nyugati filozófia egész hagyományával. Ez a kapcsolat nem merül ki abban, hogy a fenomenológiai szövegeknek (legalábbis döntő többségüknek) „történeti levegőjük” van, és hogy gyakran megvilágító utalásokat tartalmaznak a múlt gondolkodói-ra. Sokkal többre gondolok ennél. A fenomenológia a nyugati gondolkodás hagyományába ágyazódva, tudatosan e hagyományból táplálkozva ragadja meg a maga elméleti feladatait. Gondoljunk például arra, hogy milyen szorosan kötődik a fenomenológiai redukció elképzelése Descartes-hoz vagy a transzcendentális fenomenológia eszméje Kanthoz. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a nagy elméleti lépésekben, amelyekre a fenomenológia vállalkozik, a nyugati gondolkodás történetének legfőbb tanulságai szűrődnek le. Az analitikus filozófia elméleti újításai is számos filozófiatörténeti vizsgálódásra adtak alkalmat, de ezek a vizsgálódások megítélésem szerint kevésbé tudtak közel kerülni a választott gondolkodókhoz; inkább csak elverték rajtuk a port. Három híres példát említek: Russell Leibnizhez, Ryle Descartes-hoz és Strawson Kanthoz való viszonyát. Mindhármát elrettentő példának tartom. Strawsonról ezt Henry Allison, Ryle-ről Wolfgang Röd és Russellről Heidegger (*Összkiadás*, 26. kötet) szerintem egyértelműen be is bizonyította. Ilyen jellegű történeti értetlenséget fenomenológusok esetében soha nem észleltem. Végső soron talán Heidegger Kant-könyve is eltávolodik *A tiszta ész kritikájának* eredeti törekvéseitől (ezt a negyedik kiadáshoz írott előszóban maga Heidegger is elismeri), ámde az értelmezések „történeti telítettsége” nyilvánvaló marad. Talán ez a legjobb szó arra, amit mondani kívánok: a fenomenológia „történeti telítettsége” megkülönböztető ismérv, amely az analitikus filozófiára minden bizonnyal csak nagyon kevésbé jellemző. Harmadszor a fenomenológia önmagát a nyugati gondolkodás történetén belül forradalmi fordultnak fogja fel, és ezt az állítást arra a meggyőződésre alapozza, hogy első ízben sikerült utat találnia valamihez, amit a metafizikai hagyomány kezdettől fogva félreszorított, sőt utóbb egészen szem elől tévesztett, holott ez a valami a filozófia valódi értelméhez elengedhetetlenül hozzátartozik. Olyasmiről van itt szó, amit különböző gondolkodók a fenomenológiai tradíción belül is más és más névvel illeltek. Én magam az „áramlóan sokértelmű tapasztalat” kifejezést használnám, megjegyezve, hogy Platón és Arisztotelész Prótagorasszal folytatott vitájában ebből még – hosszú időre utoljára – érzékelhető valami (amint azt főképp az

aíszthészisz Theaitétosz-beli fogalma tanúsítja), de a gondolkodás logikai alapelveinek végső rögzítésével és az egyértelműség posztulátumának felállításával Arisztotelésznél már ez a kevés is eltűnőben van. A fenomenológia szerintem mindennek előtt azzal hoz forradalmi fordulatot, hogy visszatér az áramlóan sokértelmű (vagy amint Husserl fogalmaz: „szubjektív” és „relatív”) tapasztalathoz, amely az „életvilág” döntő jellegzetessége és végső soron minden új értelem képződésének legfőbb forrása.

Az én szememben ezek az érvek perdöntőek ugyan, de nem gondolom, hogy másoknak is szükségképpen kényszerítő érvényűeknek kellene tekinteniük őket. Szerintem a tapasztalat lényegéhez tartozik, hogy divergenciákat, sőt antagonizmusokat enged meg. A tapasztalat egyöntetűségének, egyszólamúságának (*Einstimmigkeit*) feltevése Kantnál, sőt még Husserlnél is metafizikai maradvány, amely könnyen akadály lehet annak, hogy megtanuljuk tiszteletben tartani másoknak a mieinktől eltérő tapasztalatait. Magától értetődőnek tartom, hogy ki-ki igyekszik a filozófiában is munkájához olyan gondolati áramlatot kiindulópontnak választani, amely a tapasztalatainak a legjobban megfelel. Aki a fenomenológia mellett dönt, annak tudnia kell, hogy ez az irányzat sokkal kevésbé simul bele a mai kor uralkodó tendenciáiba, mint sok más, egyébként ugyancsak értelmesen továbbvihető és művelhető kezdeményezés (mint például a bioetika, a kognitívizmus, a médiakutatás, a kultúratudomány, a nemzetközi kapcsolatok etikája stb.). Be kell látnunk: olyan korban élünk, amely nem kedvez a szellemnek. Minden bizonnyal ez az ára annak, hogy a nagy totalitárius ideológiák ideje lejárt. Ha valóban ez a helyzet, azt kell mondanunk, hogy ezért a legnagyobb ár sem túlságosan magas. De ilyen körülmények között az embernek, Pascallal szólva *parit*, fogadást kell kötnie. Én arra fogadok, hogy az emberiség a pillanatnyi kimerültség állapotából újra magára találva nem fogja beérni azzal a szellemi sekélyességgel, amely ma világszerte dívik. E fogadásnak a fenomenológia a maga „történeti telítettségével” talán jobban megfelel, mint más irányzatok. Az is emellett szól, hogy a filozófián belül ma a fenomenológia a sajátosan európai (főként német és francia, ámde *egyszerre* német és francia) hagyomány legfőbb hordozója, amely ugyanakkor – Kanttal szólva – teljes mértékben „világpolgári” beállítottságú.



SZEGEDI NÓRA – ULLMANN TAMÁS

AUTONÓMIA ÉS VILÁGREND; BŰN, SORS ÉS ÉLETTÖRTÉNET

Tengelyi László munkássága az 1980-as és 90-es
években

Tengelyi László Kant-monográfiájának második kiadásához írott előszavában azt a személyes megjegyzést teszi, hogy Kant volt az a gondolkodó, akitől mindmáig a legtöbbet tanult.¹ Nem tudhatjuk, ez az 1995-ben leírt megjegyzés mindvégig érvényes maradt-e, annyi azonban bizonyos, hogy Tengelyi László filozófiatörténeti érdeklődését, de még fenomenológusi habitusát is mélyen befolyásolta a három *Kritika* szerzője. Erről tanúskodnak a nyolcvanas-kilencvenes évek publikációi, amelyek kezdetben inkább filozófiatörténeti értelmezések, az 1992-ben megjelent *A bűn mint sorseseemény* című könyvtől fogva pedig önálló fenomenológiai elemzéseket is tartalmaznak.

A kulcsfogalmak, amelyek e szövegekben előbukkannak, etikai jellegűek: a morális autonómia, a bűn és a sors, az élettörténet és az interszubjektivitás. Tengelyi László ilyen irányú témaválasztására – az egyéni érdeklődés mellett – minden bizonnyal hatással volt szeretett tanára, Ancsel Éva, akinek töredékben maradt utolsó írását ő adta ki, s aki filozófiai ízlését is erősen formálta.² Az alábbiakban megpróbáljuk – vázlatosan – bemutatni Tengelyi László magyarországi munkásságát, két súlypont köré csoportosítva: az egyik Kant, a másik a fenomenológia. Ez volt ugyanis az a két terület, amellyel a legintenzívebben foglalkozott ebben a két évtizedben, és hatása is itt volt a legnagyobb. Kant-monográfiája ma is a legalapvetőbb magyar nyelvű írás a filozófusról, az ifjabb fenomenológusgenerációk pedig méltán tartják őt a kilencvenes években kibontakozó magyarországi fenomenológia atyjának.



...azt a terhet rója ránk,
hogy a bűnt sorsunk
eseményeként értsük,
anélkül hogy
szabadságunkat
megsemmisítő
végzetként vagy
felelősségünket enyhítő
esetlegességgént
félremagaráznánk.

■ Tengelyi László szemében Kant „az emberi nézőpont” filozófusa, filozófiatörténeti jelentősége mindenekelőtt abban az „antropológiai fordulatban” áll, amely a „Mi az ember?” kérdésben látja a metafizikai kérdések gyökerét. Ezzel a véleményével egykori tanárának, Munkácsy Gyulának és idősebb pályatársának, Vidrányi Katalinnak a nyomdokaiba lép – írásaiban többször hivatkozik rájuk. Kant-könyvének is ez a vezérfonala: a „kozmozónus Kant” az 1760-as években – nem kis részben Rousseau hatására – jut el azokhoz az emberi megismeréssel és cselekvéssel kapcsolatos belátásokhoz, amelyek a kritikai rendszer alapjai lesznek.³ Ez utóbbi legfontosabb eszméjének az autonómia gondolatát tartja, amely tágabb értelemben az emberi ész természet számára való törvényhozását is magában foglalja.⁴

Tengelyi Lászlót azonban elsősorban a gyakorlati ész öntörvényhozása érdekli; első publikációjában, amely egyúttal doktori disszertációja volt, a kanti etika fundamentumát keresi. Nem elégszik meg azzal a kézenfekvő válasszal, hogy ez az autonómia maga már önérték – ahogyan pl. Cassirer állítja –, hanem megpróbál mélyebbre ásni és az autonómia értékének forrásához eljutni.⁵ Abból indul ugyanis ki, hogy az autonómia végső érték ugyan, mégsem önérték, s mint ilyen maga alapozza meg önmagát. Ennek közelebbi vizsgálatához azonban – noha Kantnál a dedukció címszava alatt a kettő egybeesni látszik – a megalapozás problémáját el kell választani a morális törvény érvényessége igazolásának kérdésétől. Ez a – Tengelyi László által diakritikainak nevezett – eljárás egyszerre követeli meg a kanti szövegek interpretációját és a gondolatok rekonstrukcióját.

Az írás magját alkotó mély és szövegközeli elemzések centrumában *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* áll.⁶ Az autonómia értékalapjának keresése során Tengelyi László arra a következtetésre jut, hogy az autonóm cselekvés értékét végső soron világrend-konstituáló szerepe adja: általa lesz az ember a célok birodalmának, vagyis a lehetséges általános törvényhozásnak a része. Ezáltal az autonómia „maga »konstituálja« értékének alapját”, emiatt a kanti etika joggal nevezhető „konstitutív értéketikának”.⁷ Az autonómia képessége azonban kétarcú: egyszerre jelenti az általános törvényhozást, s ad ennek révén az embernek önmagában való cél jellegét, másrészt viszont az akarat szabadságával azonos.⁸ Az autonómia e két aspektusának egységét *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* az ész teremti meg, amely egyszerre teleologikus és – mint tiszta ész – morális. Így a kanti etika fundamentuma ebben a műben az ész, amelynek egysége itt még nem kérdőjeleződik meg.⁹

A három évvel később megjelent etikai írásban, *A gyakorlati ész kritikájában* azonban – legalábbis Tengelyi László így látja – ez a fundamentum „teljes terjedelmében kettéhasadt”, amennyiben az ész nem csupán a morális, hanem az „önszeretet törvényhozásában” is szerepet játszhat.¹⁰ Ezáltal megszűnik teleológia és morál feltétlen összetartozása, s így módon az etika új alapra szorul. Ez magyarázza *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* és *A gyakorlati ész kritikája* közti eltéréseket (mindenekelőtt a morális törvény dedukciójával kapcsolatos), amelyek a kutatók számára – akkor és most is – annyi fejtörést okoztak. Ez az új fundamentum Tengelyi László szerint a személyiség. Az ember immár a morális törvény szubjektumaként lehet csak önmagában vett cél, nem azért, mert esze révén „az összes lehetséges cél szubjektuma”.¹¹

A személyiség fogalmának előtérbe kerülésével a felelősség kérdése is hangsúlyossá válik, ez pedig egy olyan – Tengelyi László kifejezésével – „etikai antinómiát” indukál, amely „megingatja az autonóm etika egész építményét”.¹² Hiszen a személyiség az emberi élet egészében bontakozik ki, így minden cselekedetünket – a rosszat is – szabadságunknak kell tulajdonítani. Ezzel azonban meg bomlik erkölcs

és szabadság eddig széttephetetlen köteléke, holott éppen ennek a jele a felelősség-érzet és a lelkiismeret, a személyiség ismertetőjegyei. Az erkölcsi értelemben vett rossz, vagyis a bűn az oka tehát annak, hogy az etika megalapozása *A gyakorlati ész kritikájában* sem sikerül. S noha Kant már az 1780-as évek közepén keletkezett kisebb írásokban szembesült a történelemben működő rosszal, a teleologikus világrend elképzelése ekkor még elfedte történelem és erkölcsiség antinómiáját azáltal, hogy a rosszat a jó felé való haladás eszközeként láttatta. Az ebbe vetett hit megrendülésével azonban ez az antinómia a felszínre kerül, mégpedig *A vallás a pusztaság és határain belül* című műben.

Az 1793-ban megjelent, hányatott sorsú írásban a történelem hajtómotorjai, az ember társiatlan tulajdonságai „gyökeresen megrontják az embert”.¹³ Olyannyira, hogy a jóakarat már nem elegendő a legfőbb erkölcsi jó megvalósításához – isteni segítségre van szükség. Ezáltal az etika „elveszti önállóságát”, és „metafizikává alakul át”.¹⁴ Ezzel végképp zátonyra fut Kant kísérlete az etika megalapozására. Tengelyi László szerint ez egyúttal a kritikai rendszer felépítésének kudarca is, hiszen ő szoros kapcsolatot lát a rendszereszmé és az etika átalakulása között.¹⁵ Ez érthető is, amennyiben – mint fentebb utaltunk rá – az autonómia eszméjét Kant teljes kritikai vállalkozása kulcsának tartja.

Ez a megalapozó és rendszerépítő filozófiai törekvések szempontjából negatív eredmény azonban Tengelyi László szemében filozófiatörténeti és fenomenológiai perspektívából is rendkívül gyümölcsöző. Hiszen olyan mély belátások következni látnak, amelyek ugyan – ezúttal is Kanttól vett kedves gondolati alakzatát alkalmazva – antinómiába torkollnak, ez azonban egyrészt magához a bűntapasztalathoz tartozik, másrészt legyőzésének kísérlete olyan megközelítéseket inspirált, amelyek új belátásokkal gyarapították „a rossz filozófiáját”. Ezt mutatja meg *A bűn mint sorseselemény* című könyv, melynek első része (*Szabadság és bűnösség Kanttól Heideggerig*) a rossz és a bűn problémáját négy, egymással hatástörténeti összefüggésben is álló filozófiai megközelítésben tárgyalja, hogy azután a második részben – a történeti tanulságok birtokában – „magát a dolgot” próbálja megragadni.

A kiindulópont az, amivel az *Autonómia és világrend*, illetve a Kant-könyv lezárul: a gyökeres rossz kanti elmélete. Ebben Tengelyi László antinómiát vél felfedezni: a beszámíthatóság megköveteli, hogy a gyökeres rosszat szabadságunk tettének tartsuk, másrészt viszont egy metafizikai elv következtében – nincs törvény nélkül működő ok – a szabadság mindig morális törvény általi kötelezettséget jelent.¹⁶ Ezt az antinómiát Kant nem képes feloldani, ily módon „a morális bűnértelmezés elérkezik határához”.¹⁷ Az utódok, akik a gyökeres rossz problémájával szembesülnek (Hegel, Schelling és Heidegger), más kiindulópontot választanak: „mindhárom felfogás a tragikus létszemlélet örökségéből merít”.¹⁸

A kanti fogalom azután visszatér az írás második, fenomenológiai felében „a bűntapasztalat antinómiája” kapcsán.¹⁹ Ezzel azonban mi is elérkezünk tanulmányunk második részéhez.

A sorseseleményként értett bűn

■ Tengelyi gondolkodásában a kilencvenes évek több szempontból is döntő fordulatot hoztak. Filozófiatörténeti kutatásait lépésről lépésre felváltották önálló filozófiai törekvései, a kanti etika fundamentumának keresése pedig átadta helyét az átfogó fenomenológiai vizsgálatoknak. Az ebben az évtizedben megjelent két könyv (*A bűn mint sorseselemény*, 1992; *Élettörténet és sorseselemény*, 1998) középpontjában mindazonáltal ugyanazok a kérdések állnak: bűntapasztalat és sors összefüggése, a sze-

mélyiség és az élettörténet vonatkozásai, valamint az etika problémáinak fenomenológiai átértelmezése a fenomenológiai fundamentáletika fogalma mentén.

A *bűn mint sorseseemény* című könyv ott kezdődik, ahol Tengelyi Kant-értelmezése véget ér: a gyökeres rossz kanti fogalmában rejtőző antinómiánál. Ez az antinómia olyan termékeny feszültséget hordoz magában, amely nemcsak Kant követői számára, de egészen a 20. századi nagy gondolkodókig meghatározza a rossz eredetéről és mibenlétéről szóló filozófiai gondolkodást. Tengelyi vizsgálódásai abból az állításból indulnak ki, hogy a metafizikai hagyomány a rosszat a jó pusztá hiányaként fogta fel, vagyis a rossz semmisségére alapult. A privációtézis (a rossz nem más, mint a jó hiánya) azonban nem képes számot adni a rossz tényleges tapasztalatáról, amelyben bűnösség, sors, személyes azonosság, szabadság és felelősség kibogozhatatlanul egybefonódik. A könyv címéül választott kifejezés – a bűn mint sorseseemény – mindkét fogalma a privációtézistől való eltávolodást fejezi ki. A *bűn* fogalma azt juttatja kifejezésre, hogy a rossz általános fogalmához csak a szabadság és a felelősség fogalmaiban keresztül juthatunk el, nem pedig a kozmológia vagy a teodícea nagy metafizikai alakzatain keresztül. A *sors* pedig a tragikus bűntapasztalatra utal, amelyre a filozófiai gondolkodás egészen a fiatal Hegelig idegenkedve tekintett.

A könyv első része történeti áttekintést nyújt szabadság és bűnösség összetartozásának problémájáról a Kanttól Heideggerig terjedő időszakban. Kant elmékedése a rosszról fordulatot jelentenek, ugyanis ő az első, aki a bűnjelenség tisztán erkölcsfilozófiai magyarázatára tesz kísérletet. Ez a „morális bűnértelmezésnek” nevezhető kísérlet szakít a metafizika hagyományával és a privációtézis gondolatával, és a rosszal való számvetés helyét az „etikai világlátás” keretei között igyekszik kijelölni. Az etikai világlátás szabadság és rossz kölcsönös egymásra utaltságára épül. A Kant utáni gondolkodás azonban túllép a „morális bűnértelmezés” kanti hagyományán. A fiatal Hegelnek kitüntetett szerepe van ebben az átalakulásban: ő az, aki a sorsszerű bűnösség tragikus felfogásával elhagyja a kanti morális bűnértelmezés kontextusát. A sorsszerű bűnösség azt jelenti, hogy a rosszat nem szabadon és aktívan választjuk, hanem megtörténik velünk, *mégis* a saját tettünknek kell tekintenünk. Ez a „mégis” olyan ellentétet fejez ki, amellyel Hegel túllép a kanti antinómián, amely a szabad tettből fakadó rossz és a szabadság morális törvény általi meghatározottsága között feszül. Hegel szerint a „bűn az élet egységének eredendő meghasadásában leli végső magyarázatát, s ezáltal sorseseménynek bizonyul: olyan tettnek, amely eredendő *lét-történet* is egyben”.²⁰ Noha Hegeltől idegen a cselekedetek fátumszerű meghatározottsága, a szabadság mégis mintha háttérbe szorulna tragikus bűnértelmezésében. Az etikai világlátás és a tragikus létszemlélet vitája így eldöntetlen, és a nagy kérdés válasz nélkül marad: „Vajon *eredendő megfordítás-e* a bűn, mint Kant azt a gyökeres rossz elméletében állítja, vagy pedig *eredendő szétválasztás*, mint Hegel tragikus életlátása sugallja?”²¹

Schelling híres szabadságtanulmánya a rossz olyan átfogó tárgyalására törekszik, amelyben a bűn morális értelmezése és tragikus felfogása egyaránt helyet kap. A „rossz metafizikájának” schellingi változata fontos belátásokat tartalmaz Tengelyi számára. Mindenekelőtt azt a gondolatot, hogy a Kant utáni, de változatlanul szabadságközpontú gondolkodás számára a rossz problémája nem rész kérdés, hanem az egész metafizikai és etikai hagyomány megkérdőjelezője és egy új út keresésének legfőbb sürgetője. Tengelyi gondolatmenete számára talán a legfontosabb schellingi gondolat alap (*Grund*) és létezés (*Existenz*) megkülönböztetése, amely nemcsak Istenben utal egy tőle viszonylag független feltételre, az alapra, hanem az ember esetében is megkülönbözteti a személyiséget és annak bázisát. Így azonban újabb antinómia keletkezik: „Miként egyeztethető össze az eredeti választás felelősségetikai megalapozottságú [...] követelménye azzal a metafizikai fölis-

meréssel, hogy a szabadság soha nem lehet ura saját faktikus feltételeinek?”²² Erre a kérdésre Heidegger igyekszik választ találni a *Dasein* minden vétségénél eredendőbb, nem a cselekedetekben gyökerező, hanem már a léttel eleve adott bűnösségének gondolatával. A fundamentális ontológia hozadéka tehát a bűn létfogalma, ám Heidegger nem áll meg ezen a ponton, hanem a bűn létfogalmát az egzisztenciális sorsértelmezés keretei között helyezi el. Tengelyi számára nagy jelentőségű Heidegger sorsfogalma: a sors nem a világ sodrása, nem a dolgok irányíthatatlan menete, hanem a *Dasein* eredendő történése, vagyis ontológiai mozgásfogalom. Annak ellenére, hogy a sors fogalma így új értelmet nyer, a bűnnel való összefüggése Heideggernél mégis tisztázatlan marad.

Kant morális bűnértelmezésével szembefordulva Hegel, Schelling és Heidegger felfogását az rokonítja, hogy mindhárom a tragikus létszemlélet örökségéből merít. Az etikai világlátás meghaladásának titkos ösztönzője tehát a bűn mint soresemény gondolata. Mint Tengelyi írja: „A kifejezés tehát feladatot jelöl ki: azt a terhet rója ránk, hogy a bűnt sorsunk eseményeként értsük, anélkül hogy szabadságunkat megsemmisítő végzetként vagy felelősségünket enyhítő esetlegességgként félremagyaráznánk.”²³

A könyv *Ellentmondás a rosszban* címet viselő második része történeti és fenomenológiai elemzések precízen és alaposan kidolgozott szövedékén keresztül egy önálló gondolat kimunkálásán fáradozik. Ez a kezdeményezés a rossz tapasztalata és a metafizika meghaladásának törekvése között szoros kapcsolatot vél felfedezni. Ahogy Tengelyi fogalmaz: „a rossz kérdése, amint leomlik körülötte az a védőfal, amellyel a hagyomány elszigetelte és ártalmatlanná tette, azon metamorfózis fő hajtóerejévé válik, amelyet Heidegger a »metafizika meghaladása« kifejezéssel próbált értelmezni.”²⁴ A nagy ívű gondolatmenetben Tengelyi a bűntapasztalat fenomenológiáját és a rossz hermeneutikáját kívánja egyesíteni Heidegger, Ricoeur, Lévinas és a méltatlanul elfeledett francia gondolkodó, Jean Nabert elméletei alapján. Az elemzések egy olyan gondolat köré épülnek, amely túllép az etikai világlátás keretein, de ugyanúgy megkérdőjelezi a metafizikai hagyomány rosszat eldologiasító tendenciáját is. A bűn soreseményként való felfogása a tragikumot szegezi szembe az etikummal, és abban a tézisben fejeződik ki, hogy „a bűntapasztalatban készen talált rosszért *felelünk*, még ha nem saját tettünk is”.²⁵

A gondolatmenetet Tengelyi három közelmúltbeli kísérlet elemzésére építi, amelyek mindegyike a rossz fogalmának átértelmezését kísérelte meg a bűnre vagy bűnösségre való redukció kikerülésével. Az eredmények három kulcsfogalomban ragadhatók meg: eredeti negativitás, fundamentális másság, radikális ellentmondás. Az első a kései Heidegger gondolataiból bontakozik ki, a második Emmanuel Lévinas fenomenológiai belátásaira utal, a harmadik pedig Jean Nabert-től származik. Noha Nabert rendkívül fontos szerepet játszik Tengelyi könyvében, módszertanilag mégsem őt, hanem sokkal inkább a fenomenológiai mozgalom kései képviselőit, mindenekelőtt Lévinas megközelítését követi, és a rosszat a hozzánk intézett és elháríthatatlan felszólításra adandó felelet megtagadásához köti.

Ezt követően *A rossz a bűntapasztalatban* címet viselő alrészben Tengelyi egy olyan fenomén szisztematikus elemzését végzi el, amelyet Paul Ricoeur nyomán – paradox megfogalmazással – a kezdet előtti kezdetként nevez meg. A paradox kifejezés nem önkényes játék a szavakkal, hanem egy termékennyé teendő antinómiát rejt magában. „A filozófia nyelvén ezt a *bűntapasztalat antinómiájának* nevezhetjük, és – a nyílt ellentmondást hangsúlyozva – így fogalmazhatjuk meg: *A rossz kezdete-kor a rossz már megvan.*”²⁶ A rossz előzetes adottsága a bűntapasztalatban azután olyan fogalmak fenomenológiai feltárását és átértelmezését teszi lehetővé, mint felelősség, sors és tett különbsége, a sors mint a tett történéshorizontja, személyiség és

narratív identitás, alteritás, nyom, a rossz enigmája, a kezdet excesszusa, a rossz monstrozitása és mindenekelőtt: ellentmondás a rosszban.

Tengelyi azzal zárja elemzéseit, hogy a hagyományos metafizika privációtézisét felválthatja az „ellentmondás a rosszban” Nabert-től eredő, de *A bűn mint sorseseemény* című könyv által továbbgondolt fogalma. Erre a kifejezésre támaszkodva adja meg Tengelyi a rossz mint bűn általános fogalmát: „A bűn sorseseemény; olyan tett tehát, amely sorsfordulatot idéz föl, és már maga is sorsszerűen játszódik le; e tett során a cselekvő a rosszat, amelyet – »eredendő sorsválasztásként« vagy »eredendő megfordításként« – a »sorsösszefüggésben« készen talál, szabadságának erejével és felelősségének terhére úgy tartja fenn, alakítja át, vagy tetézi meg, hogy ezáltal önmagával szembekerül, miközben ebben az eleve meglévő, végül azonban nyíltan is föltörő ellentmondásban kényszerűen »saját sorsára« ismer.”²⁷

A bűn problémájával való számvetés Tengelyi korai munkásságában nem egyszerűen a filozófiai hagyomány egyik nagy és önmagában is érdekesítő kérdésével való foglalkozást jelentette. Tengelyi László későbbi műveinek tükrében már jól látszik, hogy éppen ez a számvetés nyitotta meg azt az utat, amely elvezetett a kortárs fenomenológiai filozófia olyan „metafizikán túli” fogalmaihoz, mint a narratív identitás, a felelősség vad állapota, az értelemkeletkezés és értelemrögzítés diakritikus viszonya, a meg nem jelenő fenomén, az újdonság tapasztalata, az alteritás. Ezeknek a gondolatoknak az önálló és mindig példásan világos továbbfejlesztése az, ami Tengelyi későbbi, részben magyarul, részben németül, franciául és angolul megjelent könyveit és írásait olyan izgalmas olvasmánnyá tette.

■ JEGYZETEK

1. Tengelyi László: *Kant*. Áron, Bp., 1995² (1988¹). 7.
2. Ancsel Éva: *Az élet mint ismeretlen történet*. Atlantisz, Bp., 1995.
3. Tengelyi László: i. m. 46–73.
4. Uo. 187.
5. Ehhez és a bekezdés további részéhez lásd Tengelyi László: *Autonómia és világrend. Kant az etika fundamentumáról*. Medvetánc 1984. 4. sz. melléklete, 15–19. A Cassirer-hivatkozás a 2. jegyzetben szerepel (Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. In: *Immanuel Kants Werke*. Hrsg. von E. Cassirer, XI. kötet. Berlin, 1923. 262. skk.)
6. A mű egyébként 1998-ban egy Tengelyi László által erősen átdolgozott fordításban és az ő jegyzeteivel, illetve összefoglaló kommentárjaival jelent meg újra magyarul: Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. (Berényi Gábor fordítását átdolgozta, a jegyzeteket összeállította, a bevezetést, a szövegelemző összefoglalásokat és a befejező kitekintést írta Tengelyi László.) Raabe Klett, Bp., 1998.
7. Tengelyi László: *Autonómia és világrend*. 88, 90.
8. Uo. 96.
9. Uo. 109.
10. Uo. 111.
11. Uo. 112.
12. Uo. 114–115.
13. Uo. 118.
14. Uo. 120.
15. Lásd Uő: *Kant*. 196–197.
16. Uő: *A bűn mint sorseseemény*. Atlantisz, Bp., 1992. 29.
17. Uo. 37.
18. Uo. 16.
19. Uo. 181.
20. Uo. 51.
21. Uo. 52.
22. Uo. 88.
23. Uo. 104.
24. Uo. 123–124.
25. Uo. 191.
26. Uo. 181.
27. Uo. 259.

HÉVIZI OTTÓ

DIAKRITIKAI ETIKA

Tengelyi László Kant-képének és időfelfogásának erkölcsfilozófiai hozadékaról

Retrospekciók

■ Régóta vallom, írásba is adtam már,¹ hogy *filozófiát vitatva tisztelünk*. Nincs más módja a dolognak, mondhatnám Ottlikkal. A vita nem mindig sajátja az eszmetörténeti, filológiai beszédnek. A filozófiai tiszteletet megadó, eszméket méltányolni képes disputának igen. „A filozófus arról ismer-szik meg, írja Merleau-Ponty, hogy nála *egymástól elválaszthatatlan* az evidenciára való törekvés és a kétértelműség méltánylása.” S hogy idézzem tőle a későbbi folytatást is: ezért lehet a „filozófia egy létesülőben levő értelem, mely önmagával való összhangban és az önmagára való reakciójában konstituálódik, a filozófia szükségképpen (filozófiai) történet”.² Mivel filozófiailag mások az evidenciáink, s egymástól eltérő módon tudunk csak kétértelműségeket méltányolni, a filozofálás mindenben kizárólag a maga módján „létesülő értelem” lehet. Kant szava, hogy „[a]lapjában véve valószínűleg minden filozófia prózai”,³ azt is ki-mondja, hogy a filozófiák összeütközése, sőt már érintkezésük is csak *próza* viszály: filozófiai „történetek” és „teoretizált, *fogalmi* elbeszélések” (Márkus György)⁴ elkerülhetetlen vitája.

Jelen írás a fogalmi elbeszélések vitájának „retroaktív”, *visszajátszó* válfaját választja disputa tárgyául. De ez nem is igazi vitát kezdeményez Tengelyivel. Egy alternatív filozófiai út felvillan-tására vállalkozik inkább, melyet magam nem kis részben épp neki köszönhetek. Az út, amit bevilá-gítanék, az ő egyik filozófiai útja volt. Szegély-kőveit mindenesetre maga rakta le pályája elején. De amely út – nevezzük immár nevén: *a diakriti-*



...egy olyan teória
„múltjának” nyomait
s egyben jövőtávlatait
próbálom megmutatni
Tengelyinél, mely
kiteljesedett, igenelt
filozófiaként nála
„soha nem volt jelen”.

kai etika útja – később más irányba fordult nála. Nem csak más etika felé kanyarodott. Idővel az etikától is távolabb került: az ismeretelmélet, majd a lételmélet felé fordult.

Ahhoz, hogy világos legyen, miként értem ezt a visszajátszást, mondandóm előzményeként felidézném pár szóban, mire jutott az az előadásom, amelyet az ez év márciusában rendezett budapesti emlékkonferencián tartottam *A Tengelyi-alternance* címmel. Arra a hezitálásra kerestem magyarázatot, mely az 1990-es évek végén érhető tetten nála. Ennek dilemmája ez volt: vajon összeegyeztethető-e a *fenomenológiai módszer* (a Merleau-Ponty-féle diakritika) a *fenomenológiai etikával*, a Jó (Lévinas által iniciált) „an-archikus rációjával”, mely a Másik, az Arc „abszolút alteritásának” akar érvényt szerezni? Előadásom arra jutott, hogy Tengelyi *alternance*-felfogása komoly kísérlet volt, hogy a diakritikát és az etikumot *közös modellbe* illessze, de a diakritika etikai kiterjesztésétől végül mégis elállt.

Tengelyi döntését – ezt sem rejtettem véka alá – *etikoteológiai* választásnak tartom. Döntésnek egy dilemmában, melyet előtte csak kevesen fogtak föl tudatos választásnak *két etika között*. Ezt a két etikát Tengelyinél „sorsesemény-etikának” és „vadfelelősség-etikának” hívom. A két etika közti abisszum pedig ama kérdést rejti, hogy az etikum fundamentuma immanens-e vagy transzcendens. Másképp is föltehető a kérdés. Vajon a Jó saját (evilági) javunk-e, vagy mástól kapott (nem-evilági) adomány, melyért tartozással, leróhatatlan büntartozással felelünk? E két etikanak adta azt a nevet Kierkegaard *A szorongás fogalma* előszavában, hogy „első etika” és „második etika”.

Kevés gondolkodóról mondható el, hogy az immanencia és a transzcendencia eme két etikáját egyszerre és az elkötelező érvek egyazon mélységével láttató szakadék a *saját* (filozófiai) történetének dilemmája legyen. A magyar filozófia dicséretére legyen mondva – s bízom benne, ezt a jelen *Korunk*-számban jó helyen teszem –, a két etika közti szakadékba való beletekintés két magyar filozófusnak is gondolkodói sorsa volt. E veszélyes szakadékhoz, mely Nietzsche szerint idővel képes szemlélőjébe is „belépillantani”,⁵ nemcsak Tengelyi jutott el. Eljutott ide a fiatal Lukács György is, akinek az 1914–15-ben született *Dosztojevszkij-jegyzetei* a (hegeli, marxi) Állam és a (kierkegaard-i, dosztojevszkiji) Lélek „szubsztanciális dilemmájáról” tanúskodnak. Ezek etikai képviselőjét Lukács, minden bizonnyal Kierkegaard nyomán, szintén „első etika” és „második etika” névvel illette.⁶

Visszatérve Tengelyi etikoteológiai választásához, amely végül etikai értelemben elfordította őt a diakritikától: jelen írás szeretné *visszajátszva megfordítani a diakritikai időperspektívát*. Az időét, hisz a diakritika legsajátabbja épp a diakronitás, avagy (mint Tengelyi Richir nyomán mondja) az idők „khiazmusa”.⁷ A diakritikai időszemléletben a *tegnap* Egynek értett *ma* már nem Egy. A *ma* Egynek felfogottat pedig nem tudjuk a *holnapi* értésünknek a maiból nézve olykor elképzelhetetlen horizontján felfogni. A diakritika elve tehát az egykori Egy elváltozása és fordulata (*peripeteiája*): másként-értése.

A másként-értés azonban nem garantál *jobban-értést*. Érdemes hát kísérletet tenni a diakritikai időperspektíva megfordítására Tengelyinél: a filozófiai tisztelet disputájával felnyitni egy már lezárult gondolkodói pályáivet – *visszafelé*. Olyan etikai szemléletet (háttérképzetet) próbálok bemutatni az ő nyomán, mely a diakritika temporális hangoltságát veszi alapul ahhoz, ami az etikum (az erkölcsiség) terének hívható. Lehetséges és érvényes teóriának szeretném tehát láttatni a diakritikai etikát. Merleau-Ponty fordulatát parafrázálva: egy olyan teória „múltjának” nyomait s egyben jövőtávlatait próbálok megmutatni Tengelyinél, mely kiteljesedett, igenelt filozófiaként nála „soha nem volt jelen”.

■ Bemutatni az etikum terének diakritikai szemléletét (háttérképzetét), melyet a „laterális alteritás”⁸ többelvűsége tesz sokalakúvá, továbbá bemutatni, hogy a diakritikai etika elméleti konzisztenciájának kulcsa épp a temporalitás lehetett volna Tengelyinél, nos mindkét exponálási teendőnk Kanthoz vezet vissza nála. Ahhoz az idős Kanthoz, akinél csupa dilemmát és kétértelműséget lát, s akit egyenesen az „*antinómiák filozófusának*” nevez.⁹

Tengelyi az idős Kantnál *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésétől* (1785) kezdődően három eltérő *antinómiát* nevesít. Egyiket sem tartja olyannak, melyet Kant végül felold, ahogy ez *A tiszta ész kritikájának* még sikerült. Sőt így ír róla: „mintha Kant most már inkább az antinómia kimondására, sőt *kimunkálására*, mintsem föloldására törekednék”.¹⁰ Tengelyi olyan Kantot ábrázol – Kierkegaard-hoz és Lévinashoz közel –,¹¹ aki mintegy beszorul a három antinómia ellenoldalaitól közrefogott térbe.

1. *Antinómia teleológia és autonómia közt.* Ez a világrend és a moralitás dilemmája Kantnál. Tengelyi írja: Kant ama belátásból, hogy felelősségvállalás nélkül nincs szabadságrealizálás, a *Vallás-tanulmányban* arra jut, hogy *bűnvállalás* nélkül viszont felelősségvállalás nincs. Kantnál *Az ítélőerő kritikája* (1789) volt az utolsó kísérlet, hogy a világrend teleológiáját és erkölcsiségünk autonómiáját *egyesíthetőnek* állítsa be; de a *Theodicea*-cikkében (1791) már e legvégső reménye fölött is el kellett mondania a gyászbeszédet. Az antinómia szakadéka, mondhatni, ennél a sírnál nyílt meg. Ha ugyanis a világrend isten szavatolta teleológiája elválnak az ember szavatolta morál autonómiájától, ha a boldog lét és a jó erkölcs végponti vagy eredeztető Egyét nem igazolja az ész, ha a világ teleológiája és az ember autonómiája nem Egy, hanem Kettő, akkor muszáj, hogy az ember a Jó reményét *e Kettő közül valamelyikbe* helyezze: vagy istenbe, vagy önmagába. Íme, a kérdés újjól: *emberi javunk-e a Jó, vagy isteni adomány?* Ez az antinómia Tengelyinél a bűn kérdését is érinti. Mondván: a transzcendens és az immanens etikai alap dilemmája nem játszható ki úgy – mint ahogy Kant teszi *A történelem feltehető kezdetében* (1786) –, mintha minden ősrunk bűne „magunk cselekedteként” magunkra vállalható volna. Tengelyi szerint ez a „mintha” nem perelheti vissza nekünk a szabadság erkölcsiségének hitelét.¹²

2. *Antinómia felelősség és törvény közt* (a szabadságeszmén belül). Tengelyinél az 1780-as évek közepétől a kanti kategorikus imperatívusz formulájában kifejeződő *a priori* erkölcsi törvény elve mellé helyeződik az *a posteriori* (hatásvonatkozású) *felelősség* elve. Ez *A történelem feltehető kezdetén* túl *A gyakorlati ész kritikájának* (1788) is a hozadéka. Az erkölcsileg Jót itt már nem egvedül a törvényt igenlő (morális s nem pusztán legális) maximaválasztás jelenti. Hanem: hogy mi az, ami a *személynek* felróható; amiért ő imputábilis. Eddig Kantnál a szabadság egyet jelentett az ész diktálta törvény teljesítésével. Ekkortól azzal is kénytelen szembesülni, hogy a szabadságból éppúgy lehet jó, mint rossz. Az ész egysége nem szavatol a Jó egyetlenségéért; a felelősség és a törvény elve különvált.

3. *Antinómia természet és szabadság közt* (az emberi természetben belül). Tengelyi, az előbbi antinómiához is kapcsolódva, így fogalmaz: Kant 1793-as *Vallás-tanulmánya* visszahozta s az „emberi bensőbe” helyezte át *A tiszta ész kritikája* harmadik antinómiáját;¹³ ez a szabadság és determinizmus dilemmája. Ez az „emberi bensőbe” vetített dilemma Kantnál az eredendő erkölcsi alkatra vonatkozik: hogy mennyire ural minket a rosszra való hajlam, s mennyire a jóra való hajlandóság. A *Radikálböse* e hírhedt tétele nem a *világ dolgai*, hanem *természetünk* oldalán veti fel a szabadság és a determinizmus dilemmáját. Ezzel újként s feloldatlanul áll elő ismét a régi antinómia a szabadság és a természet közt.

Ezek voltak Kant feloldatlanul maradt dilemmái Tengelyi ábrázolásában. Magam viszont azt mondom róluk (s ezt, talán furcsán hangzik, de nagyon is Kant és Tengelyi szellemében teszem),¹⁴ hogy *nem is kell feloldani őket*. Nem „feloldani” kell őket, hanem – valóban – „kimunkálni”, mert ezek a dilemmák épp a diakritikai elválasztottságukban jelzik, hogy az erkölcsi megítélés mozgása mely ellenpólusok, ellenoldalak erőterében zajlik. Ezek az ellentett minőségek ugyanis az *erkölcsiség diakritikai terének határjelzői*; alább differenciák néven hivatkozom rájuk. Belőlük három szembenállás az, mely elvileg is különböző. Roppant figyelemreméltó, hogy a diakritikai etika terének e három eltérő differenciája (a három határjelző opposíció) pontosan megegyezik azokkal az antinómiákkal, melyeket Tengelyi az idős Kantnál azonosított. Vegyük sorra őket.

Differenciák

■ Erkölcsiségünk konceptuális, minden teoretizálási irányra nyitott, diakritikai terében az alábbi három *formai* (nem érték- vagy célválasztási értelemben tartalmi) differencia veti fel az alapkérdést: *Mi a Jó?* A Kantnál látott dilemmák sorrendjében haladva: első az *etikai* differencia. Ennek kérdése: *Javunk-e a Jó?* Második a *morális* differencia. Ennek kérdése: *Melyik tett a Jó?* Harmadik az *erkölcsi* differencia. Ennek kérdése így szól: *Tettünk-e a Jó?* Kezdjük az elsővel, melyre korábban már kétszer is utaltam.

ETIKAI DIFFERENCIA (Javunk-e a Jó?)

„Első etikák” Megvalósuláselvű etikák Szubzisztencia	„Második etikák” Lehetőségelvű etikák Egzisztencia
---	---

Kierkegaard (s nyomán a fiatal Lukács) filozófiai szótára a *mindenkori jelen realitásának* elkötelezett etikát nevezi elsőnek, s vele ellentétben a *jövőidejű lehetőségnek* elkötelezett etikát hívja másodiknak. Ez a különbség általánosabb értelemben véve visszavezethető az aktualitás (*energeia*: megvalósulás) és a lehetőség (*dünamisz*: lehetővé válás) közti arisztotelészi megkülönböztetésre, beleértve annak idői dimenzióját, Kantnál pedig az autonómia és teleológia „rendje” közti antinómiára. De nem csak ezekre.

Kierkegaard szerint az etikai és vallási közti döntés abban áll, hogy a platóni visszaemlékezés-tant valljuk-e, vagy az istentől adott „ismétlést”, mely lehetővé teszi a lehetetlent. Az első esetben (első etika) latens „birtokunkat” (*ouszia*) szerezzük vissza a visszaemlékezéssel (*anamnészisz*). Eredendően *magunké vagyunk* hát; tőlünk függ létünk teljesedése. A másik esetben (második etika) viszont már a létünk is mástól kapott, azaz adomány; egzisztencia – *ex alio sistens*: mástól állt elő. Eredendően *nem magunké vagyunk* hát, hanem istené; s a kegyelmétől függ a teljesedés. Ez két kiegyezésre nem bírható platform. Gyökeresen más létünk beteljesedéskéességét magunkénak hinni, önmagunkon belül tudni (*szubzisztencia*) vagy mástól valónak hinni (*egzisztencia*). Itt a szubzisztencián *önlényegűség* értendő, egzisztencián *máslényegűség*. E különbség által fejeződik ki, mely lényegiséget tekintjük mérvadónak: egy szubzisztens (személyünkben, nembeliségünkben, fajunkban benne rejlő, önmagunk „birtokolta”) lényegiséget vagy egy egzisztens (valaki mástól: istentől való s tőle el nem birtokolható) lényegiséget.

Deontologizmusok <i>Normaelvű etikák</i> Megfelelés	Konzekvencializmusok <i>Hatáselvű etikák</i> Célszerűség
---	--

A morálfilozófiai teóriákban rendre feltűnik egy több változatban is rögzített el-
lentét, amelyet *morális differenciának* indokolt nevezni. E változatok természetesen
nem fedik le egymást, de szembeállításuk többé-kevésbé hasonló alapú. Ezekre gon-
dolok: kategorikus és hipotetikus imperatívusz, szándéketika (érzületetika) és követ-
kezményetika (felelősségetika), formális etika és materiális etika, értékracionális eti-
ka és célracionális etika, deontologikus és konzekvencialista etika, felelősségtani
„internalizmus” és „externalizmus”¹⁵ stb.

Az ezekben rejlő teoretikus különbségek már a választást, az elhatározást mérle-
gelő, a döntés előtt álló ember differenciái. Kérdésük: *Melyik tett a Jó?* A morális dif-
ferencia ellenpólusai így nem a mivoltunkra vonatkozó *képesség*-felelősség legalap-
vetőbb különbségét mutatják, hanem a tetteinkért és választásainkért viselt döntési
felelősségünket: a *cselekedet*-felelősségünket.

Az ilyen ellenpólusokat képviselő morálfilozófiák fő vonása az, hogy két utat
szembesítenek. Vagy *egy elvnek, normának, kánonnak való megfeleltethetőség felől*
gondolkoznak a választandó jóról (arról, hogy *kötelezettségként* mi a helyes), vagy
megvalósításának *hatásossága felől* gondolkoznak róla (arról, hogy *célszerűségként*
mi a helyes). Az eljárási megfeleltetésnek bármi mércéül szolgálhat, csak az a lé-
nyeg: már létezzon ilyen; itt tehát a legdöntőbb mozzanat egy mérték, mely *a priori*
adott. Az eljárási hatás ellenben mindig a majdani, elérni kívánt állapot felől gon-
dolja el a kívánatos eszközt és így a vele elérendő jót is; az eljárás merituma itt tehát
csak *a posteriori* adott.

ERKÖLCSI DIFFERENCIA
(*Tettünk-e a Jó?*)

Libertarianizmusok <i>Befolyásteljes etikák</i> Szabad akarat	Determinizmusok <i>Befolyásmentes etikák</i> Meghatározottság
---	---

Az *erkölcsi differencia* kulcskérdése a döntéseink, elhatározásaink feletti befo-
lyásgyakorlás (*control*) fennállása és mértéke. Ellenpólusai következésképp szembe-
síthetők. Közismert, hogy vannak teóriák – és valószínűleg ezek vannak többségben
–, melyek szerint mindig van egy pont, ahol a döntéseinkre gyakorolt befolyásunk
fennáll, ahol tehát az akaratunk valamilyen értelemben „szabadnak” mondható. Ne-
vezhető ez (metaforikusan) *full control* alapállásnak, átvéve a filmszaknyelv plasztí-
kus kifejezését, amikor is a rendező fenntartja magának a „végső vágás” (*final cut*) jo-
gát. Egyik pólus tehát azoké az erkölcsfilozófiáké, melyek a számunkra valahol, va-
lamiben *végső soron* tetten érhető szabadsággal számolnak. Ezzel szemben vannak
teóriák, melyek befolyásgyakorlásunkat vagy korlátozottnak, vagy mindig megkérdő-
jelezhetőnek tartják, akár odáig menve, hogy a befolyásgyakorlásban megnyilvánuló
szabad akarat meglétét teljességgel el is vitassák. Nevezhető az ebben megnyilvánu-
ló determinizmus (a *full control* párhuzamaként) *no control* alapállásnak is.

Ez a leghétköznapibb differencia, melyet erkölcsi ügyekben bárki szem előtt *szokott* tartani. Az „erkölcsi differencia” elnevezést is ez indokolja: a *szokás* (*ethosz*) fogalmának kulcsszerepe ebben a különbségtételben. Hogyan szoktunk gondolkodni arról, hogy akaratunk mikben és mennyiben szabad? Miket szoktunk hatalmunkban állóknak tartani, olyan eseteknek, amelyekben tudatos és/vagy szándékos befolyást gyakorolhatunk? Hogyan szoktunk értük felelősséget érezni? Hogyan szoktunk felül-emelkedők vagy részvétteliek lenni, hogyan szoktunk hibáztatni és mentségeket keresni, milyen *ellenhatalmakra* szoktunk hivatkozni,¹⁶ amik befolyásunk gyakorlása útjában állnak?

Az erkölcsi differencia kérdése röviden így hangzik: *Tettünk-e a Jó?* Pontosabb és árnyaltabb változatában pedig a következőképp: vajon mennyiben szoktunk gondot viselni befolyásgyakorlásként döntéseinkért? Embertársaink koronként és társadalmakként milyen érvényességi körű gondviseletben szoktak kiegyezni egymással, midőn tetteik terhet gondként magukon viselik? Mint látható, az erkölcsi differencia nem a képességre és nem is a cselekedetre vonatkozó felelősség ellenpólusú teóriáit fogja közre, hanem a *gondviseleti* felelősségét.

Diakritikák

■ Tengelyi írja: „Ahányféleképpen értelem képződhet, annyiféleképpen szerveződhet idő.”¹⁷ S minthogy az etikum tere kétségtől az értelemképződések tere is, így ez a tér (szemléleti háttér) keresztül-kasul idői tér is. *A diakritikai etika háttérképze- te egy temporális viszályokban létesült, többszattú idői tér.*

Könnyű észrevenni ugyanis, hogy az idő mindhárom differenciában kulcsszerepet játszik.

1. Az etikai differencia az (állandó) *jelen* és (teremtendő) *jövő* különbségtétele. Egyik oldalon a bennünk állandóan meglevő, önlényegű (szubzisztens) jelenvalóság; másik oldalon a más-lényegű (egzisztens) eredendőségünk, a belőle fakadt lehetőség jövőidejűsége. 2. A morális differencia az *aprioritás* és az *aposterioritás* különbségtételére épül. Egyik oldalon erős megfelelési kötelezettség a normának, kánonnak, mércének, mely csak akkor lehet elvárás, ha ezek előzetesen (*a priori*) adottak. Másik oldalon a hatás, a célszerűség felőli mérlegelés, mely mindig is a döntés utánira, az (*a posteriori*) következményre tekint. 3. Végül az erkölcsi differencia a *kezdetben* való és a *kezdettelenségben* való gondolkodás különbsége. Itt egyik oldalon áll a *final cut* hite: van szabad akaratunkból fakadt tett, van felróható, kezdeti döntésünk, s ez valamely aktusunkon tetten is érhető. Másik oldalon ezzel szemben annak hite áll, hogy ilyen kezdet, „végső vágás” vagy sehol sem érhető tetten, vagy nincs is ilyen.

Jelenbeli *versus* jövőbeli, előzetes *versus* utólagos, kezdeti *versus* kezdetnélküli – ezek az *idő*i ellentétek azok, melyeken tehát az erkölcsiségről (etikumról) alkotott teóriáink differenciái alapulnak. Ezzel a „visszajátszás” végére értünk. Tengelyi hiteles Kant-képe, valamint radikális (minden mentális aktusunkat átható) időfelfogása nemhogy nem zárta ki az idői alapú, azaz diakritikai etika lehetőségét, ellenkezőleg: épp ez a két faktor adhatta volna számára az etikum diakritikai terének elgondolásához a legerősebb érveket.

Tengelyi a sorsesemény-etikával és annak *alternance*-ával (váltómozgásával) a diakritikailag elgondolt egyéni életsorsok, a *diakritikai pályáívek* filozófusa volt. Az időkhiazmusok terhet hordozó pályáíveké, amiket megtör a tragikus értésfordulat, a *peripeteia*. Végül azonban maga ez az elgondolás tört meg nála azon, hogy elméletének szemléleti háttérképze megváltozott. Jelképesen: Tengelyi a Merleau-Ponty-féle diakritikai rendszer *poli-arkhiája* helyett és ellenében a Jó lévinasi *an-arkhiája*-nak háttérképzetére épített.

E körül az elvidegen (*an-arkhikus*), abszolútum pozíciójú Arc körül – akár egy roppantul nagy gravitációs tömeg körül, mely más teoretikus teret generál – az etikum egykori, elvekben többszátatú (*poli-arkhikus*), idői terének össze kellett omlania nála. Holott, mint ezt, remélem, igazolni tudtam, a sorsesemény-etika diakritikai pályái megférhettek volna egy diakritikai etika *terével*. Egy olyan idői fázistérrel tehát, ahol a sorsesemények megtörte erkölcsi pályáink lefutnak, miután megütköztette őket *önértésünkkel* az idők „khiazmusa”.

A diakritikai rendszer és diakritikai színezet fogalma (Merleau-Ponty) után Tengelyi bevezette a diakritikai módszer és diakritikai differencia fogalmát. Richard Kearney 2004-es írásának címe óta (*Entre soi-même et un autre: l'herméneutique dia-critique de Ricœur*) a „diakritikai hermeneutika” sem cseng idegenül. Sőt nemrég maga a „diakritikai etika” kifejezés is megjelent *jogi összefüggésben* egy oslói kriminológus-kutató munkájában.¹⁸

Magam a „diakritikai etika” *filozófia értelmének* megadására tettem kísérletet – visszajátzsza: Tengelyi nyomán, de végül is az ő irányvétele ellenében. Merthogy: filozófia csak vitatva tisztelhető. S csak evidenciákról és kétértelműségekről szóló disputáinkban éltethető tovább.

■ JEGYZETEK

1. Hévizi Ottó: *Széljegyzetek egy morálfilozófiai üzenethez*. In: Kardos András – Radnóti Sándor – Vajda Mihály (szerk.): *Diotima. Heller Ágnes 70. születésnapjára*. Osiris–Gond, Bp., 1999. 199.
2. Maurice Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*. Ford. Sajó Sándor. Európa, Bp., 2005. 10, 27.
3. Immanuel Kant: *A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről*. Ford. Nyizsnyánszky Ferenc. In: Jacques Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Századvég–Gond, Bp., 1993. 33.
4. Márkus György: *Metafizika – mi végre?* Osiris–Gond, Bp., 1998. 187.
5. Mint Nietzsche írja (nyilvánvalóan ríposztként a hegeli fordulatra, hogy aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz vissza): „ha sokáig pillantasz a mélységbe, a mélység is beléd pillant.” Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Ikon, Bp., 1995. 62.
6. Az első és második etika kérdésével Kierkegaard-nál és a fiatal Lukácsnál két másik írásom foglalkozik, lásd *Kierkegaard definiálhatatlan etikája*. In: Gyenge Zoltán (szerk.): *Søren Kierkegaard 1813–2013. L'Harmattan*, Bp., 2014. 33–44; valamint *Etika tört dimenzióban. A kierkegaard-i etikai differencia Lukács problémátörténetében*. In: Bujalos István – Tóth Máté – Valastyán Tamás (szerk.): *Az identitás alakzatai*. Kalligram, Bp., 2013. 62–76.
7. Richir „a jelent olyan kiterjedt fázisként fogja fel, amely egy folyamatban levő értelemképződés saját idejébe illeszkedik bele. E jelenfázis jellemzésére használja fel Richir a retenciók és potenciók *khiazmusának* [...] fogalmát.” Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Bp., 1998. 205.
8. Idézi Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Bp., 2007. 239.
9. Lásd Tengelyi Bevezetését Immanuel Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* című művének magyar fordításához. Ford. Berényi Gábor – Tengelyi László. Raabe Klett, Bp., 1998. 7.
10. Tengelyi László: *Kant*. Kossuth, Bp., 1988. 134–135.
11. Uő: *A bűn mint sorsesemény*. Atlantisz, Bp., 1992. 181–182; *Élettörténet és sorsesemény*. 326.
12. Kant transzcendens teleológia és immanens erkölcsi közti dilemmája ügyében magam tovább is mennék Tengelyinél. Kant *Vallás-tanulmányában* a IV. rész egyes helyei ugyanis, mint egy másik előadásomban jeleztem, *expressis verbis* megjelenítik a transzcendens és az immanens alap dilemmáját a morálon túli Jézus-ítélkezésben és a voltaképpeni értelemben morálisnak tekintett Szentlélek-bíráskodásban. E kettősségre célzott a 2014 áprilisában megrendezett debreceni Kant-konferencián tartott előadásom címe is: *Etica duplex? Kant és az etikai differencia*.
13. Tengelyi: *Kant*. 134.
14. Kant *A filozófiai minden theodicaei próbálkozásának kudarcáról* című írásában (1791) annak a meggyőződésének ad hangot, hogy a (filozófiai) kiokoskodás soha nem érhet el, soha nem erőszakolhat ki istennek tetsző érzületet. Az ilyen érzület létmódja ugyanis a (tanúsító) megmutatkozás, a kiütkezés; ezt nevezi Kant *autentikus theodiceának* (szemben a filozófia és a teológia „agyaskodó”, *doktrinális theodiceájával*). Nos az erkölcsiségnek az idős Kantnál Tengelyi által ábrázolt antinómiái pontosan az etikum többszátatú, idői terét alkotó alapdilemmákat tárják föl – önmagukon. Tengelyi pedig éppen a föltárlást tartja az etika filozofikumának: „Az egyes rendalakzatok alapjául szolgáló erkölcsi ellentéteket nem alapozhatjuk ugyan meg, és nem is igazolhatjuk, ámde azért nem önkényesen feltételezzük őket. Ezek az ellentétek ugyanis maguktól *megmutatkoznak, feltáruznak, nyilvánvalóvá válnak*. Az erkölcsi rendszeremtő elvek ezen *önmanifesztációjának* felmutatása az, ami a filozófiai etikában leginkább filozófiai.” Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. 332–333.
15. Fischer és Ravizza szerint a *felelősségnek* vannak internalista és externalista elméletei. Akkor morálisan internalista egy elmélet, ha benne „a morális felelősség kérdése kizárólag a különböző motivációs rendszerekhez tartozó mentális állapotok kapcsolatán áll vagy bukik”. Az externalista elméletek hívei – ide tartoznak a szerzőpáros tagjai is – ellenben nem gondolják, hogy a felelősséget „pusztán a személy mentális állapotainak és kapcsolatainak diszpozíciója szabná meg”. John Martin Fischer – Mark Ravizza: *Erkölcsi felelősség szabad-*

ság nélkül. Ford. Bárány Tibor. In: Réz Anna (szerk.): *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Gondolat, Bp., 2013. 71.

16. Elég itt megemlíteni közülük néhány típust. Ilyenek szoktuk mondani a „körülmények hatalmát”, a külső kényszerekét, a véletlenektől a fiziológiai meghatározottságunkig; a habitusunk, alkatunk benső kényszerét, úgymond: „sorsunk” rendelését; a szenvedélyeink, érzelmeink hatalmát; a reakcióra készettség hatalmát; aztán a félreértésekét is, az akaratunk fölött oly sokszor diadalmaskodó értésminták erejét, a szokásokét; s végül ide tartozik a morális szerencse kérdése is.

17. Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. 200.

18. Thomas Ugelvik, aki nem melleleg Foucault-szakértő is, a börtönbe kerültek büntetőjogi szembesülését a börtönmorállal s azzal, hogy személyük a börtönnel egy csapásra „az etikátlan mások” csoportjába került (akiknek szavára nem lehet adni), a „diakritikai etika” (*diacritical ethics*) eseményének fogja fel. Nézete szerint ugyanis a börtön nem az etika hiányának, hanem, minthogy megkettőződik, éppenséggel bőségének helye; ezért fogalmaz így: „a börtön tele van morállal”. Thomas Ugelvik: *Power and Resistance in Prison: Doing Time, Doing Freedom*. Palgrave Macmillan, London, 2014. 234.



LÁSZLÓFFY CSABA

Világlyuk

Az ész vagy épp a butaság a kincstár?
 Az omladozó falon a penész
 (ez is több, persze, mint semmittevés,
 vagy hanglavina – ha elolvad, nincs kár),
 rögeszme salakja mit kikezdhet bár
 – festett álmot, vakolatot –, kevés
 esélye van, hogy a ház odavész.

Roszkedvű tél után nem megdicsőül,
 de úgy-ahogy megnyugodhat a lét;
 bosszúságként a szívedre kis kő ül,
 nem dőltél fel, bár alattad a szék
 kilazult lába boszorkányszombatra
 felajzva várt (ingerküszöb-alattra
 zsugorodott baj – nem fut fel a vér,
 mint kísérleti kis fehéregér).

Színültig telve, gondokban a népség;
 szűk szemrésein át nem nyílt szét a tér –
 egy cenzúra-késleltetett levél
 ne aggasszon már, merülj bele mélykék
 káprázatokba. – Rajta, papírárnyak
 könnyed röpte! (Rajtad csak súly s a kár –;
 könnyelműség volt, ne tagadd, számár,
 követni a beteljesülésvágyat.)

Nagylelkűség – ha eszed bölcs világlyuk.
 Mit érsz vele (!) – a teremtés talány.
 Múmiák vére a semmi falán;
 lekoptatott, fagyott memóriájuk
 Tejutak tejüvegén át-áttetsző
 agyvelő meteoritvonala.
 Szárnyaszegett angyali génrajt metsző
 töréspont nincs más. Csak a csend maga.

2013. február 13.

Reneszánsz–reminiszcenciák

Kapcsold ki a televízió gombját,
nem hallod: kiáltozik egy tormagyökér?
Sehol ellenség, a középkori kőrozetták
rekonstrukciója folyik, az időzített
bombákat valamint a világhatalom terror-
támadását is sikerült semlegesíteni,
megfejtették a legrégebb rovásírás-
töredékben megőrződött pogány himnuszok
értelmét, s az erkélyünkről hihetőleg örökre
elillant az iszapszag – csak az a tormagyökér
ne volna! De hiába, van, aki még ebben a
zajban is hallja a kétségbeesett kiáltozást.

(Lassú finis)

Mikroszkóp alatt
csigaárnyékod halad –
gyógyító nyál és
mérgezett szavak.

Ritmushiány

Álmomban nincsenek távolságok,
nem szédül a mélybe a lélek – oda, ahol
az idő agg lépteitől a fű rég letarolva,
s agyamat kiégetheti egy gyilkos sugár.
A nyirkos éjszakákat is unom már, nehéz új
ritmust találni szomjúságra és szívdobogásra.

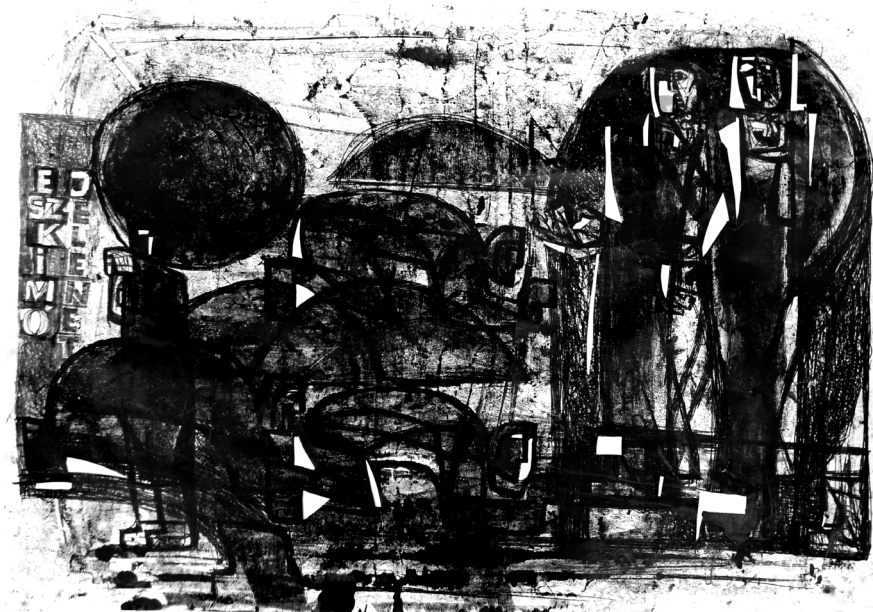
2014. november 19.

Te lennél hát Európa leghosszabb hídja* – a néhai viharvert hajóflotta kapitánya, Vasco da Gama?

Lisszabonból jóval kevesebb hajó indul ma az Indiai-óceán felé, mint ötszáz esztendővel ezelőtt, midőn az India alkirályává kinevezett s már a hatvanötödik életévét taposó vén tengeri medve második hódító útjáról nem tért vissza, hogy az aranyat, ezüstöt, rubinkőterhet ringató arab kalózhajók helyett bár újabb szerény fűszermintákkal kedveskedve lépjen, a merészekre jellemző főhajtással, világhatalmi álmokat szövő királya színe elé.

2014. október 2.

**Vasco da Gama-híd, Lisszabon*



ERDÉLY, SUGARAK, ÉRTÉKREND

■ *Sors és jelkép* – hirdeti a budapesti Nemzeti Galériában a 2015. április 24-én megnyitott (augusztus 23-ig nyitva tartó) kiállítást, Erdély 1920 és 1990 közti magyar képzőművészetét a plakát. A címválasztás mögött valós tartalom van. Nem mindig történik ez így, valódi szakértelemmel, nem csupán empátiával, főként nem sanda (politikai) szándékkal. Aki Erdély 20. századi történetét ismeri, tudhatja, hogy Kós Károly és Bánffy Miklós több mint egy évszázada megpróbálta felhívni a magyar (a budapesti) közvélemény figyelmét a történelmi veszélyre – ezt tette Ady Endre is! –, a visszhang érdemének nem volt mondható. Aztán 1921-ben időszerűvé lett a *Kiáltó Szó* megfogalmazása, és Kós, néhány társával együtt, világgá kiáltotta Erdély külön sorsának tényét, az új helyzetben elodázhatatlan feladatokat.

A Nemzeti Galéria – igazgatójának, vezető művészettörténészének, Szücs Györgynek és munkatársainak figyelem- és erőkoncentrációjával – a kép, a látvány erejét segítségül hívva, most majdnem évszázadnyi dokumentumot tár a látogató elé, mondhatni Kós Károly-i szellemben. (Kós kisméretű grafikáit is az óriás-tárlat részévé tették, Bánffy rajzait, politikusokat megidéző karikatúráit sajnos nem láthatjuk ugyanitt.) 1990-ben tanúi lehettünk egy előző kísérletnek: a megnyíló szabadság és a két ország, Magyarország és Románia lehetségesnek ígérkező barátsága kifejezéseként a Budapesti Történeti Múzeumban nyílt erdélyi képzőművészeti kiállítás, hozott anyagból. Emlékszem, Jakabovits Miklóssal beszélgettünk róla, hogyan lehetne érdemivé tenni a tárlatot, ez azonban a sürgetés miatt nem következett be, tulajdonképp a politikai demonstráció szintjén maradt a rendezvény.

2015 áprilisában már a címválasztás merészsége a szervezőket dicséri. Szücs György nem félt felvállalni (a transzszilvanistának nem nevezhető) Méliusz József negyvenes évekbeli dél-erdélyi riportkönyvének címét (és üzenetét), természetesen túllepve a hét évtizeddel ezelőtti stádiumon. A „Sors és jelkép” helyhez és történelemhez, mindenekelőtt azonban művészeti látáshoz kötöttséget jelent ezen a kiállításon, ahol a festményeket, grafikákat, szobrokat, textileket háttérmagyarázó szövegek egészítik ki. (*Korunk*-szempontból felfigyelhettünk a folyóirat 1926-os indulásának, az 1957-es újraindulásnak, illetve 1973-ban a *Korunk* Galéria alakulásának, katalógusaink, kiadványaink pannókon, tárlókban történt bemutatására.) Történik utalás a Dienes László szerkesztői idejében meghatározó *Korunk*-munkatárs Kassák Lajosra. Bizonyára lehetett volna további Erdély-kapcsolatokra is hivatkozni, például Barcsay Jenő vagy (és) László Gyula erdélyi származáson túli kapcsolattartására a szülőfölddel, erdélyi képzőművészekkel – ám ne legyünk telhetetlenek.

Szücs György megtalálta azt a tárlatszervező elvet, amely esszéisztikus keretbe, ugyanakkor művészettörténetileg igazolható tematikai csoportokba foglalta a hatalmas anyagot, a hetven év lényegét. „Ember a tájban” – nyilván találó az indítás, ahol Nagybánya jelentheti a kezdetet Thormával, Zsögödről Nagy Imrével, hogy Ziffer Sándor kiváló képeivel érjen a csúcra az első terem, eljutva a tájfestés újabb felfogását képviselőig, Nagy Pálig és a szovátai Kuti Dénesig. (Ide kerülhetett volna Kuti nagyszerű másik munkája is, a „Bőröndben” című.) „A kőben, fában...” természetes folytatás, a szó eredeti értelmében is, Szervátiusz Jenővel, gazdag szoboranyaggal. Emeletet kell mászni, hogy rátaláljon a látogató a „Hagyomány és grafikai újítás” kiegyensúlyozott, gazdag prezentálására, Cseh Gusztávval a középpontban. Arányok és hangsúlyok tekintetében részvítám volna Szücs Györggyel – ez ugye mindig lehetséges. Paulovics László több teret érdemelt volna. Bardócz Lajos hasonlóképpen. Nekem feltűnően hiányzik innen (de a festészeti részlegekről is) Bencsik János – érte csak a pesti belvárosi műterembe kellett volna menni – és a Sármásról indult, Párizsba érkezett, Feszt László, Ditrói Ervin és Tóth László által is nagyra becsült Simon Sándor, a későbbi MAMÜ marosvásárhelyi csoport egyik legtehetségesebbje.

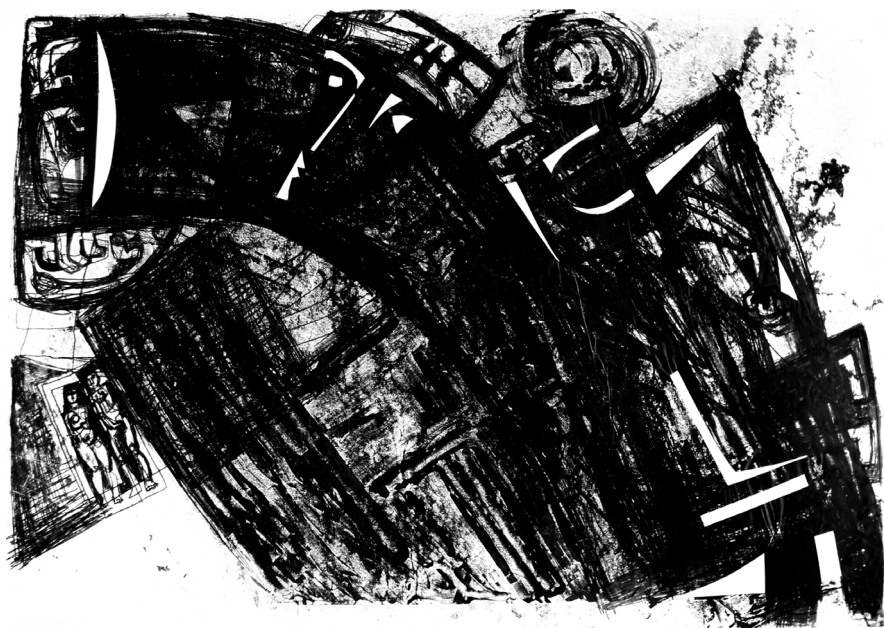
Látogatói meg egykori galériavezetői szemmel nézve a legteljesebb elismerést az „Avantgarde sugárzás” és az „Itt és mást!” termek váltották ki belőlem. Mattis Teutsch

János, illetve Baász Imre méltán került a figyelem előterébe, de Bertalan István és Csutak Magda művei is erősítették a válogatást, a reprezentativitást. Terembeosztástól függetlenül pedig személyes örömként éltem meg, hogy a „Sors és jelkép” egészének szinte a középpontjába került Nagy Albert és Tóth László egymástól távoli, valahol mégis kapcsolatba lépő, Magyarországon alig ismert életműve. És örömdetesen hang-súlyos T. Szűcs Iona jelenléte. Megint csak a személyes érintettséget nem tagadva, hiányérzetemet sem szeretném letagadni: méltatlanul szerény itt Fülöp Antal Andor képviselője (egyetlen portréval), de úgy gondolom, a Miklóssy Gáboré is. Az egyéni hangú, tordaszentlászlói-kolozsvári Györkös Mányi Albertet pedig hiába kerestem a tárlaton, valószínűleg sem a szervező, sem tanácsadói nem tudnak (nem akarnak tudni?) az ő erdélyi „amatőrségéről”. Vagy csak arról. Ebben soha nem fogunk egyetérteni a kirekesztőkkel!

Végül a meglepetések, az egyértelműen pozitívak, az újrafelfedezések. A rácsodálkozások. Értékrendi figyelmeztetések. A művész nevének és az alkotás címének egyszerű felsorolásával:

Jovián György: *Kettős portré*. Vilhelm Károly: *Apám és Kohnné*. Ujvárossy László: *A Paradicsomban*. Kancsura István: *Arctalan*. Kádár Tibor: *Közép-Európa I.* Bocz Borbála grafikái. Péterfy László: *Jékely Zoltán*. Bocskay Vince: *Elfeledett költő*. Baász Imre: *Dosszié*, 1973. Törös Gábor: *Don Quijote*. Szilágyi Varga Zoltán rajzfilmjei.

Kántor Lajos



GÖMÖRI GYÖRGY

ANGOL FORRÁSOK A 17. SZÁZAD MÁSODIK FELÉNEK TÖRÖK HÁBORÚIRÓL

■ A 19. század előtt mindössze egyetlen olyan magyar politikus vagy államférfi akadt, akiről még életében angol nyelven írtak és adtak volna ki életrajzt. Ez az ember a költő-hadvezér gróf Zrínyi Miklós volt. Róla jelent meg Londonban 1664 márciusának első hetében életrajz és hírkompiláció *The Conduct and Character of Count Nicholas Serini* címmel, amely érdekes módon hármas életrajz is egyben, hiszen Zrínyi mellett Tamerlán és Szkander bég tetteiről is beszámol, igaz, sokkal rövidebben, mint Csáktornya urának alakjáról és cselekedeteiről. Ennek az életrajznak eredeti angol szövege és annak magyar fordítása már 1987-ben megjelent Budapesten a Zrínyi Katonai Kiadónál, Kovács Sándor Iván szerkesztésében, Péter Katalin terjedelmes tanulmányával. Bár a kiadó ezzel hasznos szövegeket adott a kor irodalomtörténész és történész kutatóinak kezébe, Zrínyi Miklós angliai hírének elterjedtségét és kultuszának hátterét igazából csak ekkor kezdtük alaposabban kutatni. Nemcsak a fenti életrajz keletkezésének körülményeit, hanem annak a roppant angliai Zrínyi-kultusznak politikai vonatkozásait is igyekeztünk feltárni, ami 1663 és 1665 között 21 olyan angliai kiadványt eredményezett, amelyekben szó van Zrínyi Miklós vagy a Zrínyi testvérek haditetteiről.¹ Ennek a kultusznak még irodalmi megnyilvánulásai is voltak, legalább egy, angol nyelvű, mulatságosan illusztrált vers és a Zrínyi Miklós halálát gyászoló nemzetközi kis latin versantológia formájában – utóbbit, a *Lacrymae Hungaricae* Jászberényi P. Pál, a Londonban fényes karriert elért erdélyi magyar latintanár szerkesztette és adatta ki nem sokkal Zrínyi Miklós halála után, tehát vagy 1664 decemberében, vagy 1665 legelején.

Azért beszélek mindjárt a bevezetőben az O.C. monogrammal jegyzett angol Zrínyi-életrajzról, mert nagyon lényegesnek tartom azt a különbséget, hogyan reagál az angliai közvélemény két különböző eseménysorozatra, az 1663–64-es, majd az 1683-tól 1699-ig elhúzódó török háborúra. (Utóbbit nem követem a karlócai békéig, csak 1684–85-ig.) Ezt én két vonatkozásban látom lényegesnek – egyrészt abban, ahogyan az európai területi változások következtében az angol közvélemény a török előretörésére, illetve a növekvő francia agresszivitásra, XIV. Lajos imperialista törekvéseire reagál, másrészt a háborúkban vezető szerepet játszó személyiségek értékelésében. S hogy mindjárt rátérjek az utóbbira, amit persze a történészek nagy része észrevett, de nem feltétlenül állított párhuzamba: míg az 1663–64-es háborúban kiemelt szerep jut Zrínyi Miklósnak, illetve Péternek, és Angliában a császári seregek korábbi főparancsnokát, Montecuccolit éppen hogy említik, az 1683-ban kezdődő török háborúnak több hőse is van, akik közül Thököly Imre hol pozitív, hol negatív színben jelenik meg (az angolok úgy mondanák, „he is a very controversial character”), míg 1683-ban a Bécszet felmentő lengyel Sobieski örvendő osztatlan csodálatnak, később, 1686-ban pedig a dicsőség megszlik Lotaringiai Károly és Miksa Emánuel között, sőt azt is lehet mondani, Buda felszabadításának narratívájában főként „a keresztény sereg” és nem csupán egyetlen kiemelkedő, karizmatikus hadvezér játssza a főszerepet.

De térjünk vissza 1663 tavaszára, amikor Köprülü Ahmed nagyvezér vezetésével a török sereg megindul – erről G. Etényi Nóra jól adatolt könyvében, a *Hadszintér és nyilvánosságban* ezt írja: „a török sereg óriási pánikot keltett, útját... feszült várakozás követte” Európa-szerte.² Etényi részletesen foglalkozik azzal a visszhanggal, amit Érsekújvár ostroma és feladása, a hadjárat első fontos hadi eseménye a német sajtóban és közvéleményben kiváltott – híradások és rölapok sokasága tudósított erről a valóban

jelentős eseményről, amit Konstantinápolyban hosszan, lelkesen ünnepeltek. De a híráramlás nem állt meg Augsburgnál és Nürnbergnél, mivel Hollandiában és Angliában is voltak már olyan igények, amelyek lehetővé tették a viszonylag naprakész európai tájékoztatást. A holland Abraham Casteleyn már 1656-ban kezdte kiadni a barokkos nevű *Oprechte Haarlemse Dingedagse Courant* című hírlevelet, amely Angliában *Haarlem Gazette* néven vált ismertté, úgy is mint a legjobb külföldi „kurantó”.³ A restauráció utáni Angliában elsősorban Henry Muddiman (1629–1692) vállalkozott ugyanerre a feladatra – ő Cambridge-ben végzett, jól tájékozódó ember volt, aki először kézzel írt hírlevelekkel kezdte újságírói pályafutását, majd rendszeres, nyomtatott hírlevelek kiadásával folytatta. Ezek közül a *Mercurius Publicus* 1659-től 1663 nyaráig jelent meg, amikor is átadta helyét a *The Intelligencer* című 16 oldalas lapnak, ami aztán a *The Newes*-szal felváltva 1665 júniusáig létezett, ugyancsak Muddiman szerkesztésében. Muddiman – akit Samuel Pepys is ismert, de akinek jelleméről nem volt nagy vélemény⁴ – bizonyíthatóan kapcsolatban állt Casteleynnel, híreket cserélt a hollanddal, és azt is tudjuk (de sajnos csak 1666 utánról), kik voltak a külföldi tudósítói. Ezek között találunk angol követségi titkárokat, Bécsben és Itáliában pedig papokat – Bécsből például 1665-től az ír Nicholas Donellan atya tudósított bizonyos rendszerességgel.⁵

Zrínyi Miklós neve elég korán megjelenik a *Mercurius Publicus* hasábjain, és alakja akkor válik érdekessé, amikor az 1663-as török hadjárat egyik okául éppen Új-Zrínyi-vár építését jelöli meg az angol újság. A török követeléseket már 1663. február 19/29-én közlik, majd a lap az évi huszadik száma egy május 12/22-ei hírt közöl, ami szerint „nemcsak hogy egy janicsársereg vonul Zerinvár felé, hanem egy másik, tatárokból és vallachokból álló sereg Erdély felé tart”. A lap következő száma arról is tudósít, még hozzá tévesen, hogy Zrínyi Laxemburgban (jóllehet a lap „Luxemburgot” ír) haditanácson vett részt a császárral és más „horvát főurakkal”, majd sietett vissza Új-Zrínyi-várba.⁶ Három számmal később a *Mercurius* – ekkor már a török sereg behatolt az országba – egy velencei jelentés alapján közli, hogy „Isdrini gróf” levelet küldött Csáktornyáról, amelyben közölte, hogy „szívesebben áldozza fel életét vallásáért és hazájáért, mint hogy ágyban haljon meg... ahogyan azt hajdan dédnagybátyja (his Great Uncle) is tette, aki *Zichees* (!), vagyis Sziget várában inkább mint katona halt meg, mintsem hogy aljas megadással fejezze be életét”.⁷ Ezután a lap közli a nagyvezér táborba szólító levelét is Apafi Mihályhoz, aki, mint tudjuk, nem szívesen száll hadba a török mellett.

A fokozott angol érdeklődés 1663 szeptemberében már-már pánikba csap át. Az *Intelligencer*-*The Newes* külföldi hírei közt a bécsi híreken kívül olvashatunk komáromi híradást is, de a magyarországi eseményekre reagálnak Boroszlóból (szeptember 12/22.), egy rémhírrrel Frankfurtból (szeptember 13/23.) és ugyanaznap egy panaszos levéllel Regensburgból is. A lap szeptember 21/31-én megjelent száma ugyan cáfolja a rémhírt Érsekújvár feladásáról, de miután a vár valóban elesik, és Forgách Ádám védői kivonulnak, egy párizsi jelentést olvashatunk a *The Newes*-ben október elejéről: „A magyarok, amely mostanáig megőrizte semlegességét (!), kezd fegyvert fogni és Zrínyi gróf parancsnoksága alatt nyíltan a török ellen fordulni.”⁸ Ebből a kitételeből arra következtethetünk, hogy a magyarok jobban hallgatnak Zrínyire, mint Lipót császárra. De miért nem harcoltak volna erősebben a törökkel? Erre választ találunk Paul Rycaut szmirnai konzul, majd konstantinápolyi angol rezidens könyvében, ami ugyan 1668-ban jelent meg, de szóvá teszi a magyar protestánsok elégedetlenségét a Habsburgok politikájával, s azt állítja, a török a többi közt erre számítva indított 1663-ban háborút a császárral.⁹ Érdekes módon ez a motívum feltűnik Samuel Pepys naplójában is (igaz, csak a teljes, kritikai kiadásban, amiről beszámoltam a nemrégien megjelent Jankovics-*emlékkönyv*-ben), még hozzá több alkalommal. Ezek közül csak az egyiket említeném, Pepys beszélgetését egy általa tisztelt, Robert Blackbourne nevű tengerészeti hivatali tisztviselővel. Eszerint Blackbourne 1663 novemberében egyrészt azokat a megszorító intézkedéseket kárhoztatja, amelyek újabban az angliai protestáns klérus egy részét sújtják, majd azt, „hogy Magyarország elvész a töröknek, és ezt annak tulajdonítja, hogy a császár megtagadja [a magyaroktól] a vallásszabadságot”.¹⁰ Más szóval a nyers angol politikai-hatalmi érdekek mellett a külpolitikai megfontolásokban már ekkor is megjelenik, és nem egészen mellőzhető a „protestáns-szimpatia” vonal, amelyet nem

lehet leegyszerűsíteni Cromwell-pártiságra, illetve puritán királyellenességre, hiszen Angliában vannak bőven hithű protestánsok, akik ugyanakkor királypártiak.

Itt meg kell jegyeznünk, hogy Angliában már 1662 elején visszaállították a cenzúrát. Roger L'Estrange lett a „Surveyor of the Presses”, vagyis a nyomtatványok felügyelője, és az 1662-es június tizedikén elfogadott Licensing Act alapján „minden könyvet és pamfletet kinyomtatása előtt be kell jegyezni... a londoni Stationers Registerbe”.¹¹ Ennek a törvénynek a megszegése súlyos retorziókkal járt, tehát a nyomdászoknak nagyon kellett ügyelniük arra, mit és hogyan vállalnak kiadásra. Igaz, hogy a külföldi hírek esetében a cenzor kevésbé avatkozott bele a hírközlésbe, de a török háborúk és az ezzel kapcsolatban fellángoló Zrínyi-kultusz esetében kapóra jött az udvarnak az a tény, hogy Zrínyi Miklós Lipót császár lojális alattvalója, még akkor is, ha bizonyos katonai kérdésekben nem ért egyet a többi, túl óvatos vagy habozó, gyakran tehetetlen császári hadvezérrel. Ebből, de az említett protestáns-rokonszenzív szempontjából is figyelemre méltó az 1664-es angol Zrínyi-életrajz alcíme: *A magyarországi segélyhadak protestáns fővezérének, a kereszténység legmegfontoltabb és legelszántabb bajnokának életvitele és jelleme*. Mint tudjuk, Zrínyi katolikus volt, bár a protestánsokkal szembeni vallási türelem híve. Már Péter Katalin, az 1987-es faksimile kiadáshoz írt tanulmányában rámutat erre a tévedésre, ami alighanem a könyvet szerkesztő angolok feltételezésén vagy a könyv egyik részét író holland szerző szándékos ferdtetésén alapul.¹² Mert a könyv kompilátora nyilvánvalóan német, illetve holland szövegek alapján dolgozott és állította össze O.C. monogrammal jegyzett könyvét, ami amellett, hogy a török elleni háborúk szükségességét hangsúlyozta, a királypárti angol protestánsok elvárásainak is megfelelt.

Itt szeretnék néhány szót szólni az O.C. rejtélyről, ami – gondolom – jó néhány irodalomtörténészt foglalkoztat. Így nevezi magát előszavában az 1664-es angol Zrínyi-életrajz szerkesztője. Mivel nincs olyan O.C. kezdetbűtökkel azonosítható angol, holland vagy német személyiség, aki ebben az időben működött, kénytelen vagyok arra gondolni, hogy a kötet szerkesztője, mivel ebben a könyvben tudatosan rakott össze merőben különböző szövegeket (ahogy ezt pontokba foglalja előszavában, nem kevesebbet, mint kilencet!), olyan megoldást választott, amelyik egyetlen vendégkönyv szerzőjét sem sértette, illetve sérthette volna. Ez esetben kézenfekvő arra gondolni, hogy az O.C. nem más, mint *Ortelius Continuatus*, vagyis Hieronymus Ortelius török történetének a folytatása! Ez annyiban logikus, hogy 1665-ben a Majna melletti Frankfurtban (de a nürnbergi Fürst-nyomdában) a következő címmel jelent meg egy 1664 őszén lezárt, fólió nagyságú könyv: *Ortelius Redivivus et Continuatus. Oder der Ungarischen Kriegs-Empörungen, Historische Beschreibung der Ungarischen und Siebenbürgischen... von 1395 bis 1665*. A könyv további alcíme hivatkozik arra, hogy ez voltaképpen a régi Orteliusnak Martin Meyer által kibővített kiadása, pontosabban Meyer írta benne a könyv 1607-től 1665-ig terjedő török történetét. Ha ehhez még hozzávesszük azt a tényt, hogy Martin Meyer azonos azzal a „Philemerus Irenicus Elisius”-szal, aki a *Diarium Europaeum* című, 1659 és 1670 között működő frankfurti német–latin folyóirat szerkesztője, s hogy az angol *Mercurius Publicus* gyakran olyan azonos anyagokat közöl a *Diariummal*¹³, amelyek részletesen beszámolnak az összes fontosabb magyarországi eseményről, akkor valószínűnek tartom, hogy a fenti hipotézis legalábbis megfontolandó.

Mint tudjuk, 1663 nyarán a császári udvar Linzbe menekül, és Lipót császár csak ekkor szánja rá magát, hogy kinevezze Zrínyi Miklóst fővezérnek.¹⁴ Zrínyi nagy energiával fog hozzá egy ütőképes hadsereg megszervezéséhez, és bár a vathi mustra már kelt bizonyos reményeket az ellenállás illetően, a török október végén mégis beveszi Érsekújvárt. De pontosan ekkor fordul a kocka: a Rajnai Szövetség úgy dönt, csatlakozik a nemzetközi törökellenes koalícióhoz. Ez, mint azt R. Várkonyi Ágnes meggyőzően bizonyítja, a Nádasdy–Wesselényi–Zrínyi-megegyezés eredménye.¹⁵ Figyelemre méltó, hogy a török háborúk iránti angol érdeklődés éppen 1663 október végén nyilvánul meg először a lapok jelentésein kívüli külön kiadvány formájában – arra a Henry Marsh által jegyzett műre gondolok, aminek a címe *A New Survey of the Turkish Empire* –, ez éppen 1663. október 20/30-án kapott hivatalos nyomtatási engedélyt. Amint azt egy korábbi tanulmányomban már megírtam, ezt az Érsekújvár bevételével záruló, két variánsban is megjelenő első kiadást heteken belül egy második követi, és a 1664 elején

Marsh már piacra dobhatja azt a már az előbbinél jóval törökellenesebb kiadványát, amelynek címe *The Second Part of the New Survey* (Az Új Áttekintés Második Része), amiben már fontos szerep jut Zrínyi Miklósnak.¹⁶ Ami pedig a *New Survey* további 1664-es kiadásait illeti, azokban Zrínyi szerepe ikonográfiailag is növekszik: a Samuel Bolton-féle (negyedik) kiadásban már a korábbi török szultán- – illetve császár- és pápa- – metszeteket marginalizálja egy John Chantry által készített fiktív Zrínyi-ábrázolás, ahol az egész alakos, tollforgós kalapos Zrínyit jobbról egy szellemalak ilyen szavakkal biztatja: „Bosszuld meg hazádat s véremet!” Más szóval a kép visszaul a másik Zrínyi, a szigetvári hős sorsára. Ikonográfiai szempontból ezzel (a minden valószínűség szerint az *Angol életrajz* után kinyomtatott) könyvvel, illetve annak fiktív Zrínyi-képével ér tetőpontjára a magyar hadvezér angliai kultusza. Jóllehet körülbelül ugyanakkor, tehát 1664 kora június-júliusában egy másik Zrínyi-képet is hirdetnek az újságok Londonban – Widemannak William Faithorne által másolt lovas képét, aminek eredetijét, mondja a kép felirata, egyenesen „Magyarországról küldték... Ófelségének”, vagyis egyenesen II. Károly angol királynak.¹⁷

Honnan ez a szinte mindent elsöprő, magas szintű érdeklődés egy olyan horvát bán iránt, aki történetesen magyarul ír verset és politikai értekezéseket? Oroszlánrésze van ebben annak a keresztény összefogásnak, amelyik 1664 elejétől, mint egy Szkander béghez hasonlítható hőst, vállára, illetve pajzsára emelte Zrínyit. Korábbi szokásától eltérően még XIV. Lajos is csatlakozott a törökellenes koalícióhoz, a protestáns Coligny gróf vezényletével francia lovasságot küldött a császári csapatok megsegítésére – ez a lovasság aztán fényesen szerepel a szentgotthárdi csatában. És bár egyes angolok, így a király testvére, a később röviden és dicstelenül uralkodó II. Jakab enyhén szólva cinikus szavakkal kommentálják a francia pálfordulást Samuel Pepysnek, az a két győzelem, amiről Pepys naplójában beszámol – lázban a hírektől a londoni kávéház! – Lévánál Souches tábornoknak köszönhető (aki ugyan francia, de császári zsoldban áll), majd egy viszonylag elfogulatlan szemtanú vallomása szerint főként Colignyéknak Szentgotthárdnál.¹⁸ A szentgotthárdi csatáról írt hivatalos császári jelentések (így a Montecuccolié is) igyekeznek a külföldi segédcsapatok jelentőségét csökkenteni, és a sikert főleg a császári erőknak tulajdonítják.¹⁹ De Andrew Melvill, a skót katonatiszt, aki ebben a csatában a Rajnai Szövetség seregében harcolt, világosan megírja: „bizonyosan teljes vereséget szenvedtünk volna, ha nincsenek a francia csapatok... Coligny és La Feuillade, a francia vezérek egy annyira alkalmas pillanatban támadták meg a törököket – amelyik már a győzelem gyümölcseit igyekezett leszedni –, hogy megállították, majd visszaverték az ellenséget, beleszorítva őket a folyóba, ahol erőik zöme elpusztult”.²⁰

De ez a francia segítség nem hoz hosszú távú együttműködést Lipót császárral, aki az Európa-szerte ünnepelt győzelem után siet kibékülni a törökkel, és már 10 nappal Szentgotthárd után, a magyar nádor vagy a főrendek bevonása nélkül megkötí a szégyenletes vasvári békét. Ezzel évtizedekre elszalasztja a török kiverésének lehetőségét Magyarországról, és valósággal kiprovokálja a magyarországi katolikus és protestáns rendek új orientációját – világos, hogy ezek után a Habsburg-ígéretekben nem bízhatnak. Ami pedig magát a „nemes gróft”, Zrínyi Miklóst illeti, a londoni *Intelligencer*, miután több számában részletesen beszámol a szentgotthárdi győzelemről, egy szeptember 19/29-ei bécsi jelentés alapján ezt írja: „már nem beszélnek többé Zrínyi Miklós grófról, emlékét itt sokan majdnem annyira elfelejtik, mint szolgálatait”.²¹ Viszont a lap egy későbbi számában arról is tudósít, hogy Zrínyit a francia király az Aranygyapjú Renddel tüntette ki, tehát különösen nagy becsben tartja. Ezután bombaként hat a hír az angol újság 1664. december 8/18-ai számában a végzetes vadkanvadászatról és Zrínyi haláláról. Amit egész Európa gyászol, több versantológiával – s itt pár szót kell ejtenünk a *Lacrymae Hungaricae*-ről, a valószínűleg Jászberényi P. Pál költségén megjelent egy lapos kis londoni Zrínyi-gyászantológiáról.

Ez a két példányban (a British Libraryben és Wolfenbüttelben) fennmaradt kis antológia tizenkét latin nyelvű gyászverset tartalmazott, amelyek közül nyolcat magyarok írtak, s ebből a nyolcból ötöt maga Jászberényi. A két másik protestáns magyar, Száki Ferenc és Szendrei Ferenc ez időben Angliában tartózkodott, és mindketten ismerték Jászberényit – ami pedig a négy külföldi szerzőt illeti, közülük három munkáját a szerkesztő alighanem más, nyomtatott forrásból, illetve kéziratból vehette át. A „P. Schil-

ling” névvel jelzett szerző Kathona Géza és utána Bene Sándor feltevése szerint egy Schilling Florentinus nevű bécsi szerzetes volt, aki maga is kiadott egy Zrínyit sirató kis gyászantológiát.²² A másik két nem magyar szerző közül az egyiket Bene még nem tudta azonosítani, a másíkról is inkább feltevéseket, mint pontos adatokat közölt. Nekem hamarosan sikerült a „Joach. a H. Pastor”-t megtalálnom Joachim ab Hirtenberg Pastorius danckai tanár, történész és alkalmi költő személyében,²³ ami pedig Johannes Megalinust illeti, arról is akadtam bőséges adatokra. Ezt az 1630-ban született svéd polihisztort élénken érdekelte a történelem és a nyelvészet, a dorpat i akadémián tanult, ahol 1650–51-ben számos történelmi és jogi értekezést tartott, illetve több latin üdvözlőverset írt. Dorpatban matematikát is tanult, s amikor (alighanem már 1663-ban) Londonba költözött,²⁴ már magát „Math. Professor”-ként mutatta be a *Fax Nova Linguae Latinae* című Jászberényi-mű első kiadásának ajánlásában. Közeli barátja lehetett Jászberényinek, olvasta az 1664-ben megjelent *Angol életrajzot* is, hiszen gyászversében Tamerlánra, Szkander bégre, sőt még egy másik magyar törökverőre, Hunyadi Jánosra is hivatkozik! A legújabb adalékot Jászberényi és Megalinus barátságáról Stanislaw Lubieniecki egy 1668-ban megjelent könyvében találtam, ahol is az Angliában 1664 végén észlelt üstökösökről latinul írt angol jelentések (Communicatio Londino-Bereniana) között Megalinus is szerepel egy tudós szöveggel.²⁵

Az 1663–64-es török háború angol recepciójának befejezéseként hadd utaljak még egy jelenségre, aminek érzésem szerint az *Angol életrajz*ban Péter Katalin még nagyobb jelentőséget tulajdonított, mint amilyen azt megilleti. A Drabik–Comenius-féle jóslatokról, illetve az 1664-es év üstökösészleléseiről van szó. Az idős Comenius, az egyébként jelentős pedagógus és tudós, élete végéig makacsul ragaszkodott a világ vége közeledtét ígérő jóslatokhoz, és még II. Rákóczi György szerencsétlen lengyelországi hadjárata után is próbálta azokat megvalósulhatónak magyarázni. Ezeknek a jóslatoknak tulajdonképpen magja az a forgatókönyv volt, ami szerint a török először mélyen behatol Európába, legyőzi a katolikus hatalmakat, majd egy protestáns fejedelem vezetésével a keresztények véglegesen kiűzik a törököt. Angol átdolgozásukkal felelevenítette őket Robert Codrington, aki 1664-ben Londonban kiadta a Comenius által propagált Kotter, Poniatowska és Drabik-féle jóvendöléseket.²⁶ Igen, de ekkor már működött Londonban a természettudományokat tanulmányozó Royal Society, és a Commonwealth vallási zűrzavara után a Szigetországban egyre jobban terjedt a racionális gondolkodás. Codrington könyvének hatása tehát a műveltebb angol körökben nagyon csekély lehetett, ha meggondoljuk, hogy ugyanebben az évben jelent meg John Gadbury angol asztrológus-asztronómus kis pamfletje, a *Dies Novissimus*, részletesebb címén *DN: or Dooms-Day Not so Near as Dreaded. Together with something Touching the present invasion of the TURK into the German Empire And the probable success thereof*. Gadbury hűvösen érvel: a kozmikus jelenségeknek nincs metafizikai oka. Különben is, a Commonwealth idején szinte minden nap hirdették a prédikátorok a világ közeli végét, és ez nem következett be (a szerző szerint Angliában sokkal több az őrült, mint bárhol máshol Európában) – most a törökök sem határozhatják meg a világ végét!²⁷ Ami pedig a jelenlegi török támadást és sikereket illeti, Gadbury megint racionálisan gondolkodik, és alighanem valamikor 1664 első felében, óvatosságra int: a törökök kezdetben győzelmet arattak, mégis „meglehet (nemsokára) lehanyatlak jelenlegi hatalmuk és nagyságuk”.²⁸ Egyébként angolra már korábban, még 1664 márciusában lefordították (*Pourtrait of the New Wonderful Blazing Star which appear'd to the Inner Austrian Countries...* címen) azt az 1664 elején németül kiadott pamfletet, amely a téli hadjárat jelentőségét és a török várható vereségét hangsúlyozta, és egy felmérés szerint németül mintegy 130 kiadvány jelent meg az 1663–64-es háborúval kapcsolatos „csodás égi jelekről”.²⁹ Jóllehet ez talán ellentmond Gadbury fentebb idézett kijelentésének az őrültekről, úgy tűnik, német földön hiszékenyebbek voltak az emberek, mint a restauráció Angliájában. Mindenesetre, amikor egy újabb üstökös feltűnt London fölött 1664 decemberében, azt Samuel Pepys és a királyi pár is megszemlélte, anélkül hogy különösebb következtetéseket vontak volna le belőle.

És itt rátérhetünk a húszéves fegyverszünetet megbontó 1683-ban kezdődő török háborúra, ami meglehetősen megváltozott nemzetközi viszonyok mellett indul. Mindezekelőtt Magyarországon belül inog meg alaposan a Habsburgok respektusa, válik az ország jelentős része Lipót császár ellenfelévé. Ez részben Bécs abszolutista törekvése-

inek, részben elvakult valláspolitikájának a következménye. Úgy tűnik, a Wesse-lényi-Nádasdy-összeesküvés csupán alternatívát keresett az erőtlennek látszó Habsburg-uralommal szemben, ezért folyamodott hol a francia udvarhoz, hol a velencei dózsához, a végén a törökben keresve szövetségest terveihez. Hogy egy angol történészt idézzek, ez az összeesküvés „alkalmat adott Bécsnek, hogy durva megtorlást alkalmazzon a magyar nemeséggel és a protestáns egyházzal szemben”.³⁰ Miután I. Lipót császár 1673-ban felfüggesztette a magyar alkotmányt, felállították a pozsonyi vésztörvényszéket, és megkezdődött a magyar evangélikus és református prédikátorok üldözése és bebörtönzése, ami a lelkészek ismeretes nápolyi gályarabságával tetőzött. A hetvenes években a holland és az angol diplomácia próbál engedményeket kicsikarni a Habsburg-uralkodóból, de éveken át elég kevés sikerrel. S bár igaz, hogy a császár 1681-ben a soproni országgyűlésen visszakozásra kényszerült, engedményeihez értelemszerűen hozzájárultak a Thököly Imre nevével fémjelzett kuruc mozgalom sikerei.

Zrínyi Miklós után Thököly az első magyar, akinek a neve megint „forgalomba kerül” Angliában. Az erdélyi fejedelem Apafi Mihály ugyan már uralkodása kezdetén felveszi a kapcsolatot az angolokkal, de elszigetelt, gyöngye pozícióból próbál tárgyalni, s mint azt Lord Winchelsea hozzá intézett 1663. márciusi levele mutatja, igen kevés eredménnyel.³¹ A fiatal, tehetséges és 1677-től komoly katonai sikereket elérő Thökölyre viszont Angliában is fölfigyelnek. És mivel a hetvenes évek végén Angliában kitör a hamistanúzó demagóg Titus Oates által szított katolikusellenes hisztéria, az ún. „katolikus összeesküvés” néven ismert tragikomédia, és a Whig Párt a katolikus yorki herceg majdani trónra lépését igyekszik (sikertelenül) megakadályozni, Thököly neve itt gúnynévként kerül forgalomba. A királpárti konzervatívoknak ő a Nagy Lázadó, aki felkelt törvényes ura ellen – a fanatikus protestánsoknak viszont az a hős, aki megbosszulja a Habsburg-uralkodó tüzzel-vassal folytatott ellenreformációs hadjáratát. Mindaddig, amíg Thököly szoros szövetségre nem lép a törökkel (sőt egyesek még ezután is!), pozitív módon ítélik meg felkelését. Viszont ahogy azt már annak idején Kropf Lajos megírta, régi ismerősünk, a hajdani cenzor, Sir Roger L'Estrange lesz az, aki az angol nyelvbe 1681-ben behozza a „Tekelite” kifejezést, azt a whigekre, vagyis az angol protestáns *dissenterekre*, a nonkonformista „lázadókra” alkalmazva.³² Idézzünk egy ilyen röpiratból: „A tökölisták... elvben ugyanolyanok, mint azok, akik magukat Whignek nevezik Angliában, mivel a vallás minden túlzásuk (*exorbitances*) alapja. Ennek ürügyén... fegyvert fognak a császár ellen, a Biblia védelmében, csatlakoznak a törökhöz keresztény uralkodójuk ellen.”³³ Ezután, de különösen Bécs felmentését követően se szeri, se száma a „Tekelite”-okat gyalázó röpiratoknak és verseknek (még John Dryden is emlegeti őket egy versében),³⁴ amihez hozzájárult Oates diszkreditálása és a királyellenes ún. Rye House Plot, aminek következtében perbe fogtak és kivégeztek két protestáns főurat, Lord William Russellt és Algernon Sidneyt.³⁵ Vagyis a politikai helyzet változása és a yorki herceg megerősödése miatt Thököly Imre már Bécs ostroma előtt kezdte elveszteni azt a korlátozott rokonszenvet, amit korábban az angol közvélemény nagy része iránta táplált.

De a hetvenes évek végétől van egy szem- és fültanúja a török háborúkkal kapcsolatos eseményeknek Angliában. Az illetőt Roger Morrice-nak hívják, s 1677-től 1691-ig tartó feljegyzéseit *Entring Book* címmel nemrégiben adták ki több kötetben Londonban. Morrice nonkonformista protestáns volt, whig politikusok titkára és bizalmasa, és feljegyzéseiben rengeteg adalék van arra vonatkozólag, hogyan látták az angolok Thökölyt és a magyarokat, illetve Bécs török ostromát és Buda felszabadítását. A „Feljegyző Könyvben” az 1682-es évben hat, míg 1683-ban nem kevesebb, mint 30 alkalommal esik szó a magyarországi török háborúról, illetve Bécs ostromáról. Bár Morrice a császár „béketlen alattvalóit” már 1682 februárjában emlegeti, Thököly nevét először egy ugyanazon év július 4/14-i feljegyzésében találjuk: a hírek szerint a török erdélyi garizionokból küldött csapatokat „Tecley” gróf megsegítésére, s hogy ez Apafi („Abastige”) erdélyi fejedelem (úgymond „egy nagyon bátor katona, megfontolt és nagyon népszerű ember”) trónfosztását célozza. Morrice ezt rémhírnek minősíti – nem hiszi, hogy a török meg akarna szabadulni Apafitól.³⁶ Pár hónappal később feljegyzi, hogy béketárgyalások folynak „Tecley gróf” és a császár között, de már 1682 november 7/17-én azt írja: „a spanyol követ beküldött iratokat, amelyek bizonyítják, hogy a francia király megpróbálta a törököt behozni Magyarországra.”³⁷ A francia intrikák, illetve

a lehetséges francia segítség a töröknek tehát kezdettől fogva befolyásolják Londonban a helyzet megítélését.

1683 első hónapjainak legfontosabb eseménye Morrice számára a szövetség a lengyelek és a császár között, ami azért is figyelemre méltó, mert – mondja a február 24-ei feljegyzés – most már valószínű, hogy a török támadni fog, „több vezér érkezett Belgrádba”.³⁸ Április 7/17-én Morrice beszámol két érdekes hírről: 1. a vallásos törökök, a muftival élükön, ellenzik a háborút, 2. a pápa megüzente a francia királynak, hogy ha megtámadja a császár birodalmát a török támadás idején, ki fogja közöszíteni a „legkeresztényibb” királyt.³⁹ A következő hónapokban feljegyzésre érdemes, hogy a császár serege „80 ezer főnyi és (a lengyelekkel együtt) a legjobb, ami a Birodalomban létezik”, s hogy valamilyen kompromisszum („accomodacion”) talán mégis létrejön a török és a császár között, de június végére minden remény szertefoszlik, és „egy kereskedő levele” már komoly hadmozdulatokról számol be.⁴⁰

Morrice egy 1683. augusztusi feljegyzése közli, hogy július 15-én megkezdődött Bécs ostroma – majd Sobieski győzelme után – már október elején részletes adatokat szolgáltat magáról az ostromról. Hatvan napig tartott, a törököket Kara Musztafa vezette, Bécs védelméért Stahrenberg gróf („Starenburg”) volt felelős, és a keresztény koalícióban nem kevesebb, mint tizennyolc fejedelem vett részt. (Mindezt Morrice a *Gazette* című londoni újság alapján idézi.⁴¹) Egy későbbi bécsi jelentés alapján viszont megjegyzi: „Nagyon sok francia volt a török janicsárok közt (!) és sok olyan halottat találtak, akinek francia arany vagy ezüst volt a zsebében.”⁴²

Az angol közvélemény ugyanakkor megoszlott a török hadjárat megítélésében. Egyrészt számos kiadvány dicsőítette Sobieskit, és örvendezett Thököly vereségén (egy angol kiadvány még halála hírért is költötte) – főleg azért, mert benne a franciák kudarcát látták – (már 1683-ban megjelent Londonban egy lengyel főúrnak tulajdonított *An Account of the secret services of M.de Vernay... to Count Teckelej*), ugyanakkor a nonkonformista és whig párti protestánsok a török invázióban Isten büntetését látták. Számos angol csillagjós kissé elhamarkodottan megjövendölte a török győzelmet és Bécs elestét.⁴³ A puritán Nathaniel Mather pedig 1683. február 10-én Dublinból így ír testvérének, a Bostonban letelepedett Increase Mathernek: „Azt hiszem, hallod majd, hogy Thököly gróf megegyezett a törökkel, az védelmébe vette és megtette Magyarország királyának... A török nagy erővel támad a [császári] Birodalomra. Bár én kevéssé adok hitelt az ilyen próféciaíknak, ez Drabikot juttatja eszembe. De ha az Úr véghezviszi azt a bosszút az osztrák uralkodóházon, amiről ő írt, s amiért ... oly régen imádkozik, ezen csak örvendezhetek.”⁴⁴

Ugyanakkor az angol közvéleménynek az a része, amelyet talán „centristaként” jellemezhetünk, vagyis mérsékelt királypárti, de amelyik eléggé jól értesült, így vélekedik egy 1684-ben megjelent és a közelmúlt eseményeiről tájékoztató műben, amelynek szerzője egy David Abercromby nevű skót orvos, a címe pedig *The Present State of the German and Turkish Empires... Together with the Memoirs of the Siege of Vienna*: „Angliát... kevéssé érdekli a Német Birodalom előnye vagy hátránya, de Ófelsége alattvalói... akik hajlandók megérteni igazi érdeküket, úgy tekinthetnek erre a [Bécs alatti] győzelemre... mint ami közvetve leghatalmasabb és legveszélyesebb riválisukat, a franciákat sújtja.”⁴⁵

S ezzel voltaképpen be is fejezhetem a második nagy török háború első éveinek angliai értékelését – ebben a nagy hírű Thököly Imre nemcsak azért lett a „kereszténység ellensége”, mert szövetkezett a törökkel, hanem azért is, mert politikájával közvetve francia imperialista érdekeket szolgált, s ezzel hozzájárult az európai egyensúly megzavarásához, esetleges megbontásához. Az újonnan feltárt angol források alapján tehát úgy látom, míg a példátlan Zrínyi-kultusz ellenére 1663–64-ben még nem jött el az alkalmas pillanat a török kiűzésére Magyarországról, ez 1683–84-ben, függetlenül attól, hogy a lengyelek mennyire csalódtak a Habsburg-szövetséghez fűzött várakozásaikban, már más, kedvezőbb feltételek mellett megindulhatott. Bécs felmentése általános megkönnyebbülést jelentett Európában, megalakult a Szent Liga, és 1686-ban (ennek ismertetésére nem maradt terem) már számos angol önkéntes csatlakozott a Budát ostromló, illetve felszabadító seregekhez. A két háború között az alapvető különbség az európai egység minőségében, a birodalmi, illetve magyar érdekek különböző értelmezésében áll, továbbá abban, hogy a XIV. Lajos és I. Lipót közötti fegyverszűnet

milyen mozgásteret biztosított a császárnak, hogy hosszas tétlenség után 1683 és 1699 közt – jelentős külföldi segítséggel – végre kiverje Magyarországról az ott 150 éve berendezkedett törököt.

■ JEGYZETEK

1. Gömöri György: *Újabb adalékok az angliai és hollandiai Zrínyi-recepcióhoz*. ItK 1999. 5–6. sz. 598.
2. G. Etényi Nóra: *Hadszintér és nyilvánosság*. Balassi Kiadó, Bp., 2005. 89.
3. Peter Fraser: *The Intelligence of the Secretaries of State...* CUP, Cambridge, 1956. 44.
4. Már 1660-ban találkoztak. Lásd *The Diary of Samuel Pepys*. The Globe ed., London, 1920. 3.
5. Fraser, i.m. 73.
6. *Mercurius Publicus*, 1663, 332. Erre a tanácskozássra Zrínyi nem kapott meghívást. R.Várkonyi Ágnes: *Europica varietas – Hungarica varietas*. Tanulmányok., Bp., 1994. 112.
7. Uo. 382.
8. *The Newes* 1664. 5. sz. 36.
9. Paul Rycaut: *The Present State of the Ottoman Empire*. London, 1668. 92.
10. Pepys: i.m. 226.
11. James Sutherland: *The Restoration Newspaper and its Development*. Cambridge University Press, 1986. 2.
12. *Angol életrajz Zrínyi Miklósról*. Szerk. Kovács Sándor Iván. Bp., 1987. 51.
13. Pl. a *Continuatio IX. Diarii Europaei*ből (Frankfurt a. Main, 1664) közli a török nagyvezér levelét Apafi Mihálynak, Forgács Ádám leveleit és jelentéseit stb. 269–270, 652–653, 660–661.
14. R. Várkonyi Ágnes: i.m. 113.
15. Uo. 119.
16. Gömöri György: *A bujdosó Balassitól a meggyászott Zrínyi Miklósig*. Argumentum, Bp., 1999. 215.
17. Gömöri: i.m. 223. Ez a kép megvan az Apponyi-gyűjteményben is, App.19.68 jelzet alatt.
18. Pepys: i.m. 274–275. Lásd Sir Andrew Melvill ide vonatkozó szövegét: *Angol és skót utazók a régi Magyarországon, 1542–1737*. Szerk. és ford. Gömöri György. Bp., 1994. 46–52.
19. Etényi: i.m. 236.
20. *Angol és skót utazók...* 51–52.
21. A csatáról részletes leírás az *Intelligencer* 67. sz. 545–562. lapjain, Zrínyiről a 76. számban, 631.
22. *Angol életrajz...* 363. A Schilling-antológia címe *Naenia Melpomenes Schillingianae*.
23. Gömöri: i.m. 229.
24. Megalínus végzettségéhez lásd *Album Academicum der Universität Dorpat (Tartu), 1632–1710*. Ed. Arvo Tervig. Tallin, 1984. 247. bár itt 1664 van megadva a Londonba költözés dátumául.
25. Stanislaus Lubienietzki: *Theatrum cometicum*. Amsterdam, 1668. Pt. II. 693.
26. *Angol életrajz...* 32.
27. John Gadbury: *Dies Novissimus: or Dooms-Day Not so near...* pr. J. Cottrel, London, 1664. 34.
28. Uo. 40.
29. Idézi Etényi: i.m. 175.
30. Bryan Cartledge: *Megmaradni*. Officina, Bp., 2008. 130.
31. Magyar Országos Levéltár, Teleki Fond, P 1239, Apafi-gyűjtemény, 1. cs.
32. Kropf Lajos: *Az angol Thökölisták*. Századok 1906. 40. sz. 137–143.
33. *The Rebels Association in Hungary for Reformation of Religion and Advancement of the Empire*. h. és i. n. Asm.G.12 (233), Bodleian Library, Oxford
34. John Dryden: *Poems and Fables*. OUP, Oxford, 1970. 303.
35. Stephen Coote: *Royal Survivor. A Life of Charles. II*. London, 1999. 342. Egy „Algernon Sidney's Farewell” című versben ugyancsak szó van Thökölyről, akit gúnyosan a „nagy és halhatatlan” jelzőkkel illetnek. *Anthology of Poems on Affairs of State*. Ed. G. de F. Lord. New Haven–London, 1875. 363.
36. *The Entering Book of Roger Morrice, Vol.II. The Reign of Charles II 1677–1685*. Ed. John Spurr. The Boydell Press, London, 2007. 324 (P 338).
37. Uo. 330.
38. Uo. 353.
39. Uo. 361.
40. Uo. 362, 366–67, 372.
41. Uo. 384–385.
42. Uo. 386.
43. Pl. az *An Appendix to Holwel's Catastrophæ Mundi...* printed by J. G. for F. Smith. London, 1683. A Thilord-féle, főleg német nyelvterületen terjedő jóslatról, amelyik királyságot ígért Thökölynek, itt nem kívánok részletesen beszélni.
44. *Collections of the Massachussets Historical Society*. 4th series. VIII. Boston, 1868. 42–43.
45. *The Present State of the German and Turkish Empires...* London, 1684. 71.

DEMETER TAMÁS

AMI A SZOCIOLOGIZÁLÓ HAGYOMÁNYBÓL KIMARADT

■ *A szociologizáló hagyomány* című könyvem – melyről megtisztelő módon e folyóiratban jelent meg az egyik első recenzió (Zuh 2012) – arra tett kísérletet, hogy egy olyan narratíva kereteit fogalmazza meg, amelyben a 20. századi magyar filozófia története koherensen elbeszélhető, s amelybe legjelentősebb eredményei szervesen beilleszthetők. Ebből következően – ahogy arra egynémely recenzius helyesen rá is mutatott (lásd pl. Szalai 2012) – noha a kötet monografikus, mégis nyílt végű vállalkozás is, amennyiben a narratíva újabb elemekkel továbbbővíthető. Ebben az írásban azokat az irányokat szeretném körvonalazni, amelyekben a kibővítést jelenleg a leginkább szükségesnek és sürgetőnek látom.

A szociologizáló hagyomány gyökerei tekintetében a kötet adós marad a 19. század végének magyar filozófiai életében oly domináns pozitívizmus szerepének értékelésével, és ezen belül – mint Pléh Csaba (2011) rámutat – nem érinti olyan, a fiatal Lukács számára is kétségtől fontos szerzők szerepét, mint Hyppolite Taine. Taine művelése és pozitívizmusa inspirációja volt a fiatal Lukács szociológiai szellemű irodalomesztétikájának, melynek nyomán számos fiatal filozófus, Mannheim, Hauser és Molnár Antal saját programját megfogalmazta – inspiráció, ám *negatív inspiráció*, amelynek ellenében a magyar filozófiatörténet e leginkább termékeny kutatási programja először kikristályosodott. Nem véletlen, hogy a fiatal Lukács épp Alexander Bernát születésnapján kötetét találta alkalmas fórumnak szociologizáló irodalomesztétikai programjának megfogalmazására – annak az Alexandernak a kötetét, aki magát Taine tanítványának és követőjének tartotta (lásd Alexander 1903, erről Zóka 2014). Ezen a ponton a szociologizáló hagyomány organikusan kapcsolható a századforduló magyar filozófiai életében domináns pozitívizmushoz – mint annak *ellenpontozása*.

A szociologizáló hagyomány első évtizedeit jellemző pozitívizmussal szembeni averzió kéz a kézben jár a marxizmussal szembeni averzióval. A fiatal Lukács egyszerre idegenkedik a „törvényeket talált” szociológia ürességétől (Lukács 1977a. 552.) és attól a túlságosan is közvetlen kapcsolattól, amelyet szerinte a marxizmus feltételez gazdaság és irodalmi gondolat között (1977b. 398–399; 1978. 52.). Molnár Antal *A zenei történet szociológiájában* (1923. 7.) ugyancsak elhatárolódik a „XIX. század materialista társadalomtudományának” egyoldalúságától, amelyet a „tényeken átvilágító”, az „érzékelhető dolgoknak értelmet adó” eszmék perspektívájával lát szükségesnek kiegészíteni (Molnár 1923. 21–22.).

A pozitívizmussal szemben a dilthey-i, simmeli, majd weberi befolyás jellemzi a szociologizáló hagyomány első évtizedeit, és vezet el a fokozatosan kibontakozó szellemi-történeti orientációhoz, mely a két világháború közötti időszak módszertani vitáinak fókuszába kerül. A szellemi-történeti hatás jól tetten érhető a fiatal Lukács és Mannheim tudásszociológiájában, mely a *világnezetet*, azaz a világhoz való viszonyulás nem fogalmi jellegű élménymeghatározását helyezi a szociológiai értelmezés középpontjába (lásd Demeter 2011). A szellemi-történeti megközelítés körüli módszertani viták jelentik a pozitívizmus mellett a másik olyan kontextust, amelyben a szociologizáló hagyomány elhelyezhető a korszak magyar szociológiai, irodalom- és történettudományi vitáinak viszonyrendszerében. Ezek a viták nem kis részben filozófiai relevanciájuk, ahogy az tetten érhető a Hajnal István munkái körül kibontakozó, sokszor feldolgozott történelemfilozófiai ütközésekben (lásd pl. Lakatos 1996, Kosárhó 2000, Percz 2010) vagy az irodalomtörténet-írás hasonló kontroverziáiban (pl. Imre 2011).

Ezekből a vitákból annyi mindenképpen világos, hogy a „szellemtörténet” címke legfeljebb általános tájékoztatói kategóriaként használható, mint a korabeli eszmetörténet (és valószínűleg általában az eszmetörténet) hasonló címkéi. A „szellemtörténet”, ahogyan a „pozitivizmus” is, „a gondolkodást megbénító jelszavak” (Mannheim 2000. 350.), leginkább intellektuális csatározásokban buzogányként forgatott „gúnyszavak” – hozzávetőleg abban az értelemben, ahogyan a korban a „pszichologizmus” címkéje is funkcionált (a „pszichologizmus” körüli vitát érdekesen rekonstruálja Kusch 2005). A „szellemtörténet” a jelen kontextusban olyan értelmezői kategóriák centralitását jelenti, mint a történelmi folyamatok hajtóerőiként felfogott korszellem, nemzeti szellem, stílus, világnézet, tudat. E kategóriák tartalma bármely kor vonatkozásában legfeljebb csak rekonstruálható, de tényként nem adott, s inkább támaszkodik az értelmezői beleérzés már-már művészi képességére, mint valamely szociológiai elmélet következtetési sémáira. Ebben az értelemben a szellemtörténeti módszer egyszerre tart távolságot a pozitivizmus és a marxizmus heurisztikájától.

A „szellemtörténet” sokféle, akár egymással konfliktusos értelmezési lehetőségeinek kontextusában tanulságos látni, amiként Babits Mihály 1931-ben a *Nyugat*-ban megjelent *Szellemtörténet* című tanulmánya üdvözli, hogy a szellemtörténeti módszer túllép a pozitivistá „tégla-hordás” érdektelenségén és unalmán – s egyszersmind aggódik is amiatt, hogy ezzel a túllépéssel széles tere nyílik a túlságosan subjektív értelemadásnak, s az a veszély is fenyeget, hogy miközben a művek kontextusára támaszkodva keressük az értelmüket, a szellemtörténet átcsúszik szociológiába. Mannheim Károly viszont az ugyancsak 1931-ben megjelent *Tudásszociológia* szócikkében (mely 1936-tól az *Ideológia és utópia* angol kiadásainak 5. fejezeteként is megjelenik) a szellemtörténeti módszert egyenesen a tudásszociológia akadályának látja, amennyiben mindent a „szellemből” eredeztetve „elzárta az utat, melyet járva s társadalmi folyamatoknak a »szellembe« való esetleges belejátszása fölfedhető” (Mannheim 2000. 303.). Abban a módszerben tehát, amelyben Babits túl sok szociológiát lát, Mannheim éppen séggel túl keveset.

A század húszas éveitől kezdődően a marxista megközelítések egyre fontosabb szerephez jutnak a szociologizáló tárgyalásmódokban, de a szellemtörténet ezek fejlődésére is hosszú árnyékot vet (lásd Imre 2011). Így például Lukács (1971. 277–278.) osztálytudat-fogalmára, mely ugyan a termelési folyamatban elfoglalt pozíció függvénye, de olyan „szellem”, amely akkor is a történelmi folyamat hajtóereje, ha épp senki gondolkodásában nincs jelen. Ekkorra azonban a szellemtörténeti reminiscenciák mellől sokakban elpárolog a kezdeti averzió a „törvényeket talált” szociológia ürességével szemben. A marxista Lukács már a történelmi és dialektikus materializmus módszerében látja a „tudományos marxizmus” lényegét, melynek célja a történelem egvéni pszichológiától független törvényszerűségeinek felismerése (Lukács 1971. 271.). És legkésebb a harmincas évekre Mannheim (2000. 347.) is abban látja a szociológia lényegét, hogy az emberi társadalom létezésének, formáinak és változásának törvényeit kutatassa. Ezzel mindketten eltávolodnak korai tudásszociológiájuktól, melynek célja a kulturális termelés produktumai mögött meghúzódó *világnézet* rekonstrukciója s e világnézet megértése a társadalmi viszonyok felől (lásd Demeter 2011).

A *Történelem és osztálytudat* szociologizáló ismeretelméletét is már oksági nyelvezet jellemzi. Lukács a modern természettudomány matematizálásra irányuló erőfeszítéseiben egyrészt a tőkés termelési viszonyok ismeretbeli okozatát látja, másrészt ennél tovább is megy, amikor a természettudomány jelenségeit egyenesen a burzsoázia osztályérdekeinek megfelelően látja *konstituálódni*. Oksági magyarázatra irányuló igény mutatkozik meg Bence György (1990) 1970–72-ben írott marxista tudományfilozófia kidolgozására irányuló – és részben a *Történelem és osztálytudat* inspirálta – kezdeményezésében is, mely nagyban támaszkodik a technológiai determinizmus tételére. Bence a marxista tudománytörténet – például Boris Hessen – nyomdokain haladva elfogadja, hogy a technológia adott fejlettségi szintje problémákat kínál a tudomány számára, amely gyakorlati érdekek nélkül is foglalkozik azok elméleti magyarázatával (Bence 1990. 203.). S ezen a ponton jelentkezik Bence magyarázatigénye arra a kérdésre, hogy miként jut el a technológia arra a szintre, hogy a tudomány eredményei gyakorlati alkalmazást nyerhessenek, s törekvése arra irányul, hogy e folyamat dinamikájának, logikájának és kauzális összefüggéseinek elméletét kidolgozza.

Ugyanakkor a törvénykereső és oksági nyelvet beszélő szociológiai szemléletmód mellett a hagyomány későbbi, marxista dominanciájú periódusában is megőrződik a megértésre és értelmezésre törekvő szemléletmód is. Így például amikor Zoltai Dénes a marxista zeneesztétika lehetőségeit vizsgálja, akkor egyszerre látja feladatnak a történelmi materializmus módszerének megfelelően a „mű objektív társadalmi meghatározottságainak” felfedését, de egyúttal a „valóságos emberi-történeti gyakorlat filozófiai-világnézeti szerepének értékelését” is (Zoltai 1969. 392.). Miközben tehát a marxi kategóriákban megfogalmazandó szociológiai *magyarázat* primátust élvez, azért jelen van a szociológiai *értelmezés* igénye is.

A hagyomány későbbi történetében ezek a szerepek lassan felcserélődnek: a történelmi materializmus módszerei szerinti magyarázat igénye fokozatosan átadja helyét a marxi kategóriákra támaszkodó szociológiai *megértés* igényének. Ezt a megértést ugyanakkor már kevésbé hatja át olyasféle szellemtörténeti és romantikus színezet, mint amely a fiatal Lukács és Mannheim világnézet-központú tudásszociológiáját jellemezte. E korai törekvés a kulturális objektiváció mögött meghúzódó világnézet, azaz a gondolkodás intrinzikusan nem fogalmi, nem reflektált, a racionalitás kategóriáihoz nem alkalmazkodó, strukturálatlan érzésekben-megélésekben adott meghatározottságainak rekonstrukciójára irányul, és az így rekonstruált világnézetet érti meg abból a társadalmi-gazdasági-politikai viszonyrendszerből, amelyben az keletkezik. A marxi kategóriákra támaszkodó értelmezések (lásd például Heller 1967, Lendvai-Nyíri 1974, Nyíri 1972a, b) nem a világhoz való viszonyulás irracionálisztikus elemét hangsúlyozzák, hanem a történelmi folyamat adott stádiumának gazdasági-szociológiai viszonyrendszerét kapcsolják össze az abból kitermelődő, jellemzően ideológiaként értelmezett kulturális objektivációkkal.

Az ideológiának ezekben az értelmezésekben használatos fogalma jellemzően *partikuláris*, azaz a szellemi termelés produktumaira mint bizonyos társadalmi viszonyok tükröződésére s ennek megfelelően mint a valóság bizonyos érdekviszonyoknak megfelelő torzítására tekint. Az „ideológia” azonban fokozatosan megszabadul e negatív jelentéstartalomtól: ahogy Márkus György (1997) tanulmánya megmutatja, az ideológiakritika marxi alapokon is „emancipálható”, és a kulturális termelés értelmezésének szociológiai módszerévé tehető. Az ideológia emancipált fogalmára támaszkodva jellemezhető a szociologizáló hagyomány posztmarxista szakasza. Marx ebben a szakaszban továbbra is fontos inspirációt jelent, azonban ekkor már nem a történelmi materializmus, azaz nem a *Történelem és osztálytudat* értelemben vett ortodox marxizmus jelenti a módszertani és szemléleti alapot, hanem inkább a szociológiai hermeneutikává szélesített ideológiakritika. Ez pedig annyit tesz, hogy a gazdasági és társadalmi viszonyok magyarázóereje melletti elkötelezettséget felváltja az adott szociológiai viszonyok között releváns jelentés *hermeneutikai* szempontrendszer.

Nem pusztán arról van itt szó, hogy a magyarázatigény helyére (ismét) az értelmezés igénye kerül, hanem arról is, hogy az így előálló filozófia sokkal kevésbé tekinti önmagát az utolsó szónak. A marxista megközelítések meg vannak győződve arról, hogy elméletük „a valóság nem-ideologikus, misztifikációmentes leírását és értékelését jelenti” (Lendvai-Nyíri 1974. 39.), és így a filozófia „pozitív megszüntetését” is, hiszen azt ideológiai szükségletek motiválják. A posztmarxista megközelítések reflexívebbek, relativistábbak és megengedőbbek az alternatív értelmezési lehetőségekkel. Tanulságos ebből a szempontból összevetni Fodor Géza 1972-es *Varázsfuvola*-értelmezését az 1993-ban publikált visszatekintéssel (mindkettőt lásd Fodor 2002). Míg a ’72-es tanulmány *A varázsfuvolát* egyértelműen mint a felvilágosodás és azon belül is mint egy bizonyos emberkép dokumentumát mutatja be, a visszatekintés már úgy látja, hogy a ’72-es tanulmány „ideológiai szükségletekre” válaszolt, és elhelyezhető más ideológiai szükségletek kontextusában is, az alternatívákból születő értelmezést pedig nem találja se „ellenszenvesnek”, se „kizárhatónak”.

Kirajzolódik tehát egy olyan eszmétörténeti ív, mely a pozitívizmus kezdeti negatív inspirációjától a szellemtörténet sokféleképpen megnyilvánuló hatásán át a marxizmuson keresztül a posztmarxizmusig húzódik. Ezt az ívet *A szociologizáló hagyomány* nem domborítja ki, de világos, hogy ezek a történetileg egymásra torlódó módszertani keretek a narratív koherenciateremtésre irányuló erőfeszítés céljait több síkon is jól szolgálnák. Egyrészt a módszertani elkötelezettségre irányuló figyelem képes megvilá-

gítani a szociologizáló hagyomány egyes szakaszai közötti kapcsolatokat és áthatásokat, s olykor fényt deríthet a hagyomány egynemű jellegzetességére – mint arra például az „osztálytudat” fogalma kapcsán utaltam és Polányi kapcsán még utalni fogok. Másrészt ekként megmutatható a magyar filozófiatörténet organikus kapcsolódása a bölcsészet- és társadalomtudományok egyéb területeihez, különösen az irodalomtörténet, történettudomány és a szociológia területein, amelyekre e módszertani irányzatok ugyancsak hatást gyakoroltak. Az így feltárható kapcsolódási pontokon keresztül nyilvánvalóvá válik, hogy a filozófiai kultúra nem zárvány a magyar eszmétörténetben, hanem annak organikus része.

Az organikus kapcsolódás azonban nem jelenti azt, hogy a magyar filozófiatörténet határai korlátlanul kiterjeszthetők. Pléh Csaba (2011) szívével teszi, hogy miközben a könyvbe bekerült Hajnal István, nem került be például Horváth János vagy Hanák Péter. Ennek magyarázata az, hogy Hajnallal ellentétben Horváth és Hanák munkájának nincs érdemi filozófiai recepciója – noha kapcsolódásuk a szociologizáló hagyományhoz argumentálhatóan organikus. Hasonlóképpen organikus például Székfi Gyula vagy Szerb Antal kapcsolódása e hagyományhoz – és nem csupán a szellemtörténeti módszertan kontextusában. Székfi – ahogyan sokan mások is e hagyományon belül – elhelyezhető a Nyíri Kristóf (1986) által rekonstruált közép-európai konzervatív filozófiai antropológia vonulatában; Szerb irodalomtörténeti és elméleti vállalkozásai pedig – ahogyan Havasréti József (2013) könyve gazdagon dokumentálja – megérthetők úgy is mint szociológiailag inspirált szellemtörténeti tanulmányok. De bármily organikusak is ezek a kapcsolódások, érdemi filozófiai jelentőségre mégsem tettek szert – Hajnallal ellentétben, aki kommunikáció- és technikafilozófiai kutatások ihletőjeként integrálódik ebbe a hagyományba, s ez az integráció már Bence György fentebb említett tudományfilozófiai tanulmányával elkezdődik, és a Nyíri Kristóf kezdeményezte kommunikációfilozófiai kutatásokkal teljeseedik ki.

A módszertani elkötelezettségek szellemtörténettől posztmarxizmusig ívelő pályája legvilágosabban talán a magyar zeneesztétika területén mutatkozik meg, melyet a könyvem éppen csak futólag érint a hatvanas-hetvenes évek filozófiai antropológiájának kontextusában. Ugyanakkor az is világos, hogy a zeneesztétika története a szociologizáló hagyomány perspektívájából ennél sokkal termékenyebben kiaknázható, mivel a hagyomány fentebb vázolt módszertani íve ebben a diszciplínában igen szemléletesen mutatható ki. Molnár Antal fentebb már említett egyszerre szellemtörténeti és szociológiai ihletettségű kötete sok tekintetben párhuzamba állítható Lukács drámakönyvével. Talán a legfontosabb párhuzam, hogy Molnár – ahogyan Lukács is – az alkotásmód „lelki gyökereit a korszakok társadalmi életében” keresi (Molnár 1923. 174.), és úgy látja, hogy a 18. századi zenei klasszicizmus „a társadalmi szerkezet és a zeneművészet belső struktúrájának eleddig legnagyobb fokú harmóniájából állt elő” (uo. 187.).

Könnyű itt párhuzamot látni a drámai irodalom fejlődésének a fiatal Lukács képviselte szemléletmódjával: a művészet társadalmi életbe nyúló lelki gyökerei és a művészet belső struktúrája közötti összefüggés keresése teremti meg Lukács drámatörténetének és Molnár zenetörténetének mélyebb rokonságát. Lukács olvasatában a drámai forma virágzása az osztályhanyatlás korszakaira esik, ezért nincs valódi drámája a 18. századnak, a felemelkedő polgárság korának. Ugyanakkor a hanyatló polgárság korának, azaz a 19. századnak a drámája sem problémamentes, mert a polgári társadalom befelé fordul, pszichologizálódó és intellektualizálódó élményvilága nem kínál megfelelő anyagot a hanyatlás reprezentatív ábrázolására. Noha Molnár hasonlóan látja a polgári társadalom körülményei kínálta élményanyagot, ám annak zenetörténeti szerepét előremutatónak véli, mert „a zenei műveltség fénykora csak a bensőséges lelki élet korában, a polgári kaszt följutásakor (1750) érkezik el” (Molnár 1920. 14.).

Molnár és Lukács rokon szemléletmódja a művészi reprezentáció különböző területeire irányítva tehát igen eltérő következtetéseket eredményez. Miközben Lukács a drámai irodalomra figyelve azt találja, hogy a polgári társadalom körülményei elvisájitják a drámát, addig Molnár a zeneirodalom tekintetében azt látja, hogy ugyanezek a körülmények vezetnek a virágkorhoz. Ennek fényében csábító azt gondolni, hogy ha a fiatal Lukács szociológiai-esztétikai érdeklődése nem összpontosít oly erősen az irodalomra, akkor történelem- és társadalomfilozófiai következtetései kevésbé lettek

volna borúsak. A fiatal Molnár és Lukács következtetéseit együtt szemlélve adódik az a következtetés, hogy a polgári társadalom korszaka inkább „zenés kor” (Molnár 1923. 187.) – de vannak a képzőművészet és a dráma számára kedvező korok is.

Ha tehát Lukácsnak a dráma hanyatlását diagnosztizáló belátásai helytállóak is, az már kétséges, hogy ez a hanyatlás jogosan jelenti-e a polgári társadalom viszonyainak a kritikáját is egyben. A polgári társadalom élményvilága nem feltétlenül alávalóbb és elembertelenítőbb azért, mert az individuumot befelé fordítja, és ezzel társas viszonyaiból részben kiemeli – még akkor sem, ha ezzel a drámát jórészt ellehetetleníti. Eközben ugyanis ugyanez a folyamat nyitja meg az érzelmek kifejezésére irányuló igényt, mely a zenekultúra virágzásához vezet. Magyarán nem történelemfilozófiai léptékű hanyatlásról van itt szó, hanem az élményvilág minőségi átalakulásáról, amelynek intrinzikus értéke nincs – azaz nem hanyatlás vagy előrelépés, hanem olyan változás, mely a művészi reprezentáció egyes területeit háttérbe szorítja, másokat előtérbe helyez, azaz „bizonyos korokban bizonyos művészetek tisztábban, tehát intenzívebben és jellemzőbb erővel képviselik a kultúrát” (Molnár 1923. 188.). Ennek fényében pedig nehéz elhessegetni a gondolatot, hogy a modern dráma és az azt kitermelő polgári társadalom hanyatlásának a drámaalkönyvében megfogalmazott elmélete valójában Lukács szubsztantív történelemfilozófiai szempontjainak és így potenciálisan a kíváncsúnak tartott politikai cselekvés céljainak rendelődik alá – miközben az effajta aktivista hajlam Molnár szociologizáló zeneelméletétől idegen.

Együtt olvasva Molnár zeneszociológiáját Lukács drámaszociológiájával talán jobban értelmezhetővé és a művészetre általában kiterjeszhetővé válik Lukács azon megállapítása, hogy a *forma* a leginkább társadalmi az irodalomban (Lukács 1978. 18.). Ha ugyanis Molnárra támaszkodva úgy tekintjük, hogy a különböző művészeti formák más-más társadalmi viszonyok között érik el megvalósulásuk legmagasabb esztétikai színvonalát, akkor Lukács megjegyzése úgy érthető, hogy egy adott társadalom élményvilágáról árulkodik, hogy viszonyai között mely forma jut megvalósulásának legmagasabb színvonalára, és megfordítva: a formára nézve árulkodik, hogy mely társadalom viszonyai között éri el ezt a fokot. A formával szemben a tartalom azért kevésbé szociális, mert adott tartalom különböző módokon megformálható, de az esztétikai érték a megformálás függvénye – s bizonyos tartalom csak bizonyos megformálással vihető esztétikai tökélyre.

Ebben az értelmezésben válik összeegyeztethetővé Lukács drámaalkönyvének értékelése, mely szerint Beaumarchais *Figarója* legfeljebb a műfaji középszert képviseli (és a felemelkedő polgárság élményvilágát tekintve Lukács szerint másra nem is igen nyílik esélye), azzal, hogy Fodor Géza (2002. 146.) szerint ugyanakkor Mozart *Figarójában* „a zenedrámái teljesség megismételhetetlen egyszerűsége” mutatkozik meg. A Figarótörténet Mozart és Da Ponte kezei között „azon a meggyőződésen alapul, hogy *lehetőséges* harmonikus, *nem tragikus* emberi kiteljesedés” – ez a meggyőződés pedig túlságosan is optimista ahhoz, hogy a fiatal Lukács mércéjével mérve drámaként jól megformálható legyen, de – tehetjük hozzá Molnár Antal és Fodor Géza nyomán – a zenedráma eszközeivel tökélyre vihető.

A társadalmi viszonyokkal formálódó élményvilág átalakulására irányuló figyelem nem válik idegenné a marxista Lukács számára sem, amikor például a modern természettudománynak a jelenségek matematizálására irányuló törekvését az élményvilágnak a tőkés társadalom viszonyai közepette végbemenő minőségi átalakulásából eredezteti (Lukács 1971. 362–363; erről lásd Demeter 2011. 115–117.) – bár az olvasó ezekből a passzusokból is kihallhatja a polgári-tőkés társadalom viszonyaival szemben érzett averziót. Az élményvilág zenetörténetben tükröződő rekonstrukciójának és értelmezésének igénye hasonlóképpen nem idegen az idős Lukács inspirálta marxista zeneesztétikától sem. Mint Zoltai Dénes (1969. 309.) rámutat, „Lukács minden művészi forma titkának a belőle kibetűzhető emberképet, a különös embert és a különös emberi viszonyokat tartja” – és ezt az antropológiai orientációt teszi magáévá a marxista zeneesztétika éppúgy, mint a hatvanas és hetvenes évek marxista elméletalkotása és eszmetörténet-írása is.

Ez utóbbi területeket *A szociologizáló hagyomány* részben tárgyalja is, bár ebben a kontextusban számon kérhető, hogy Márkus György *Marxizmus és antropológiája* mellett nem esik szó Heller Ágnes hetvenes években született antropológiai témájú

munkáiról. Különösen indokolt ez a kérdés annak fényében, ahogyan Rózsa Erzsébet (1997. 231–238.) kimutatja ezeknek az írásoknak a szociológia felé mutató tendenciáit. Heller ezen munkái organikusan kapcsolhatók a kötet antropológiafejezetének mondanivalójához, jelesen a reneszánsz emberkép Heller által kimunkált rekonstrukciójához, s annak sok tekintetben elméleti továbbfejlesztését jelentik.

Hasonlóképpen felrögható, hogy a kötet annak ellenére alig ejt szót a marxista zeneesztétikáról, hogy az szervesen kapcsolódik a marxista antropológiai elméletek és az ezek háttére előtt adott történeti elemzésekhez. A könyv érinti ugyan Fodor Géza Mozart-tanulmányait, de nem ejt szót az emberi lényeg és létezés viszonyának problémájáról, mely Fodor szerint Mozart „minden operájában tisztán, zeneileg s történelmileg hitelesen szólal meg”. Emberi lényeg és létezés elszakadása természetesen az elidegenedés problémája, és ennek esztétikai következményeit illetően Fodor diagnózisa egybecseng a drámakönyv Lukácsának és *A zenetörténet szociológiáját* író Molnárnak a diagnózisával: a felvilágosodás korában a zene lehetett az egyetlen – Marxszal szólva – „világkorszakot alkotó művészet”, mert „esztétikai lényegéből következően nem kellett tudomást vennie az ember lényegének és létének, lehetőségének és valóságának diszcrepanciájáról” (Fodor 2002). De lényeg és létezés elszakadásának leplezésével az ideológia szerepébe kerülne ez a zene – s nem pusztán mint interpretálható „implicit világnézet” jelenne meg. A Mozart-operák rendkívüli világnézeti jelentősége éppen abban áll, hogy bár megtehetnék, mégsem tekintik egyszerűen adottnak emberi létezés és lényeg harmóniáját, hanem mindig problémaként kezelik – ezért nem válnak ideológiává.

Mindezzel egybecseng, ahogyan Zoltai Dénes a modern zene fejlődéstörténetében az elidegenedés kiteljesedésével válságba kerülő autonóm személyiség antropológiáját látja tükröződni, s ebben a válságban egyszersmind az emberi lényeg történetiségének dokumentumát véli felfedezni. Az elidegenedés kiteljesedése jól érezhető Wagner *Trisztánjában*, amelynek struktúráteremtő elve „nem az emberi személyiség spontánderűs harmóniája, mint a mozarti zenében, nem is e harmónia küzdelmes visszahódítása az emberi kapcsolatokon eluralkodó, őket eltorzító hatalmaktól, mint Beethoven-nél, hanem ember és világ, individuum és nem egységének fenyegető széthullása” (Zoltai 1969. 313–314.). Zoltai a *Trisztán* mint „az elidegenedett világ elleni vádirat” elenpontjaként értelmezi a *Mesterdalnokok*at, mely „az önelidegenedésen úrrá levő ember” hangján szól (uo. 318. és 322.).

A nyolcvanas évek végétől az elidegenedés és antropológia marxista diskurzusa mint a zeneesztétikai értelmezés kerete lassan átadta helyét a posztmarxista, de marxizmus alapokon emancipált ideológiakritikai elemzésnek (lásd Márkus György 1997) – ahogyan az például Fodor fentebb már említett 1993-as reflektív *Varázsfuvola*-tanulmányában látható. Ebben Fodor *A varázsfuvolát* már „ideologikus műnek” tekinti, és a korábbi értelmezésében kulcsfontosságú „eszmény” és „élet” (avagy „lényeg” és „lét”, „lehetőség” és „valóság”) szembeállítását elhibázottnak tartja, mert valójában az élet nem része a műnek (Fodor 2002. 503. és 506.). Ezzel a lépéssel Fodor kivonja az operát az elidegenedésdiskurzból, sőt arra is hajlik, hogy az ilyen szempontú kérdésfeltevés *A varázsfuvolával* kapcsolatban értelmetlen – de legalábbis ideológiai szükségletekre reflektál (lásd Fodor 2002. 519–520.). Az elidegenedésdiskurzus így átadja helyét a „felvilágosodás kontra ellenfelvilágosodás” értelmezői hagyományainak és a hagyományok ütköztetésének. Ennek eredője két elismerten ideologikus inspirációjú olvasat: *A varázsfuvola* mint a felvilágosodás eszményeinek foglalata szemben *A varázsfuvolával* mint a felvilágosodásnak a felvilágosodás dialektikáján keresztüli kritikájával.

Fodor e tanulmánya egyfajta zárókö a szociologizáló zeneesztétika szellemtörténetétől a posztmarxizmusig tartó ívében, s ez az ív *pars pro toto* illusztrálja a szociologizáló hagyomány fejlődésének egészét, amely kezdettől értelmes párbeszédet folytat a hagyomány más diszciplináris vonulataival. Ez a párbeszéd – mint láttuk – eminens módon kimutatható már Lukács drámakönyvével, melyet a kötetben a szociologizáló hagyomány kiindulópontjaként mutattam be. A drámakönyv alapvető jelentősége tovább illusztrálható *A regény elméletén* keresztül, amely joggal értelmezhető a drámakönyv természetes folytatásaként. Lukács drámakönyvben megfogalmazott diagnózis szerint a polgári társadalom élményvilága drámai megformálásra nem alkalmas – mert regényeszerű, epikus, s ez kihúzza a talajt a valóban nagy dráma alól, ám ideális anyagot kínál

a regényirodalom virágzásához. Ez a diagnózis pedig a regény olyan elméletéért kiált, amely a műfajt ennek az élményvilágnak a sajátosságai felől érti meg.

Ebből a szempontból *A regény elmélete* a drámakönyv természetes folytatása, ahogyan a regény a modern dráma szociológiai-társadalomtörténeti szempontból természetes „utódja”. Mint Lukács rámutat, a *Don Quijote*, „a világirodalomnak ez az első nagy regénye [...] annak a kornak a kezdetén áll, amikor a kereszténység istene kezdi elhagyni a világot, amikor az ember magányossá válik, és csak saját sehol-sem-honos lelkében képes értelmet és szubsztanciát találni” (Lukács 1975. 552.). A szubjektum illetően befelé fordulása és az élményvilág pszichologizálódása azt jelenti, hogy „a külvilág már nem az eszmékre vonatkoztatva van berendezve, [...] ezek az emberben szubjektív lelki tényekké, eszményekké válnak”, s ennek következtében individuum és külvilág éppúgy idegenné válnak, ahogyan az „emberek közötti különbségek áthidalhatatlan szakadékká” alakulnak (uo. 532. és 523.). A pszichologizálódás miatt a regény világa olyan világ, amelyben „nincs már érzéketlenül adva az élet extenzív totalitása” (uo. 515.), olyan világ, mely – ahogy Lendvai L. Ferenc fogalmaz – „az embert egymástól különböző és egymással szembenálló képződmény-szférák rész-egyenévé szakítja szét” (2008. 284.) – azaz az elidegenedés világa.

A regény történelemfilozófiájától itt is csak egy lépés a regény szociológiája. Csak-hogy míg a drámakönyvben a történelemfilozófia inkább megbúvik a szociológiai mondanivaló fogalmi háttereként, addig *A regény elmélete*ben a szociológiai mondanivaló latens – de ahogy a drámakönyvben, úgy valójában itt is összemosisodik történelemfilozófia és szociológia. A regény történelemfilozófiai korszakolása szociológiai relevanciát hordoz, amennyiben a korszakolás a társadalomfejlődés, konkrétan: a polgári társadalom viszonyainak tudásszociológiai és szociálpszichológiai tanulságai felől történik, annak a folyamatnak megfelelően, melyben az elidegenedés – természetből, istentől, emberektől, társadalomtól – fokozatosan kiteljesedik. Így a regény „absztrakt idealizmusának” kora az elidegenedett, „immanens értelemnélküliségnek” kiszolgáltatót kora, a „valóban átélte, de már céljukat veszített [...] okkult törekvések” kora (Lukács 1975. 552–553.).

A „dezillúziós romantika” ezt követő korszaka azon társadalmi képződményektől – foglalkozástól, családtól, házasságtól, osztálytól – való elidegenedés kora, melyek „értelemről idegen törvényszerűségeket” minden átélte jelentőség nélküli foglalatjai (uo. 561.). Tolsztojnál, e korszak utolsó alakjánál természet, társadalom, azaz a konvenciók világa és az élet kölcsönösen elidegenednek egymástól, és szembekerülnek egymással, sőt az élet önmagától is elidegenedik: elveszti immanens értelmét, s pusztán „nagy pillanatok” maradnak, „amelyek felvillantják egy lényegi élet, egy értelmes sors sejtelmét” (uo. 592.).

A regény elméletéből világosan kiolvasható a Weber- és Simmel-hatás. De nemcsak az ideáltípust konstruáló Max Weber van jelen a regény történelemfilozófiájában, hanem a reformáció ideológiája által elindított szekularizációt diagnosztizáló Weber is. A regény története az immanens értelem eltűnésének, a világ varázstalanodásának története is, amely egyúttal az elidegenedés kiteljesedésének története. Ezt a folyamatot Lukács jórészt simmeli fogalmisággal érti meg, s a regény társadalmi háttéréről – azaz a polgári társadalomról – így adott diagnózisa nem különbözik a drámakönyv diagnózisától. Mintha Simmel és Weber találkozna, amikor Lukács a polgári társadalmat a személyek feletti szükségszerűségeket evidens módon gyökerező s az így közvetlenül adott célok világát felváltó, pusztán konvencióként jelen lévő, értelemről idegen és megismerhetetlen szükségszerűségek világaként diagnosztizálja – olyan világként, amelyből egyszerre hiányzik az „abszolútum szentsége” és a „lélek áradó bensősége”. A konvenció világának hatalma „a maga áttekinthetetlen sokrétűségében minde nélkül jelen van”, azonban érzéki közvetlenségében nincs jelen a cselekvő és értelemként a célokat kereső szubjektum számára (uo. 520.).

A regény elméletében – a drámakönyvhöz hasonlóan – centrális a megélt társadalmi viszonyok pszichológiája, és a regényirodalom megértése is hasonló sémára támaszkodik. A társadalmi viszonyok valamilyen átélése, felfogása, percepciója kínálja az anyagot a művészi megformálás és a befogadás számára (Lukács 1978. 21; Demeter 2011. 93.). A regény elmélete ezzel tehát belül marad Lukács korai tudásszociológiájának szemléleti keretein.

Láttuk tehát: Molnár Antal zeneszociológiája és *A regény elmélete* megérthető a drámakönyv szemléletmódjának háttére előtt, de ez a szemléletmód rokonítható a hagyomány jóval későbbi fejleményeivel is. Így például Nyíri Kristóf (1972a, b) pszichologizmustanulmánya a drámakönyv kordiagnózisát visszhangozza: a 18. századi pszichologizmusban a felemelkedő polgári társadalom magabiztos autonómiaigényét látja tükröződni, s a 19. században kibontakozó antipszichologizmust e társadalom válságjelenségeinek filozófiai lecsapódásaként értelmezi. De Nyíri (1980) ugyancsak szociálpszichológiai bevezetővel indítja a Monarchia eszmetörténetét tárgyaló kötetét, s ezt a történetet olyan műveken és életműveken keresztül szemléli, amelyeket a századforduló osztrák–magyar társadalmi világban gyökerező élményanyaga dokumentumainak tekint. A szociologizáló hagyományra tehát eszmetörténeti vonatkozásban a drámakönyv hosszú árnyéka vetül.

A művészettörténet problémái kapcsán fogalmazódik meg talán legvilágosabban az a kérdés, hogy meddig terjeszthető ki termékenyen a szociologizáló szemlélet határa. Ezt a kérdést feszegeti *A szociologizáló hagyomány* művészettörténeti fejezete, de kizárólag Hauser Arnold és Lukács megfontolásaira támaszkodva – miközben ezen a problémán keresztül a hagyomány művészettörténeti vonulata sokkal szélesebb anyagon is rekonstruálható. Diener-Dénes József korai (1906) Leonardo-könyve éppen azért fordul a történelmi materializmus módszeréhez, mert a pszichológiai-beleérző megközelítést éppúgy terméketlennek tartja, mint azt, amelyik „objektív történeti alapon” (uo. 6.) áll. Diener-Dénes szerint a Leonardo-jelenséget csak a marxi megközelítés teszi magyarázhatóvá, és ezért kell ehhez a módszerhez fordulni – azaz Diener-Dénes marxizmusa abból fakad, hogy művészettörténeti magyarázatigényét egyedül ez a megközelítés elégíti ki.

Míg a fiatal Lukácsnál gyakran az az olvasó érzése, hogy az irodalomtörténeti mondanivaló valójában olyan társadalomkritika és történelemfilozófia céljait szolgálja, melyek szinte természetesen vezetnek a marxista politikai aktivizmushoz, addig Diener-Dénest az *intelligibilitásigény* vezeti a marxi megközelítésmódhoz. Ehhez képest már a fiatal Lukács attitűdje is más, de a marxista Lukácsnál, aki az ortodox marxizmus szellemében elmélet és gyakorlat egységét képviseli, s ekként irodalomtörténeti értékelései nem – vagy legalábbis nem kizárólag – esztétikai értékeken, hanem a politikai cselekvés számára kívánatosnak tartott értékein is nyugszanak. Ugyanakkor Lukács ezzel az elkötelezettségével a szociologizáló hagyomány marxi alapokon építkező művészetelméleti vonulatában kisebbségben van. Hauser és Antal viszonya a marxizmushoz kizárólag elméleti: Hauser a művészettörténeti megértés módszereként, de nem a politikai aktivitás krédójaként tekint Marx műveire (lásd Demeter 2011. 137.), de Antal Frigyes (1986) eredetileg 1947-ben publikált, firenzei festészetről szóló munkája is megértésigényből fakad, amikor Massacio és Gentile da Fabriano művészete különbségeinek magyarázatára kérdez. A kérdésre pedig úgy válaszol, hogy a különbségek Gentile feudális és Massacio burzsoá világnézetéből fakadnak, s ezzel a hagyomány fejlődésére jellemző módon ötvözi a világnézet-központú és a marxi tudásszociológia szempontrendszerét és fogalmiságát.

Persze az effajta ötvözés ugyanakkor Fülep Lajos szemében éppen az intelligibilitás rovására megy. Fülep 1932-es, Mannheim fentebb említett tudásszociológia-szócikkét ismertető *Nyugat*-cikkéből kiderül, hogy szerinte a szellemtörténeti értelmezés éppen addig képes az intelligibilitás igényeit kielégíteni, amíg nem csap át szociológiába. Fülep a tudásszociológiát a történelmi materializmus módszeréhez kapcsolja, s úgy vélekedik – hasonlóan a fiatal Lukácshoz –, hogy a gazdasági kategóriákhoz talált közvetlen átjárás sehogyan sem juttathat közelebb bennünket a tudomány vagy a művészet tartalmának megértéséhez. Általánosabban szólva: a szociológia nem teszi intelligibilissé a művészetet.

De hasonló látszik Fülep Babits szellemtörténet-cikkére írt reakciójából is, ahol Fülep a világnézet-központú szemléletet a művészettörténet helyes módszerének tekinti, de csak a művészet történelmi változásainak megértésében – azt már explicite tagadja, amit a fiatal Lukács és Mannheim állítanak, hogy a műveket valamely világnézet dokumentumaként kellene értelmezni. A helyes módszer szerinte az, amit Riegl, Dvořák és Tolnay Károly Brueghel-tanulmánya követ: az egyes korok szelleméhez, művészetakarásához, világnézetéhez képest megmutatni, hogy miben rejlik a művészi tel-

jesítmény és nagyság. Fülep ezen a ponton meg is áll, és nem teszi fel a kérdést, hogy miért olyan egyes korok szelleme, művészetakarása, világnézete, amilyen. Ezzel elvágja a világnézet fogalmának szociológiai értelmezési lehetőségét, amelyből így „nem folyik [...] az elszociologizálás” – hiszen ha a művek nem értelmezhetők mint adott társadalmi viszonyok között keletkező világnézet kifejeződései, akkor keletkezésük társadalmi viszonyai sem mutathatók ki belőlük, s így e viszonyok sem deríthetnek fényt a művészi tartalomra.

A *szociologizáló hagyomány* a szociológiai értelmezés teherbíró képességének kérdését nem csupán művészetelméleti vonatkozásban tárgyalja, hanem tudományfilozófiai vonatkozásban is – de ez utóbbi területen is maradt még a hagyományba integrálható teljesítmény, elsősorban – amint arra Sivadó Ákos (2012) recenziója is rámutat – Polányi Mihály tudományfilozófiája. Mert bár képviselhető a kötet álláspontja, mely szerint Polányi nem szimpatizál a tudásszociológiával, ez aligha elégséges alap arra, hogy Polányit a szociologizáló hagyományon kívül állónak tekintsük. Ez különösképpen fenntarthatatlan Mary Jo Nye (2011) nemrégiben megjelent könyve nyomán. Nye Polányinál találja meg a szociálkonstruktivista tudományfilozófiák egyik gyökerét, amely a marxista tudásszociológiai hagyománnyal (Lukács és persze Bernal és Hessen hagyományával) szemben kristályosodott ki – miközben Nye olvasatában az látszik, hogy Polányi számos belátása rokonítható marxista ellenfeleinek álláspontjával.

Polányi szociológiai relevanciája világos: a tudomány racionalisztikus és módszercentrikus felfogásával szemben a tudományos gyakorlat hallgatólagos, a szocializáció folyamatában elsajátított elemeire összpontosít, és hangsúlyozza e gyakorlat egyéni és szubjektív aspektusait, melyeket a tudományt kizárólag a racionalitás birodalmaként szemlélő tudományfilozófiák nem tudnak kezelni, és ezért a tudományról torz képet festenek. Polányi tudományképe olyan emberképen alapul, amely joggal nevezhető a mannheimi értelemben vett konzervatív-romantikus világnézet örökösének, amely az embert sokkal inkább érző és közösségi lénynek tekinti, mint racionális individuumnak. Ezzel Polányi természetes módon elhelyezhető a „konzervatív emberkép” filozófiáinak kontextusában (lásd Nyíri 1986), de elhelyezhető a tudományfilozófiai szcénán is. David Bloor (1991) a liberális racionalizmus és a konzervatív antiracionalizmus mannheimi szembeállítására támaszkodva úgy érvel, hogy míg Popper a liberális racionalizmus álláspontjáról szemléli és rekonstruálja a tudományt, addig Kuhn szemléletmódja a romantikus konzervativizmus vonásait tükrözi. Ebben a szembeállításban Polányi Kuhn szövetségesének tűnik – mind a tudományról vallott felfogásában, mind pedig abban a gondolkodási stílusban, amely e felfogás megfogalmazásához vezet.

Polányi tudományfilozófiája jól szembeállítható a marxista tudományelmélettel, legyen szó annak filozófiai, történeti vagy szociológiai vetületeiről. Mindhárom vonatkozásban kiemelhető Polányi és a marxista fókusz különbsége: míg Polányi a tudás keletkezésének és átadásának folyamatában a szocializáció és a személyes elemek szerepére összpontosít, addig a marxista (és általában a tudásszociológiai) megközelítések inkább makroszociális, az osztályhelyzet, a technológiai fejlődés, az ideológiák stb. fogalmaival megragadott jellegzetességekre érzékenyek. Ezért Polányi joggal határolódik el a tudásszociológiai megközelítésektől, miközben maga is a tudomány társas-közösségi dimenzióit hangsúlyozza.

Van azonban közös elem Polányi tudományfilozófiájának és a fiatal Lukács és Mannheim tudásszociológiájának szemléletmódjában, mégpedig az, hogy a (tudományos vagy művészi) reprezentációk előállításának hátterében fogalmilag nehezen megragadható, nem racionális tényezőket látnak működni. Polányi esetében gyakorlati, ízlés- és látásmódbeli tudásról van szó, a fiatal Lukács és Mannheim esetében a világnézetéről mint érzés- és élményttotalitásról. Ebben a különbségben természetes a szellemtörténeti hatást, illetve annak hiányát látni s Polányi művének viszonyát a szociologizáló hagyományhoz ezen a ponton is megvilágítani. Nye könyvéből ugyanis – mint Karl Hall (2013) recenziójában rámutat – éppen az hiányzik, hogy Polányi filozófiájának magyarországi gyökereit megmutassa. Ez a feladat pedig elvégezhető úgy, hogy Polányi filozófiáját a szociologizáló hagyományhoz fűződő viszonyán keresztül értjük meg.

A fentiekén túl *A szociologizáló hagyomány*nak talán olyan adósságai is vannak, amelyek esetében jelenleg nem látom, miként lennének törleszthetők. A kötetben

ugyanis – ahogyan a fentebb körvonalazott további tanulmányokban – nem egyszerűen művek és életművek bemutatására törekedtem, hanem arra, hogy az egyes fejezetek maguk is narratívát mondjanak a narratívában, azaz a köteten belül is önálló tézisük legyen. Jelenleg nem világos számomra, hogy miként kezelhető – és hogy kezelni kell-e – ebben a keretben a marxista társadalomfilozófia. Mészáros István életműve különös figyelmet érdemel itt, ahogyan a Bence–Márkus–Kis szerzői triónak a kritikai gazdaságtan lehetőségére kérdező könyve vagy Vajda Mihály fasizmustanulmánya vagy a Fehér–Heller–Márkus trió *A diktatúra a szükségletek felett* című könyve – és a sor még folytatható lenne. Nyitott kérdés számomra, hogy a társadalomfilozófiai művek organikusan helyet találnak-e az általam kínált narratívában.

Persze e narratíva szövedéke az itt körvonalazott munka elvégzése után is nyitott marad majd. Az itt tárgyalt művek értelmezhetők tovább és mélyebben, kiterjedtebb hatástörténeti perspektívából, a magyar hagyomány kontextusán kívül – vagy akár egészen más keretekben. De minden értelmezőnek és kritikusnak megszívlelésre ajánlom Ignótus fiatal Lukácsnak címzett figyelmeztetését: „A maga cikke rendkívül okos, rendkívül szellemes, és mint látja, le is fogjuk hozni, de jegyezze meg magának, hogy mindannak, amit maga írt, az ellenkezőjét éppúgy meg lehetett volna írni.” (Lukács 1989. 109.) Ez egészen általános tanulság: azok az értelmezések, amelyeket érdemes megírni – azaz nem triviálisak vagy triviálisan hamisak – mind ilyenek.

■ IRODALOM

- Alexander Bernát: *Taine Hippolyte emlékezete*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1903.
- Antal Frigyes: *A firenzei festészet és társadalmi háttere*. Gondolat, Bp., 1986.
- Babits Mihály: *Szellemtörténet*. Nyugat 1931. 24. sz.
- Bence György: *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához*. MTA Filozófiai Intézete, Bp., 1990.
- Bloor, David: *Knowledge and Social Imagery*. University of Chicago Press, Chicago, 1991 (2. kiad.).
- Demeter Tamás: *A szociologizáló hagyomány. A magyar filozófia főárama a XX. században*. Századvég, Bp., 2011.
- Diener-Dénes József: *Leonardo da Vinci*. Lampel, Bp., 1906.
- Fodor Géza: *A Mozart-opera vilásképe*. Typotex, Bp., 2002.
- Fülep Lajos: *A tudomány szociológiája*. Nyugat 1931. 24. sz.
- Fülep Lajos: *Szellemtörténet. Hozzászólások Babits Mihály tanulmányához*. Nyugat 1932. 25. sz.
- Hall, Karl: *The Younger Polanyi*. European Journal of Sociology 2013. 3. sz. 577–582.
- Havasréti József: *Szerb Antal*. Magvető, Bp., 2013.
- Heller Ágnes: *A reneszánsz ember*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1967.
- Imre László: *A magyar szellemi történet utóhullámai és következményei*. Alföld 2011. 1. sz. 88–99.
- Kosárhó László: *Írástörténetek és szociográfusok: Hajnal István recepciója az 1930-as, 1940-es években*. Korall 2000. 2. sz. 110–127.
- Kusch, Martin: *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. Routledge, London, 1995.
- Lakatos László: *Az élet és a formák. Hajnal István történelemszociológiája*. Új Mandátum, Bp., 1996.
- Lendvai L. Ferenc: *A fiatal Lukács*. Argumentum, Bp., 2008.
- Lendvai L. Ferenc – Nyíri Kristóf: *A filozófia rövid története. A Védáktól Wittgensteinig*. Kossuth, Bp., 1974.
- Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971.
- Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Magvető, Bp., 1975.
- Lukács György: *Wilhelm Dilthey*. In: *Ifjúkori művek*. Magvető, Bp., 1977a.
- Lukács György: *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez*. In: *Ifjúkori művek*. Magvető Bp., 1977b.
- Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*. Magvető, Bp., 1978.
- Lukács György: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*. Magvető, Bp., 1989.
- Mannheim Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Osiris Bp., 2000.
- Márkus György: *Az ideológiakritikáról – kritikailag*. Magyar Filozófiai Szemle 1997. 5–6. sz. 919–955.
- Molnár Antal: *Az európai zene története 1750-ig*. Franklin Társulat, Bp., 1920.
- Molnár Antal: *A zenetörténet szociológiája*. Franklin Társulat, Bp., 1923.
- Nye, Mary Jo: *Michael Polanyi and His Generation: Origins of the Social Construction of Science*. University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- Nyíri Kristóf: *Nemlétezők csillagfényénél I. A platonizáló antipszichologizmus értelmezéséhez*. Világosság 1972a. 8–9. sz. 464–473.
- Nyíri Kristóf: *Nemlétezők csillagfényénél II. A matematikai platonizmus ideológiakritikai értelmezéséhez*. Világosság 1972b. 12. sz. 722–730.
- Nyíri Kristóf: *A Monarchia szellemi életéről*. Kossuth, Bp., 1980.
- Nyíri Kristóf: *Európa szélén*. Kossuth, Bp., 1986.
- Perecz László: *Háttér előtt. A „hivatalos” magyar filozófia és a századelő Lukács-köre*. Fordulat 2010. 10. sz. 89–104.

- Pléh Csaba: András Máté, Miklós Rédei, Friedrich Stadler (szerk.): *Der Wiener Kreis in Ungarn – The Vienna circle in Hungary*; Demeter Tamás: *A szociologizáló hagyomány – A magyar filozófia főárama a XX. században*. BUKSZ 2011. 4. sz. 375–378.
- Rózsa Erzsébet: *Heller Ágnes, a fronézis filozófusa*. Osiris. Bp., 1997.
- Sivadó Ákos: *Újdonság: hagyomány*. Szociológiai Szemle 2012. 2. sz. 129–132.
- Szabó Miklós: *A harmincas évek, a magyar szellemi élet nagy korszaka*. Életünk 1989. 1–2. sz. 122–128.
- Szalai Zsolt: *Szociologizáló filozófia: módszer és/vagy olvasat, hagyomány és/vagy habitus*. Szépirodalmi Figyelő 2012. 1. sz. 92–97.
- Zóka Péter: *A „nemzeti filozófiai” tradíció Alexander Bernát életművében*. Doktori értekezés, PTE BTK Filozófia Doktori Iskola, 2014.
- Zoltai Dénes: *A modern zene emberképe*. Magvető, Bp., 1969.
- Zuh Deodáth: *A magyar filozófiatörténet egységes narratívájáról*. Korunk 2012. 2. sz. 108–112.



DÁVID GYULA

A BÁNFFY-ÉV MÉRLEGE

■ A Bánffy-életrajz mindenki által ismert ténye, hogy az író évekkel halála előtt elhallgattatták, s 1947-től haláláig írott művei csak napjainkban kerültek nyilvánosságra. Az is ismeretes, hogy halála után, mind a Kádár-, mind a Ceaușescu-korszakban ez a szilencium lényegében tovább tartott: hiába történtek meg az első kísérletek művének átfogó értékelésére a nagy irodalomtörténeti korpuszokban, hiába került be a romániai magyar középiskolai tankönyvekbe, a műveinek megjelentetésére irányuló kísérletek csak a kezdeményezésig jutottak el: két kisregényének a Kriterionnál a Romániai magyar írók sorozatban Sóni Pál bevezető tanulmányával megjelent 1981-es kiadása ugyanúgy folytatás nélkül maradt, mint Illés Endre előszavával az *Erdélyi történet* első kötete 1982-ben a budapesti Helikon Kiadónál.

De Bánffy Miklósnak az 1989-es rendszerváltások után sem volt igazán szerencséje: az *Erdélyi történet* teljes kiadása megjelent ugyan 1993-ban a Szépirodalmi Könyvkiadónál Budapesten, Nemeskürty István bevezető tanulmányával, s ugyanabban az évben töredékben maradt politikai emlékirata, a *Huszonöt év* is, Major Zoltán gondozásában a Püski Kiadónál, ám egyik kiadás se keltett visszhangot, s a magyar könyvpiac és média még akkor sem volt fogékony műveire, amikor 1998-tól egymásután jelentek meg novelláskötetei, regényei, drámái, emlékiratai Erdélyben (sőt a kolozsvári Polis és a budapesti Balassi Kiadó közös kiadásában a *Bánffy Miklós művei* sorozat is 2006–2009 között), s az író életének mélyeit feltáró olyan kötetek, mint Marosi Ildikó *Bonchidai Prospero* című könyve (Pallas-Akadémia, Csíkszereda, 1997) vagy az utolsó éveket megrázó dokumentumok közlésével feltáró *Bánffy Miklós estéje* (Polis, Kolozsvár, 2002). És néhány utólagos műsorra tűzéstől eltekintve nem igazán volt visszhangja az olyan produkcióknak sem, mint amilyen Szinetár Miklós Bánffy-filmje, *A Nagyúr* vagy A. Szabó Magda és Wonke Rezső portréfilmje az író Marokkóban élő lányáról, Bánffy Katalinról. Mint ahogy a szakma szűkebb körén belül maradtak azok az esszék, tanulmányok, amelyek a rendszerváltás utáni első két évtizedben a Bánffy-életmű egyes részleteit tárták fel.

Hogy miképpen jutottunk el mégis a születésének 140. évfordulójához kötött 2014-es Bánffy-év eredményeihez, annak érdekében még fel kell idéznünk két múltbeli eseménysort. Az egyik a Bánffy-életmű legjelentősebb darabja, az *Erdélyi történet* fordításainak megjelenése a nyugati világban: az író lánya, Bánffy Katalin fordításán alapuló angol (1999), a francia (2004), spanyol (2009), olasz (2010), német (2011), holland (2013) – és legújabban a kínai (tajvani – 2014) kiadások kiemelkedő sikere (néhányiknek több kiadása is). A másik az a fáradhatatlan munka, amelyet Szebeni Zsuzsa, a budapesti Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet munkatársa végzett a 2010-től egymást követő Bánffy-kiállítások megrendezésével, amely kiállítások Magyarországon kívül eljutottak Brüsszelig és Rabatig, Bukarestig és Kisinyovig, az erdélyi városok sorát nem is említve.

Úgy gondolom, hogy most, amikor a 2014-es Bánffy-évet számba vesszük, ezekről az előzményekről nem szabad megfeledkeznünk.

A 2014-es Bánffy-évet az események mennyisége mellett mindenekelőtt a műfaji gazdagság jellemezte: kiállítások, konferenciák, művészi rendezvények, könyvek (és könyvbemutatók) gazdag választékát vehettük számba az elmúlt év lezárultával, s ha az eseményeket térképre vetítjük, ez a gazdagság még imponálóbbnak tűnik.

Talán érdemes a kiállításokkal kezdenünk, hiszen azok nemcsak megismétlései voltak a korábbiaknak (Szebeni Zsuzsa 2010-es kiállítása eljutott ugyanis – jelképes jelentést kapva – Sopronba), hanem új formákkal-tartalmakkal örvendeztették meg a közönséget: a kolozsvári Erdélyi Történeti Múzeumban találkozhatott a bonchidai

szoborgaléria évtizedek óta raktár mélyén rejtőző eredeti darabjaival, *Az ostoba Li* báb-színházi előadásának jelmezeivel és külön érdekességként az író unokája, Nicolette Bánfy-Jelen üvegművészeti alkotásaival hozott újat; önálló kiállításon találkozhattunk Kolozsvárt Bánffy Miklós karikatúráival, s ismerkedhettünk meg az *Erdélyi történet* Milóth Adriennjének modellje, Bornemissza Elemérné Szilvássy Karola életével. De Bánffy Miklós (és Kemény Zsigmond) emléke előtt tisztelgett a kolozsvári Apáczai Csere János Liceumban megrendezett képzőművészeti kiállítás is.

A művészeti rendezvényekkel folytatnánk: azokkal, amelyek a színpad világához oly sok oldalról kötődő Bánffy Miklóst hozták közelebb a mai közönséghez. A díszlet- és jelmeztervező Bánffy Miklós művészetéből már az *Illúzió és Tükröződés* című kolozsvári kiállításon kaptunk ízelítőt. De „élőben” is részesülhettünk belőle a kolozsvári Állami Magyar Operában, a Bánffy-napok keretében bemutatott Bartók-mű, *A kék-szakállú herceg vára* előadásain s bizonyos vonatkozásban a *Naplegenda* 2014. szeptember 21-i budapesti felolvasószínházi bemutatóján is. Igazi művészi élmény volt a budapesti és a kolozsvári operák közös ünnepi gálája Kolozsváron (november 20-án) s a maga nemében egyedi a Kilyén Ilka marosvásárhelyi művésznő összeállította *Szét-szórta* című, az 1945–1949-es éveket idéző műsor (Bánffy Miklós családi levelezéséből és Várady Aranka naplójából összeállítva, tavalyi-tavalyelőtti külföldi turnék után az idén Kolozsváron, Marosvécsen és Szászrégenben került pódiumra). Különleges művészi hozzájárulás volt a Bánffy Miklós emléke előtt tisztelgő New York-i Choral Society budapesti és bonchidai előadása is.

Az előző években készült Bánffy-témájú filmek újjakkal gazdagodtak: Csibi László több helyen is bemutatott dokumentumfilmjében Bonchida község mai lakóseit vallatta az íróról és a családról megőrzött emlékeikről, Oláh Kata új megközelítésben rögzítette filmszalagra Bánffy Miklós életét és személyiségét, az ősz folyamán pedig a hódmezővásárhelyi televízió műsorára tűzi az emlékévként alkalmából készített négyrészes összeállítását.

Külön kell említést tennünk a budapesti Nemzeti Színház egy előadásáról, amelyen Vidnyánszky Attila vitte színre Bánffy Miklósnak *A Nagyúr* című darabját, „alkotó módon” felhasználva az *Isten ostora* című színpadi produkciót. Ennek a színműnek korabeli előadásaihoz Bánffy maga tervezett díszletet és kosztümöket, sőt az 1942-es kolozsvári előadást maga rendezte. A Bánffy-évben talán elvárhatta volna a Nemzeti Színház közönsége, hogy az eredetihez hű előadást lásson egy, a művész Bánffyt teljesen mellőző előadás helyett.

A Bánffy-életmű ismeretét – nyilván egy szűkebb körű közönség számára – tovább gazdagították az elmúlt évben rendezett szakmai konferenciák, irodalmi rendezvények, kiadványok. Ilyen alkalmakra került sor Budapesten (még a Bánffy-év megkezdése előtt) a Magyar Művészeti Akadémia által szervezett konferenciára (amely kötetben viszont 2014 szeptemberében került a piacra), már a Bánffy-év elején az Országos Színház-művészeti Múzeum és Intézet, majd Kolozsvárt májusban a Magyar Főkonzulátus aktív közreműködésével rendezett, illetve a kolozsvári Magyar Napok keretébe beillesztett két konferenciára. Egyedülálló kezdeményezésként ugyancsak a kolozsvári Magyar Főkonzulátus hozta össze februárban egy felolvasódelutánra az *Erdélyi történet* német, illetve román fordítóját, Oplatka Andrást és Marius Tabacut, akikkel augusztusban, kibővítve a holland fordító Rebecca Hermán-Mosterttel és koordinátorként a Petőfi Irodalmi Múzeum munkatársával, Károlyi Dórával a marosvásárhelyi és a marosvécsi közönség is találkozhatott.

A kiadványok között – az említett konferenciakötetek mellett – meg kell említenünk a magyarországi Nemzeti Könyvtár sorozatban megjelent *Bánffy Miklós emlékkönyvet*, amelyben újra hozzáférhetővé vált Marosi Ildikó *Bonchidai Prospero* című könyve és Gaal György irodalomtörténész egy néhány évvel korábbi átfogó Bánffy-tanulmánya, valamint Szebeni Zsuzsának alaposan dokumentált *Nyughatatlan ember* című összeállítás is. A kolozsvári *Helikon* és a román *Apostrof* folyóiratok Bánffy-számot jelentettek meg (néhány fontos tanulmánnyal), a Székelyudvarhelyt megjelenő *Erdélyi Művészet* pedig, bevezető tanulmánnyal, az egykori bonchidai kastélyban őrzött, főképp családi portrék katalógusát közölte.

A már több vonatkozásban említett kolozsvári Magyar Főkonzulátus fontos szerepet vállalt abban is, hogy a Bánffy-év keretében felavatásra került a kolozsvári

Házsongárdi temetőben restaurált Bethlen (Bánffy)-kripta, amelyben 1976 óta Bánffy Miklós hamvai is nyugszanak. Az ünnepségen a munkálatokat jelentős anyagiakkal támogató Magyarország hivatalos képviselői mellett részt vettek a Bánffy-család leszármazottai, Barcsay Tamás és Molnár-Bánffy Kata is.

Az elmúlt Bánffy-év eseményein végigtekintve ki kell emelnünk egy olyan vonását, amely számunkra különösen fontos: a kolozsvári Magyar Főkonzulátus akkori vezetőjének, Magdó Jánosnak azt a céltudatos törekvését, hogy Bánffy Miklós művét a román közönséghez is közelebb hozza. Ez jutott kifejezésre a március 21-étől május 16-ig közel 6000 látogatót vonzó s az Erdélyi Történeti Múzeum termeiben megrendezett kiállítás helyszínének megválasztásában és a Múzeum munkatársaival való jó együttműködésben, a zárókonferencián román előadók megszólaltatásában és az előadásaik kétnyelvű kötetének kiadásában, a német mellett a készülő román Trilógia-fordítás számára a nyilvánosság biztosításában. Bánffy Miklós művének, különösen az *Erdélyi történetnek* a román közönség felé is fontos üzenete van, aminek meghallásához és befogadásához – közvetve a Trilógia román fordításának mihamarabbi megjelenéséhez – az ilyen kezdeményezések feltétlenül hozzájárulnak.

Bevezetőnkben nem térhettünk ki az elmúlt Bánffy-év minden rendezvényére. Ezeket az érdeklődő megtalálja az alább következő, Gy. Dávid Gyula által összeállított eseménykrónika tételei között böngészve.

A BÁNFFY-EMLÉKÉV ESEMÉNYEI 2014-BEN (Összeállította Gy. Dávid Gyula)

■ **Január 17.** – *Bánffy Miklós-konferencia*, a Bánffy-emlékév nyitóeseménye az Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet szervezésében.

A konferencián elhangzott előadások: Gy. Dávid Gyula (építész): *Az építész Bánffy Miklós*; Visky Mária (művészettörténész): *A Bánffy-kelyhek*; Cholnoky Olga (könyvtárvezető): *Bánffy Miklós Szakkönyvtár*; Szebeni Zsuzsa (színháztörténész): *Bánffy és Kós Károly két közös munkája nyomán*; Dávid Gyula (irodalomtörténész): *A Bánffy-életmű utóélete II. (1990–2013)*; prof. Ermino Raiteri: *A genuai konferencia*; Piers Russel-Cobb (angol kiadó): *Az Arcadia Ltd. Bánffy-kiadásai*; Albert Mária: *Bánffy Miklós romániai recepciója*; Kovács Zoltán Attila (a Helikon Kiadó szépirodalmi vezetője): *A Helikon Bánffy-kötetei*; Jaap Sholten (holland író): *Bánffy Miklós-recepció Hollandiában*; Magdó János (kolozsvári magyar főkonzul): *A Bánffy Emlékév jelentősége*.

Január 29. – *Gróf Bánffy Miklós, egy nyughatatlan ember. Bánffy Miklós, Ben Myll, Kisbán Miklós* című vándorkiállítás megnyitója a soproni Lábasházban. Kurátor: Szebeni Zsuzsa, a kiállítást megnyitja: dr. Ács Piroska az OSZMI igazgatója. Köszöntőt mond Abdaí Géza (alpolgármester). Az első vándorkiállítás megnyitója Budapesten, az OSZMI-ban 2010. november 16-án volt, azt követően a következő helyszíneken mutatják be: Magyarország (Budapest/Operaház, Külügyminisztérium, OSZK, Pécs, Esztergom), Románia (Kolozsvár, Sepsiszentgyörgy, Csíkszereda, Marosvásárhely, Bukarest), Moldova (Chişinău), Hollandia (Hága), Marokkó (Rabat).

A megnyitó alkalmából dr. Tóth Imre (a Soproni Múzeum igazgatója) *Gróf Bánffy Miklós, a külügyminiszter* címmel tart előadást, valamint levetítik Oláh Kata és Csukás Sándor *A griff, a dálnvad és a varjú* c. filmjének részletét.

A kiállítás nyitva 2014. március 9-ig.

Február 28. – Székelykeresztúron a Zeyk Domokos Iskolaközpontban levetítik Csibi László Kós Károly című portréfilmjét (2013), valamint a bonchidai kastéllyal és a Bánffy családdal kapcsolatos helyi emlékeket feldolgozó dokumentumfilmjét, *A kastély árnyékában* címmel (2012).

Február 28. – Magyarország Kolozsvári Főkonzulátusa és a Kolozsvári Német Kulturális Központ szervezésében, a kolozsvári TIFF-ház konferenciatermében felolvasóestet rendeznek Oplatka András és Marius Tabacu közreműködésével, a *Trilógia* német (*Die Schrift in Flammen*) és az eddig elkészült (kiadásban még meg nem jelent) román fordításából. A felolvasóesten közreműködött még Magdó János (főkonzul), Fabian Mühlthaler (a Német Kulturális Központ igazgatója) és Ernst Wichner (a berlini Literaturhaus igazgatója).

Március 6. – A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai és Történettudományok osztálya keretében Oplatka András *A történelem és a szépirodalom metszéspontján. Bánffy Miklós: Erdélyi történet* címmel tartja meg székfoglaló előadását.

Március 21. – *Illúzió és Tükröződés: Bánffy Miklós művészi pályaképe* című kiállítás megnyitója (Magyarország Kolozsvári Főkonzulátusa és az Erdélyi Történelmi Múzeum szervezésében) Kolozsváron. Kurátor Szebeni Zsuzsa, a kiállítást megnyitja Németh Zsolt államtitkár, a magyar országgyűlés képviselője. Köszöntőt mondanak Carmen Ciongradi (ENTM főigazgatója), Magdó János (főkonzul), Lucian Nastasă (történész), Szebeni Zsuzsa (a kiállítás kurátora), Nicolette Jelen-Bánffy (képzőművész, Bánffy Miklós unokája), Hegedűs Csilla (a román kormány leendő kulturális államtitkára). A kiállítás nyitva 2014. május 17-ig.

Március 28. – *Bánffy Miklós felolvasóülés* a nagykorú Arany János Társaság szervezésében, az Arany János Református Gimnázium dísztermében

Elhangzott előadások: Váradi-Kusztos Györgyi (irodalomtörténész): *Kisbán/Bánffy Miklós az irodalmi kánon peremén*, Gy. Dávid Gyula (építész): *Az építész Bánffy Miklós*.

Április 10. – Kolozsváron megjelenik a *Helikon* c. folyóirat 7. száma (XXV. évfolyam, 645. szám), benne Könczey Elemér (*Bánffy Miklós, az eklektikus grafikus.*), Dávid Gyula: (*Milolu: Egy rendhagyó Bánffy-regény*), Fried István („Azorra boszorkányos hálójában” – *Bánffy Miklós kisregényei*) és Balázs Imre József (*Bánffy Miklós és a Reggeltől estig művészproblematikája*) írása.

Május 16. – *Az Illúzió és Tükröződés: Bánffy Miklós művészi pályaképe* című kiállítás záróeseménye Kolozsváron az Erdélyi Nemzeti Történelmi Múzeumban. A rendezvényt megnyitja Prőhle Gergely (külgügyi államtitkár), köszöntőt mond Carmen Ciongradi (az ENTM főigazgatója), Magdó János (főkonzul), valamint Szebeni Zsuzsa (a kiállítás kurátora).

A rendezvényen elhangzott előadások: Lucian Nastasă (történész, Kolozsvár): *Bánffy Miklós és a magány kolozsvári arcmásai (1945–1949)*, Püski Levente (történész, Debrecen): *Bánffy Miklós és a politika világa*, Dávid Gyula (irodalomtörténész): *Bánffy Miklós műveinek román fogadtatása és utóélete (1926–1989)*, Ovidiu Pecican (irodalomtörténész, kritikus): *A regényíró Bánffy Miklós: körülhatárolás*, Kötő József (színház-történész): *Bánffy Miklós, a magyar dráma megújítója*, Nicolae Sabău (művészettörténész): *Istenek fuvarosai*, Gheorghe Mândrescu (történész): *Emlékezés a bonchidai kastélyra*.

Május 17. – A Múzeumok Éjszakája rendezvény keretén belül még utoljára megtekinthető az *Illúzió és Tükröződés* c. kiállítás, látogatóinak száma 2014. március 21. – május 18. között összesen 5792 fő.

Május 29. – A kolozsvári Ünnepi Könyvhét keretében irodalmi séta Szabó Zsolt irodalomtörténésszel *Bánffy Miklós kolozsvári helyszínei* címmel.

Május 29. – A kolozsvári Ünnepi Könyvhét keretében konferencia a Minerva Házban Bánffy Miklós *(utó)életei* címmel.

Elhangzott előadások: Csapody Miklós (irodalomtörténész): *Bánffy Miklós életének utolsó éveiről (1945–1950)*, Markó Béla (költő): *A politikus Bánffy*, Nagy Zoltán (irodalomtörténész): „Mediatizált” művészlét a Bűvös éjszakában, Kötő József (színháztörténész): *Bánffy Miklós utolsó drámái (Az ostoba Li, A béke anyaga, Ecce Homo)*, Szebeni Zsuzsa (színháztörténész): *Újdonságok és érdekességek a Bánffy-kiállítások állomásain*, Dávid Gyula (irodalomtörténész): *Bánffy Miklós műveinek utóélete az elnémitástól a feltámadásig*.

Május 30. – *Szétszórtan* – irodalmi műsor Bánffy Miklós, Várady Aranka és Bánffy Katalin levelezése és naplói felhasználásával. Előadja Kilyén Ilka, Kilyén László és Ritziu Ilka Krisztina. Helyszín: Kolozsvár, Minerva Ház, Cs. Gyimesi Éva terem.

Június 10. – Bánffy Katalin *Ének az életből* c. könyve magyarországi kiadásának bemutatója a Petőfi Irodalmi Múzeumban. Az esemény házigazdája Molnár-Bánffy Kata, a kötetből felolvass Hámori Gabriella, a beszélgetésen részt vesz gróf Bánffy Katalin, Ugron Zsolna író, Kovács Attila Zoltán, a Helikon Kiadó szépirodalmi vezetője. A könyvbemutatót a szerző gróf Bánffy Katalin dedikál.

Június 28. – A Román Írószövetség *Apostrof* című kolozsvári folyóirata 2014. júniusi számában Bánffy témájú, román nyelvű cikkel jelentkezik Lukács József (szerkesztő) *Contele-scriitor* és Ovidiu Pecican (irodalomtörténész) *Bánffy Miklós romancier: Circumscrieri; Spre casă* címmel részletet közöl a lap az *Erdélyi történet* c. trilógiából, fordító Marius Tabacu.

Július 7. – A *New York Choral Society* amerikai kórus budapesti fellépése alkalmából az Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet sajtótájékoztatót tart. A sajtótájékoztatót jelen van: David Hayes (zeneigazgató), Nicolette Jelen-Bánffy (Bánffy Miklós unokája), Daniel Hubert (koncertszervező), Ács Piroska (az OSZMI igazgatója), Szebeni Zsuzsa (a Bánffy-év koordinátora, az OSZMI munkatársa).

Július 8. – A *New York Choral Society* amerikai kórus Bánffy-emlékévé keretében szervezett fellépése Budapesten. A koncertet Nicolette Jelen-Bánffy kezdeményezésére tartják a Mátyás-templomban, IV. Károly koronázási ünnepségeinek színhelyén; a koronázási ceremónia intendánsa és főszervezője Bánffy Miklós volt.

Július 12. – Bánffy Miklós iránti tiszteletből, a Bánffy-emlékévé keretében a bonchidai Bánffy-kastélyban fellép a *New York Choral Society* amerikai kórus (65 énekes). Az ingyenes előadás műsorában többek között amerikai népi himnuszok és népdalok kórusfeldolgozásaiból adnak ízelítőt. Az előadáson részt vesz gróf Bánffy Katalin két lánya és egész családja.

Augusztus 17. – *Gróf Bánffy Miklós karikatúrái* című kiállítás nyílik a kolozsvári Magyar Napok alkalmából, a Bánffy Miklós Emlékévé keretében, a kolozsvári Állami Magyar Színházban.

A kiállítás kurátora Szebeni Zsuzsa, szervező a Kincses Kolozsvár Egyesület, valamint az Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet (Budapest).

Augusztus 19. – A kolozsvári Reményik-galériában, a Református Egyházközség Levéltára, az Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet, az Evangélikus Püspökség és a magyar Főkonzulátus szervezésében *Báró Bornemissza Elemérné Szilvássy Karola emlékkiállítás* nyílik. A kiállítást megnyitja Ács Piroska (az OSZMI igazgatója), Sipos Gábor (az Erdélyi Múzeum-Egyesület elnöke), Vizi Gabriella (konzul). Közreműködik Fogarasi Szép Alpár (színművész). Kurátor: Szebeni Zsuzsa.

Augusztus 22. – Bemutatják a *Bánffy Miklós Emlékkönyv* című kiadványt, a Nemzeti Könyvtár kötetét, benne Gaal György (*Bánffy Miklós – egy művészpölitikus főúr*),

Marosi Ildikó (*Bonchidai Prospero. Töredékek egy életműből*) és Szebeni Zsuzsa (*Egy nyughatatlan ember*) írásával. A Bánffy Miklós öröksége címmel rendezett könyvbemutatóra a kolozsvári Magyar Napok keretén belül, a New York Kávéházban kerül sor. A bemutatót részt vesz Szebeni Zsuzsa, Gaal György és H. Szabó Gyula, a Kriterion Könyvkiadó igazgatója.

Augusztus 22. – A *Bánffy Miklós művészi pályaképe* című könyv bemutatója az Erdélyi Történeti Múzeumban. A kétnyelvű kötet a 2014. május 16-án, az Erdélyi Történeti Múzeumban rendezett konferencián elhangzott előadásokat gyűjti egybe, a Polis Kiadó gondozásában

Szervező: Magyarország Főkonzulátusa. A rendezvényen részt vesz Magdó János főkonzul és Páva Zsolt pécsi polgármester.

A rendezvényen bemutatásra kerül a Trilógia első kötetének frissen megjelent kínai nyelvű tajvani kiadása.

Augusztus 28. – A Vásárhelyi Forगतag keretében, a Bánffy emlékév jegyében, Bánffy-fordítói találkozót szerveznek. A marosvásárhelyi Teleki Téka udvarán lezajlott beszélgetésen részt vesz Lázok Klára (a Teleki Téka igazgatója), Dávid Gyula (irodalom-történész), Károlyi Dóra (a Petőfi Irodalmi Múzeum munkatársa, a beszélgetés moderátora), valamint az *Erdélyi történet* fordítói: Rebecca Hermán-Mostert (holland nyelv), Oplatka András (német nyelv) Marius Tabacu (román nyelv).

Augusztus 29. – Az *Erdélyi Helikon* – Kemény János Alapítvány szervezte emlékünnepe, a Bánffy-év jegyében a marosvécsi művelődési házban. A rendezvényen újból találkozunk a vásárhelyi műfordítói kerekasztal-beszélgetés szereplőit: Lázok Klára, Dávid Gyula, Károlyi Dóra, Rebecca Hermán-Mostert, Oplatka András és Marius Tabacu. Moderátor H. Szabó Gyula, a Kriterion Könyvkiadó igazgatója.

Augusztus 30. – Az Erdélyi Helikon – Kemény János Alapítvány hagyományos marosvécsi emlékezése részeként a kastélyparkban Kemény János sírjának koszorúzására került sor. Beszélt Nagy Miklós Kund (az alapítvány elnöke), Ördög Ferenc (polgármester), Markó Béla (költő), ígét hirdetett Benk Mihály, a marosvécsi református egyházközség lelkipásztora.

A koszorúzást követően a helyi művelődési házban Kilyén Ilka, Kilyén László és Ritziu Ilka Krisztina előadják Bánffy Miklós, Várady Aranka és Bánffy Katalin levelezése és naplói felhasználásával összeállított *Szétszórtan* című irodalmi műsorukat.

Augusztus 30. – Augusztus 29–31. között XIII. alkalommal szervezték meg a már hagyományos *Bonchidai Kastélynapokat*.

Szeptember 15. – Székelyudvarhelyt megjelenik az *Erdélyi Művészet* című folyóirat 48. száma, benne Gy. Dávid Gyula: *Adalékok a Bánffy-arcképcsarnok kutatásának 70 éves történetéhez* című bevezetőjével *A Bánffy család portré-festményeinek adattára* (84 festményreprodukcióval).

Szeptember 21. – „Illúzió és tükröződés” a *Naplegendától a Nagyúrig* címmel Bánffy Miklós munkásságát bemutató kiállítás nyílik Budapesten a Nemzeti Színház Zikkurat Kiállítótermében. Megnyitja A. Szabó Magda (a Nemzeti Színház stratégiai igazgatója) és Magdó János (volt kolozsvári főkonzul). A teret Szebeni Zsuzsa (kurátor) és Bakos Ildikó (szobrászművész) koncepciója alapján Szebeni-Szabó Róbert rendezte be.

A kiállítás alatt megtekinthető volt két dokumentumfilm is: a *Magyar grófnő Tangerben* (rendező-operátor Wonke Rezső, szerkesztő A. Szabó Magda; 2010), és az *Egy nyughatatlan ember* (rendező: Oláh Kata, operátor Csukás Sándor; 2013).

A kiállítást követően Tóth Augusztina, Bakos-Kiss Gábor, Pilnay Sára, Nagy Péter István színművészek közreműködésével, Rideg Zsófia és Nagy Péter István rendezésében, felolvasószínház keretében bemutatták Bánffy Miklós *Naplegenda* c. színművét.

Szeptember 24. – október 17. – A hódmezővásárhelyi televízió műsorra tűzi és levetíti sorozatát *Tört fényben – Gróf Bánffy Miklós emlékévé Erdélyben* címmel (rendezte Csorba Mária). 1. rész (2014.09.24.–2014.09.27.), 2. rész (2014.10.01.–2014.10.04.), 3. rész (2014.10.08.–2014.10.11.), 4. rész (2014.10.14.–2014.10.17.)

Szeptember 26. – A Transylvania Trust Alapítvány az *Európai Örökség Napjai* keretében nyílt napot szervez a bonchidai Bánffy-kastélyban. A kulturális esemény célja bemutatni a közönségnek a helyi értékeket, építészetet és a Bánffy család történelemformáló szerepét Erdélyben. Ez alkalommal a kastély néhány ritkán megnyitott terét is bemutatják a közönségnek.

Szeptember 27. – Megjelenik a *Bánffy Miklós-emlékkonferencia* című kötet, amely a 2013. december 18-án, a Magyar Művészeti Akadémia rendezvényén elhangzott előadásokat tartalmazza. Benne Szász László (irodalomtörténész): „A szépség mint cselekvés”; Boka László (irodalomtörténész): *A ferde tükrű emlékező és a „legnyugtalanabb kísérletező”*; Dávid Gyula (irodalomtörténész): *Bánffy Miklós irodalomról, művészetről*; Balázs Imre József (egyetemi adjunktus): *Bánffy Miklós Reggeltől estig* című *kisregénye az erdélyi művészregények kontextusában*; Váradi-Kusztos Györgyi (irodalomtörténész): *Karneváli világlátás Bánffy Miklós prózájában*; Szinetár Miklós (professor emeritus, rendező): *Bánffy Miklós, a sokarcú zseni*; Balog László (történész): *Gazdaságpolitikai kérdések a fiatal Bánffy Miklós írásaiban*; Major Zoltán (történész): *Siker és eredmény – Bánffy Miklós külügyminiszeri tevékenységének mérlege*; Egyri Gábor (történész): *Erdélyi modus vivendi? A Magyar Népközösség mint kisebbségi integrációs kísérlet. 1939–1940*; Filep Tamás Gusztáv (művelődéstörténész): „*Mindegy, hogy a szikla kaukázusi-e, erdélyi vagy tibeti.*” *Bánffy Miklós és a kultúrpolitika, 1926–1939*; Szabeni Zsuzsa (színháztörténész): „*Tarlózás*” *Bánffy Miklós színházi pályáinak motívumaiból*; Könczey Elemér (grafikus, egyetemi oktató): *Bánffy Miklós, az eklektikus grafikus*; Gy. Dávid Gyula (építész): „*Mindig foglalkoztam architektúrával.*” *Az építész Bánffy Miklós*; Sas Péter (művelődéstörténész): *Bánffy Miklós rejtélyei*.

Október 20–26. – Nicolette Jelen-Bánffy képzőművészeti kiállítása Párizsban a *Salon Zürcherben*.

Október 22. – A kolozsvári *Októberi napok* keretében, a Kolozsvár Társaság szervezésében, Dávid Gyula irodalomtörténész bevezetőjével (*Kós Károly és Bánffy Miklós*) levetítik Csibi László *Kós Károly* (2013), valamint *A kastély árnyékában* (2012) című dokumentumfilmjeit.

Október 29. – Magyarország Kolozsvári Főkonzulátusa, a Házsongárd Alapítvány és a Kallós Alapítvány szervezésében sor kerül a *felújított házsongárdi iktári Bethlen (Bánffy-) kriptá épületének, környezetének ünnepélyesen átadására*. Köszöntőt mond Gergely Erzsébet (a Házsongárd Alapítvány igazgatója), Németh Zsolt (a magyar országgyűlés külügyi bizottságának elnöke), Gaal György (a Kelemen Lajos Műemlékvédő Társaság elnöke), Magdó János (volt kolozsvári főkonzul), Répás Zsuzsanna (nemzetpolitikáért felelős helyettes államtitkár), Grezsa István (miniszeri biztos), Entz Géza (a Pro Professione Alapítvány elnöke), Molnár-Bánffy Kata, Barcsay Tamás és Szabeni Zsuzsa (a Bánffy-emlékévé kurátora).

A felújítással egy időben a kriptá falába elhelyezett és Bánffy Miklós urnáját jelző, hibás adatokat tartalmazó kótábla helyére új emléktábla kerül Bartha László kezdeményezésére és anyagi támogatásával; szövege: *Losonczy / Gróf Bánffy Miklós / 1873–1950 / cs. és kir. kamarás v. b. t. t. / politikus, író, művész, az / Erdélyi Református Egyházkerület főgondnoka*.

Október 29. – A kolozsvári Apáczai Csere János Líceum Apáczai Galériájában, az Erdélyi Magyar Művészpedagógusok Egyesülete szervezésében, *Megszámláltattál (Megszámláltatol)...* címmel Bánffy Miklós és Kemény Zsigmond szellemisége előtt tisztelgő képzőművészeti kiállítás nyílik. Köszöntőbeszédet mond Vörös Alpár (igaz-

gató), Bitay Levente (konzul) Kozma Dezső (irodalomtörténész). A kiállítás nyitva 2014. november 30-ig.

November 18. – A Kolozsvári Magyar Operában megkezdődnek a *Bánffy Miklós Napok*. A megnyitón Prőhle Gergely (helyettes államtitkár), Horváth Anna (Kolozsvár alpolgármestere) és Szép Gyula (operaigazgató) köszönti a Bánffy-emlékévet bezáró háromnapos ünnepségsorozat közönségét, majd bemutatják Bartók Béla *A kékszakállú herceg vára* c. operáját. Rendezte Szinetár Miklós, a jelmezeket és a díszleteket Bánffy Miklós eredeti tervei alapján rekonstruálta Szebeni Zsuzsa és Lőrincz Gyula, vezényelt Selmeczi György; szereplők: Szilágyi János és Molnár Mária. Előadás után Szinetár Miklós *A kékszakállú herceg vára* című filmjét is levetítik.

November 19. – A Kolozsvári Magyar Színház Stúdiótermében újra levetítik Szinetár Miklós *A nagyúr – Gróf Bánffy Miklós* című filmjét (2001), utána Laczkó Vass Róbert beszélget az alkotóval.

November 20. – A kolozsvári *Bánffy Miklós Napok* rendezvénysorozat utolsó napja Bánffy Miklós emlékére összeállított *Ünnepi Operagálával* zárul. A produkcióban a budapesti Magyar Állami Operaház művészei is részt vesznek. Köszöntőt mondott Ókovács Szilveszter (a Magyar Állami Operaház főigazgatója) és Szép Gyula (a Kolozsvári Magyar Opera igazgatója). A gálán Bánffy igazgatása alatt a budapesti Operaházban színpadra állított művekből – *Varázsfuvola*, *Szöktetés a szerájból*, *Don Giovanni*, *Oberon*, *A trubadúr*, *Aida*, *Hoffmann meséi*, *Salome*, *A fából faragott királyfi* – választott részletek hangzanak el. A közreműködő budapesti művészek: Kolonits Klára, Pallerdi András, Fekete Attila, Nyári Zoltán és a Magyar Nemzeti Balett magántáncosai: Kozmér Alexandra, Szegő András és Cserta József; a Kolozsvári Magyar Opera magánénekesei közül Balázs Barbara, Covacinschi Sz. Yolanda, Egyed Apollónia, Balla Sándor, Pataki Adorján, Sándor Árpád és Sándor Csaba, valamint Jakab Melinda magántáncos.

November 26. – A szászrégeni Kemény János Művelődési Társaság szervezésében, a szászrégeni DIO-házban *Bánffy emlékestet* rendeznek. Bőjte Lidia elnöknő köszöntője után Markó Béla beszél Bánffy írói, politikai tevékenységéről, végül Kilyén Ilka, Ritziu Ilka Krisztina és Kilyén László színművészek az író lányához intézett levelezéséből, valamint Várady Aranka naplójából olvasnak fel részleteket.

December 19. – A budapesti Nemzeti Színházban bemutatják az *Isten ostora* című drámát. Bánffy Miklós *A nagyúr* című drámája alapján színpadra állította és rendezte Vidnyánszky Attila.

December 30. – A *Gróf Bánffy Miklós Baráti Kör* (alakult 2011. január 22-én) Budapesten megkoszorúzza a VIII. kerület Reviczky utca 5. számú épület, az egykori Bánffy-palota falán 1993-ban (Bartha László kezdeményezésére és anyagi támogatásával, Koppány Endre budapesti szobrászművész tervezésében és művészi kivitelezésében) elhelyezett emléktáblát. A koszorúzás-megemlékezés 1993 óta minden évben sorra kerülő hagyomány.

LÁSZLÓ SZABOLCS

A KÁVÉ, A HELY MEG A ZSONGÁS

Zeke Gyula: *Volt egy feketém – A budapesti eszpresszók története*

■ A zűrös és ellentmondásos, néhol sötét, néhol lelkes kilencvenes évekre személy szerint úgy emlékszem vissza, mint az állandó változás korszakára, amit leginkább az jelképezett, hogy minden hónapban, de volt, amikor minden héten, újabbnál újabb üzlet, szépségszalon, büfé, diszkó, cukrászda, barkácsbolt, zálogház, valutázó kuckó stb. nyílt meg avagy zárt be, alakult át, kiszámíthatatlan ritmusban, a város minden utcáján és terén. Ilyen körülmények között nem volt igazán tanácsos megszokni vagy megszeretni bármelyik helyiséget is, mert a törzshellyel való azonosulást ellehetetlenítette a gyakori csőd s a név-, díszlet-, tulajmeg árucseré. Eleddig azonban nem tudtam, hogy pontosan ezekben az években, a káosz közepette számolódtak fel, illetve tűntek el a közösségi életmód és a városi nyilvánosság egyes központi intézményei, amelyek az összeomlott szocialista korszak, de még az azt megelőző háború közti világ meghatározó életterei is voltak, generációk törzshelyei: tudniillik, az eszpresszók. Egymásután húzták le a rolót a vendéglátás világának eme egyedi képviselői, mintegy lezárva egy város – esetünkben Budapest – életmódjának és történetének adott fejezetét.

Zeke Gyulának a budapesti eszpresszókról írt, lenyűgözően érdekes és hasznos könyve tulajdonképpen arról szól, hogy milyenek is voltak ezek a sajátos, immár (szinte teljesen) eltűnt életterek, és mit is jelentettek a huszadik század magyar társadalom- és kultúrtörténetében. A történész-író nem kevesebbet tesz, mint hogy a helyek szellemeit idézi, és minden szakmai tudását, kreatív intuícióját és írói tehetségét latba vetve megpróbálja temérdek írott forrás, levéltári

nyom, sárguló fénykép s papírra fektetett, magnóra felmondott avagy videóval elkaptott emlék révén bemutatni, elemezni az eszpresszók bámulatos világát. A szerző maga így vall kutatásának és a megírás indítékairól, illetve a könyv szerepéről: „Szenvedélyesen érdekel a kávé nyilvánosság különféle korszakainak egyszerűsége és megismételhetetlensége. Ez ad keretet és korlátokat a kávéivás metafizikájának és erotikájának, afféle előrehozott, kulturális halálélmény, amely élni és végképp meghalni egyként segít.” (12.) Ehhez immár továbbiakat hozzáfűzni nem lehet, és nem is kell, csak annyi marad, hogy az ember tudásszomjának és felfedezési vágyának engedve belemélyedjen a kötetbe.

Az olyan laikusoknak, mint jelen sorok írója, a terminológiával kell kezdeni a megismerést, azaz tudatosítanunk kell, hogy a kávé nyilvánosság a fővárosi vendéglátóiparban négy főszereplőre oszlott: a kávéház, kávéház és cukrászda három hagyományos intézményére, és a húszas-harmincas években berobbanó eszpresszó sajátosan újító és összegző jelenségére. (Hogy akkor a „kávézó” kifejezés miként illik ebbe a koordináta-rendszerbe, nem tudni – valószínűleg a köznyelv léhasága ilyen homályosan általánosító fogalmakkal játssza ki a szaknyelv szigorát.) Természetesen mindenik típusra jellemző (volt) egy bizonyos kialakulási történet, egy virágzási korszak, egy szerkezeti és működési forma, egy törzsközséget biztosító társadalmi réteg s mindezekből következő fogyasztási szokás és hangulat. Noha a bécsi mintára kialakult kávéházi hálózathoz köszönhetően a tizenkilencedik század végére Budapestet a „kávéházak városaként” nép-

szerűsítették, ezek az előkelő és drága helyiségek csak a tehetős polgárság számára voltak elérhetőek, a szerényebb jövedelemmel rendelkező városlakók ezért a kávéméréseket frekvenciálták. Zeke könyvéből megtanuljuk, hogy ezt a viszonyrendszert miként borította fel, illetve alakította át az eszpresszó megjelenése, amely mindenekelőtt hozzáférhetőbb árakat vezetett be, továbbá a patriarkális társadalmi normák, hierarchiák rendszerét átíró modern közösségi tereket teremtett meg. Ez utóbbit persze nem tudatosan, hanem az új formából következő funkció társadalomtörténeti spontaneitásával és szintéziskészségével.

Na de miről is van szó? Az eszpresszó egyszerre jelentette egy új kávékészítési módszer (tehát az Angelo Moriondo 1884-es találmányán alapuló és 1905-től Desiderio Pavoni gyártásában megvalósuló, gőznyomásos technológiát hasznosító kávégépj) megjelenését és az olasz városokban álló fogyasztásra és gyors eszmecserére kialakított vendéglátási forma, az *espresso bar* budapesti honosítását. Mint minden innováció esetében, a bevezetett új forma meghatározó jellemzőit és sikerét leghatásosabban egy régi intézmény ellenében lehet érzékeltetni – ennek köszönhető, hogy Zeke könyvében végigvonul az eszpresszó és a kávéház különböző aspektusokat, tanulságokat felvillantó kontrasztja. Az olvasó így duplán nyer: hisz az előbbi történetének szentelt könyv, mintegy belső bónuszként, magába foglalja az utóbbi hanyatlásának is a krónikáját, elemzését. Az már a történelem finitora, hogy az évtizedeken keresztül fennálló rivalizálás után a szocializmusban egységesített irányítás alá kerültek, és a kitartóbb, egyszerűbb, csinosabb és modernebb eszpresszó formájában fuzionáltak társadalmi szerepeiket – s hogy még így is viszonylag teljes eltűnésre lettek ítélve a huszadik század végén.

Párhuzamos létezésük idejében a kávéházak nagy méreteivel, leleplezően nyílt az ódivatúan berendezett termeivel, merev normáival és patriarkális protokolljával, drágaságával, körülményességével, lassú kiszolgálásával szemben az újonnan megnyitott eszpresszók kisebb, bensőségesebb, meghittebb és személyesebb tereket, korszerűen stílusos belső építészetet, modern és liberális normákat, viselkedérendszer, olcsóbb termékeket és gyorsabb kiszolgálást tudtak fel-

kínálni. Továbbá sötét helyiségeikkel a szerelmespároknak megteremtették az intimitáshoz szükséges atmoszférát, miközben körülöttük állandó, derűsen kaotikus zsongásba és társalgásba feledkezett a vendégsereg. (A teljes kép megrajzolása kedvéért: az átlag eszpresszó 50 négyzetméteres volt, kb. 60 embert lehetett bezsúfolni, akiknek fejenként 0,7 négyzetméter térhasáb és 3,6 légköbméter jutott.) S ami talán a legfontosabb, még két lényeges dolgot biztosított: a hagyományos főzött kávénál jelentősen ízletesebb feketét, illetve egy olyan teret, ahol a társadalmi egyenlőség állapotához közelítő módon vehettek részt a vendégek a közösségi életben. Anélkül, hogy ideális állapotokat feltételezzen kutatási tárgya kapcsán, Zeke részletesen és meggyőzően mutatja be, hogy miként váltak a társadalmi modernitás helyszíneivé a budapesti eszpresszók, már a háború közti időszakokkal kezdve. Egyrészt azért, hogy közösségi tereikben fokozatosan felszámolták a társadalmi osztályok és nemek közötti egyenlőtlen korlátok, és létrejött egy szabadabb, egyenlőbb fórum; másrészt pedig azért, mert lehetőséget teremtettek a független nő társadalmi szerepének kibontakozásához, megéléséhez – hiszen, a kávéházzal ellentétben a nők egyenjogú tulajdonosokként, vállalkozókként, alkalmazottakként és fogyasztókként bekapcsolódhattak az eszpresszók életébe.

Az eszpresszó felbukkanásának és elterjedésének tanúi a két vendéglátási forma között fennálló különbségeket mintegy kóruszerűen, modernizációs, illetve nemzedéki konfliktusként értelmezték, s ennek alapján érveltek mellette vagy ellene. Talán a legélvezetesebb és legkifejezőbb eszmefuttatás ebben a témában – s amit Zeke Gyula is kiemelten kezel a könyvében – Márainak egy 1940-es, *Espresso* című tárcája. Ebben az idők s a világ változását a régi kávéháznak és az új eszpresszónak világszemléleti szinten, paradigmatisus érvénnyel tárgyalt különbözősége révén érzékelteti, persze irodalmi metaforák segítségével: „Az espresso kislélegzetű műfaj, nem epika, csak afféle kispasztika”, míg „a kávéház hömpölygőbb, ünnepélyesebb, s annál drágább műfaj!” Az eszpresszó szűk, sietős és átmeneti jellegével szemben a kávéház otthonpótlékként és dolgozószobaként szolgált a budapesti értelmiségnek, ahol

megvolt minden újság, s lexikont meg telefont lehetett kérni a pincértől: „A kávéházban még alkottak. Az espressóban már csak beszélgetnek.” Ítélet nélkül, belenyugvással nyugtazza, hogy az új nemzedék, amely az új helyiséget mintegy kitermelte, „nem hisz már a csodákban” vagy abban, „hogy az élet hosszúlejártú”. Az írás sajátos egyensúlyt teremt a megfigyelő író nyitottsága és a Máraiiban lakozó, világnézetét meghatározó polgár kényelmes és konzervatív nosztalgiaja között: míg az előbbi elégikusan elfogadja az átváltozás folyamatát, annak valóságát, az utóbbi azért bejelenti személyes, békés ellenállását: „Mindent megérték, mindenbe belenyugszom. Csak éppen erre a kis időre, ami az enyém még, csendesen visszamegyek az espressóból a kávéházba.”

Az eszpresszó történetének korszakolása szinte teljesen megfeleltethető a „rövid huszadik század” idejével s annak fontosabb töréspontjaival. Zeke két fejezetet is szentel a háború előtti, eddig csak kevésbé feltárt időszaknak, amikor is kialakult az Olaszországból eltanult forma budapesti újjászületése – az 1927-es első említésű, ám rövid életű Royal és az eszpresszó honi felívelésének kezdetét beharangozó Quick nevű helyiségek révén. Az első virágzási periódusban, amint számtalan korabeli cikk megjegyzi, „gombamód” nyíltak az eszpresszók, s sikerüket mutatja, hogy pl. a Quick esetében négy hónap alatt „amortizálódott”, azaz visszatérült a befektetett 30 000 pengő. A háború ellenére fennmaradt emlékezők szerint egészen 1944 márciusáig, sőt a Vörös Hadsereg ostromáig lehetett Pesten eszpresszóba járni, majd (Zeke kifejezését használva) a „gyarmatosító felszabadulás” után ezek nyitottak ki elsőként a szétlőtt fővárosban. A rövid koalíciós évek újabb sikeres korszakot hoztak, hisz a politikai és intellektuális pezsgés többnyire a kávé nyilvánosság tereiben folyt, de már ekkor elkezdődtek a később hatalomra kerülő kommunista párt által elrendelt razziák és sajtótámadások. Ezekben a kávé helyiségek a többértelmű „feketézés” bűnbarlangjaiként szerepeltek, s ezért követelték, hogy a dolgozó nép nevében „le kell csapolni az eszpresszók bűzhödtt mocsarát” (136.). Ugyanakkor az eszpresszók működésének és a némelyikben feltűnő zenés műsoroknak a kritikája már előre jelezte a diktatúra

konzervatív purizmusát, askétizmusát és türelmetlen prüdségét (205, 207.).

Ezt követte az államosítások több évre elnyúló, káoszt, fejtelenséget és szabálytalanságot hozó időszaka, majd a központosított vendéglátásnak a rendszerváltásig terjedő periódusa. Társadalomtörténeti érdekesség, hogy az eszpresszók igazi aranykorszakát jelentő, a modernizmus és haladás optimizmusa által meghatározott hatvanas évek ugyanakkor a nyilvános kávéfogyasztás rohamos visszaszorulását is magával hozták. Az átalakuló és fejlődő Magyarországon az eszpresszók fontos „társadalmi olvasztótégelyekként” (235.) szolgáltak, s csupán Budapesten kb. 400 ilyen helyiség működött (köztük a híres Jégbüfé és a Mézes Mackó hálózat), forgalmasabb napokon pedig a legendássá vált kávéfőzőnők akár 1200 kávé-t is lefőztek (azaz 24 másodpercenként egyet). Emellett a főváros profilját és hangulatát is határozottan sajátossá, élőbbé tették a neonportálok, vagy ahogy Zeke írja: „elszabadult a városban valami grafomán szellem, ami (aki) fényceruzájával minden falat teleírt” (234.). Mindeközben, az ipartechnológiai fejlesztésnek köszönhetően egyre növekedett az otthoni és hivatali kávéfőzés (1970-re a kávéértékesítés 94%-át képviselte a bolti forgalom), ez pedig az eszpresszók központi szerepét megdöntötte. Ezt a lassú hanyatlási, leépülési folyamatot csak fokozta a személyzet általános udvariatlansága és gorbosága (erről érdekességgént lásd Kosztolányi Dezsőnének a könyvben idézett panaszlevelét, 253.), a helyiségek visszafordíthatatlan elkocsmásodása, majd a játékautomaták, a tévékészülékek és a videók beszerelése. Így hát mire a kilencvenes évek vadkapitalizmusa elérkezett, a legatyásodott eszpresszók többségének nem volt immár túl sok esélye a fennmaradásra.

Zeke Gyula könyve kiváló keveréke a szakmai precizitásnak, az ismeretterjesztő igénynek, a történelmi forrásgyűjteménynek, a tematikus antológiának és az irodalmi igénnyel megírt várostörténetnek. Személyes kíváncsiságom ugyan örült volna egypár olyan alfejezetnek, amelyek a budapesti eszpresszókra jellemző konkrét kávékészítési és -fogyasztási szokásokról, trükkökről, rituálékról, helyi specialitásokról szóltak volna. Ugyanakkor a témát szakmai oldalról megérteni kívánó olvasóknak esetleg

hasznos lenne egy kis kitekintés az eszpresszókultúra nemzetközi vagy legalább kelet-közép-európai vizeire, irodalmára. S végül azt sem akarom elhallgatni, hogy a könyv borítótérve – ami a kávé történelem kegyetlen gyarmati és rabszolgatartó időszakának árnyait idézve (szellemesnek szánt módon?), központi helyre emeli egy törzsi ruhába bújtatott néger kávéfeszológó alakját – enyhén szólva irritálja az esztétikai s még inkább a pol-korrekt érzékenységet. Ám ezek semmit sem vesznek el a könyv nyújtotta felfedezés- és olvasásélményből. Mert tényleg izgalmas elkísérni az eszpresszókhoz őszinte, szinte aggodalmas szeretettel és pontos figyelemmel viszonyuló történész-író ezen az időutazásban ágyazott városi túrán. Egyedi az, ahogyan érdekfeszítő helyekre, jelenségekre a nyomozó frissessé-

gével mutat rá, másrészt pedig lenyűgöző módon már eleve mindenről mindent tud, minden lehetőséget, irányt és variánst felderített számunkra. És amiről történetesen nem tud éppenséggel mindent, mert egyszerűen nem lehet bizonyosat tudni, még ilyenkor is, ritka alaposággal és megbízhatósággal körbeírja ennek a bizonyos nemtudásnak a teljes holdudvarát. Az eszpresszó felívelésének, tündöklésének és hanyatlásának bemutatása után még arra is futja, hogy reményteli hanggal zárja a könyvet: hisz sem a kávé nyilvánosság autentikus helyei (mint például a nagy túlélő, a budai Bambi eszpresszó), sem a kávé közösségi környezetben szívesen elfogyasztó emberek nem tűntek el teljesen. A könyv olvasása közben s után érdemes erről személyesen is meggyőződni.



NEMZETRŐL, ÁLLAMRÓL, RÉGIÓRÓL

Romsics Ignác: *Nemzet, állam, régió.*

*Tanulmányok Erdélyről és a Kárpát-medence
interetnikus kapcsolatairól a 19–20. században*

■ Kelet-Közép- és Délkelet-Európa vagy Köztes-Európa utóbbi kétszáz éves történetének egyik központi fejlődési folyamata a birodalmak felbomlása és a homogénebb nemzetállamok kialakulása. A térség több mint 20 nemzetisége a 19. század elején még három birodalom (Habsburg, Orosz, Oszmán) politikai keretei között élt, az azóta eltelt két évszázad során e nemzetiségek többsége saját, a néprajzi, etnikai viszonyoknak többé-kevésbé megfelelő államban él. A térség átalakulásának fő mozgatóereje a 19. században kialakult és megerősödött modern nacionalizmusok voltak. A nemzeti öntudatra fókuszáló politikai programok párhuzamos nemzetépítések eredményeztek, amelyek következtében az egyes nemzetek általuk dominált nemzetállamok létrehozására, majd konszolidálására törekedtek. Az utóbbi pár évszázad egyik kulcskérdése a párhuzamos nemzetépítések hatása a térségbeli átalakulásokra. A birodalmak felbomlása és a nemzetállamok kialakulása több faktor eredménye, kiváltképp döntő szerepe a 20. századi geopolitikai változásoknak volt, amelyekhez kapcsolódott a nemzetiségi mozgalmak intenzitása.

Romsics Ignác 2013-ban megjelent tanulmánykötete ennek a tágabb történelmi fejlődésnek egy-egy aspektusát vizsgálja fel. A kötet fókuszpontja nem a tágabb értelemben vett Köztes-Európa, hanem a Kárpát-medence, ezen belül pedig nagyobb hangsúllyal Erdély kérdése. A 19. században a Kárpát-medence és ennek következtében az Erdélynek nevezett földrajzi egység a Habsburg Monarchia integráns részét képezte. A szerző a kötet témája miatt is a térség 19–20. századi történelmi fejlődései közül a magyar nemzetépítési törekvések és politikátörténet egy-egy részét tárgyalja tágabban. Erdély a magyar és a román nemzetépítés

„ütközőzónájának” számított a 18–19. századtól, amelyet az 1848–49-es események felerősítettek. Bár a kötet központi témája Erdély és a Kárpát-medence, egyes fejezeteiben ezen a földrajzi térségen túlhaladó tendenciák is teret kapnak benne. Például az olasz nemzeti mozgalom és a Habsburg Monarchia kapcsolata a 19. században és a 20. század elején vagy az utolsó fejezetben, melyben az etnikai konfliktusok kezelésének típusai kerülnek bemutatásra, a szerző globális eseteket vizsgálva tárgyalja a többség-kisebbség viszonyát.

A kötet strukturálisan hét különböző tanulmányból épül fel, és a térség 19–20. század történetének egy-egy témáját dolgozza fel. A tanulmányokat tekintve megállapítható, hogy a munka inkább Magyarország-központú, mivel a térség geopolitikai változásait, világháborúk utáni rendezési tendenciákat a magyar szemszögből látatja. Több tanulmány az utóbbi két évszázad magyar történelmének néhány kulcspontjával foglalkozik, mint a Habsburg Birodalmon belüli államiság megteremtése és konszolidálása, Erdély hovatartozásának és politikai státusának kérdése a két világháború között, illetve a második világháború alatt és után, a második bécsi döntés, a kommunizmus alatti magyarságpolitika.

Az első fejezet a különböző nemzeti-ségi mozgalmak megjelenését tárgyalja a Habsburg Monarchián belül a 18–19. század során, bemutatva a birodalom által folytatott integrációs stratégiákat és politikákat, illetve a dezintegratív tendenciákat, vázolja a birodalom összetételének bonyolult jellegét. Ezt mutatja az első alfejezet, amely a birodalom etnikai és vallási viszonyainak eltérő jellegét mutatja be. A Habsburg Birodalom egy birodalmi elitet, ebből kifolyólag pedig egy birodalmi lojalitást magában hordozó ál-

lammnemzeti tudatot próbált kiépíteni, amelyben németesítési törekvések is megjelentek, azonban a 18. század második felétől az ébredő nacionalizmusok miatt is ez már nem volt megvalósítható. Az 1848–49-es események mutatták meg talán a legszembetűnőbben a birodalmon belüli nemzetiségek egymással ellentétes tendenciáit. Ezentúl a birodalomnak, majd ezen belül a magyar államnak is egyre erőteljesebb kihívást jelentett a területi integritást veszélyeztető irredentizmus, amely a szomszédos államokból indult ki (Olaszország, Románia, Szerbia), és a nemzetiségeknek is egyre vonzóbb politikai programot hordozott. Emellett az állam területén belül is jelen lévő pánszlávizmus és pángermanizmus is a Habsburg Monarchia létét kérdőjelezte meg. A fejezet címe (*Szemben az árral*) ezért mindenképp találó, amely mutatja, hogy a Habsburg Monarchiának saját létét megkérdőjelező kihívásokkal kellett folyamatosan szembenéznie, amelyeket 1918-tól az antant hatalmak álláspontja erősített, a világháborús vereség pedig a dezintegrációs folyamat győzelmét eredményezte.

Az első fejezet a Kárpát-medence kontextusába helyezi a magyar nemzeti törekvéseket, az azt követő rész „főszerplője” Bethlen István. Bethlen a két világháború közötti magyar politikai élet meghatározó szereplője, 1921–1931 között Magyarország konszolidációjának központi aktora. Itt Bethlen Erdéllyel kapcsolatos politikai koncepciói kerülnek bemutatásra, azonban maga a fejezet tartalma ennél sokrétűbb, ugyanis benne a térségbeli folyamatok is kirajzolódnak. Bethlen elképzelései – szerepéből kifolyólag – a magyar politikai elit látásmódját is tükrözik, ugyanis mint miniszterelnök a régióval kapcsolatos politika fő irányítója volt, és 1931 után is politikai befolyással rendelkezett. Bethlen álláspontja a magyar nemzeti törekvések fősodrárt képviseli, mivel 1918 előtt a politikai nemzet, a magyar szupremácia álláspontján állt, ebből kifolyólag Erdély hovatarozásának kérdését csakis a magyar állam keretein belül képzelte el. Az 1918–1919. évi események ezt az álláspontot annyiban változtatták meg, hogy látva a dezintegráció elkerülhetetlenségét, először Jászi Oszkár kantonális koncepcióját támogatta, majd független, autonóm Erdély-koncepciót is megfogalmazott, a régió teljes romániai integrációját akarta

elkerülni. Román–magyar államszövetség programját is támogatta, ezzel is egyfajta magyar befolyást szeretett volna megőrizni Erdélyben. Politikai koncepciói azonban a nemzetközi kontextustól függően változtak, Erdély egységének megbontását nem tartotta jónak, egy független Erdély vízióját is kidolgozta, bár erre tekintettel az erdélyi magyar és magyarországi közvéleményre nem fektetett nagy hangsúlyt. A tanulmányhoz csatolt függelékben az 1919–1920-as titkos román–magyar tárgyalásokról készült francia nyelvű feljegyzés található.

A következő három fejezet, amely a második bécsi döntéssel, az Erdéllyel kapcsolatos magyar és a szövetségesek második világháború alatti elképzeléseivel, valamint a párizsi békeszerződéssel foglalkozik, szorosan kapcsolódik egymáshoz. Ez a három fejezet egy tízéves periódus történetét foglalja magában, amely a keleti magyar határrevíziót, a háború alatti rendezési terveket és a térséggel kapcsolatos politikákat, majd a háborút lezáró béketárgyalásokat mutatja be. A párizsi békeszerződéssel foglalkozó rész egyben a kötet legerjedelmesebb tanulmánya, amely a nemzetközi politika mellett a magyar belpolitika 1945–1947 közötti álláspontját is részletesen taglalja. Itt a magyar kormány tárgyalásai a győztes hatalmakkal, illetve a különböző pártformációk elképzelései a rendezéssel kapcsolatban nagy teret kapnak, emellett az erdélyi magyarság magatartása is helyet foglal. A szovjet politika cinizmusa, kétkulacsossága és a magyar diplomáciai erőfeszítések hiábavalósága szembetűnő. Emellett a magyar belpolitikai események és a politikai rendszer fejlődési tendenciája is tükröződik, a politikai szovjetizálás folyamata, amelynek jellemző pontja – miután már a kulcspozíciókat kommunisták foglalták el – a Szovjetunióhoz való igazodás. Ennek szimbolikus kifejeződése Dinnyés Lajos október 7-ei parlamenti kijelentése: „nagyhatalmi voltát [a Szovjetunió] velünk szemben sohasem elvényszerítette és minden gesztusával segítségünkre sietett.” (207.)

A fenti kijelentés a szocializmus alatti magyarságpolitika jellegét is meghatározta, amellyel a hatodik fejezet foglalkozik. Ebben az időszakban a határon túli magyarok ügye sokáig tabutémának számított, az interetnikus feszültségek megszüntetése a szovjet politika egyik célki-

tűzése volt a térség stabilitásának megteremtése miatt. A Szovjetunió párizsi béketárgyalások alatti álláspontját elhallgatták, és Magyarországgal szembeni viselkedését méltányosnak tüntették fel a magyarországi véleményformálók. A határon túli magyar kisebbségi közösségek kérdésének tabujellege az 1970-es évek közepétől oldódott fel, majd a nyolcvanas évektől növekedett jelentősége. A tanulmányból megtudhatjuk, hogy a kisebbségi magyarság védelmére irányuló kormányzati politikát már Antall József előtt Németh Miklós miniszterelnök 1989-ben megfogalmazta.

A kötet utolsó fejezete az ezredfordulóra kialakult és jellemző kisebbségpolitikák összegzésével foglalkozik, kulcspontja az etnikai konfliktusok kezelése. Itt a nemzeti homogenizációs típusok, illetve a politikai rendszer jellegéből az erre a kérdésre adott válaszokat és megoldási lehetőségeket is leírja a szerző. Ez a rész nemzetközi példákat is felsorol, és elemzi a demokráciatípusokat (mint a liberális, a nemzeti-etnikai vagy konszociatív). Bár utóbbi kettő nem zárja ki a liberális demokráciát, hanem annak elemeire épül, azt a többség-kisebbség viszonyrendszeren keresztül más úton fejlesztheti. A nemzeti demokrácia a többségi államalkotó nemzet dominanciáját feltételezi, a konszociatív (megegyezéssel) demokrácia

az államszervezésben a különböző feleknek egyenlő státust, ezen túl pedig csoportjogokat biztosít, eltérően az előbbtől, amely ezt nem vagy csak korlátozottan építi be a jogrendszerébe. A demokráciatípusok mellett az autonómiamodellek összefoglalása is megtalálható ebben a részben. A kötet témája is adja azt a kérdést, hogy a kelet-közép-európai térség államai mely típusú demokráciamodellt érvényesítik államszervezési technikáikban. A szerző válasza a nemzeti demokrácia modelljének a jelenlétét valószínűsíti, a represszív és a konszociatív rendszerek kiépülését kivételnek tartva a jövőben.

A kötet a Kárpát-medencei térség nemzet, nemzetiség és állam közötti viszony egy relatív hosszú, kétszáz éves időszakát tárgyalja a magyar, illetve a térség történetének egy-egy cezúrára eredményező eseménye tükrében. A kötet egyik célja a történelem iránt érdeklődő erdélyi magyar olvasónak a térségbeli politikai változások és államfejlődési folyamatok ok-okozati kontextusba helyezése – az elmúlt évszázadok egy-egy kulcseményének tárgyalásával. Emellett a kisebbségvédelmi rendszer és az államszervezési modellek bemutatásával a recens politikai törekvések és tendenciák is könnyebben megérthetők.

Szabó Csongor

VÁLOGATOTT EMLÉKKÉPEK

Gróf Bánffy Katalin: *Ének az életből*

■ Miatán két éve kézbe vettem Bánffy Katalin emlékiratait, az olvasása közben szerzett derűs pillanatok és az egyik-másik rész nyomán maradt keserű szájíz váltakozása közepette két dologban voltam biztos: egyrészt abban, hogy ez az emlékirat kitűnő olvasmány, másrészt abban, hogy még sok kiadást megérhet. Épp ezért nagy örömmel vettem kézbe az erdélyi Polis Kiadó kiadványát követően a Helikon Könyvkiadónál megjelent újabb kiadást is, mely az előzőhöz képest gazdag, valószínűleg komoly kutatás nyomán összeállt képanyaggal nyújt többet – a képek a szerző életének az emlékiratban tár-

gyalt szakaszát hivatottak illusztrálni. Az olvasó nyomon követheti, hogyan cseperedik fel egy grófkisasszony, melyek azok a problémák, melyekkel a trianoni időket követően egy erdélyi főúri családnak meg kell küzdenie, hogyan söpör át rajta elkerülhetetlenül a háború, és végül a háborút követő időkben hogyan válik a grófkisasszony kétkezi munkássá Budapesten, míg férjhez nem megy, és ki nem költözik amerikai férjével – először Casablancába.

Az emlékirat irodalmi és dokumentumértéke szempontjából értékelhető. Az irodalomkritikusok valószínűleg nem

értékelnék egyedi, különleges műként Bánffy Katinka emlékiratait, mégsem lehet elvitatni tőle, hogy kimondottan kellemes, jó olvasmány. Az időszerkezet két-síkú, a két sík azonban nem egyenrangú: a múltbeli szem dominál, a kislány, serdülő kamaszlány és a fiatal munkáslány szemén keresztül láttatja a szerző a múltat, a jelen asszonya csak ritkán szól bele, előrevetítve a jövőt, amit múltbeli énje még nem ismerhet. Különösen finoman, a dolgokat körülírva fogalmaz Bánffy Katinka, mikor a nem gyerek tudatának való, de azokba akarata nélkül is bele-bele botló, zavaró megnyilvánulásokat ismerteti. Egy ilyen példát jelentenek Adélnak, a gyereket sétálni kísérő kisasszonynak a „kuzinjaival” folytatott kalandjai, melyekről a következőképpen ír: „Lassan megismerkedtem a kuzinjaival is. Ezek mind többé-kevésbé fiatal bácsik voltak, akik vagy a házajtónk előtt vártak, vagy a sétáink alatt szegődtek hozzánk, valahányan kedvesek voltak, s óriási uzsonnákat fizettek nekem, mialatt eltűntek Adéllal egy időre. Ó, azok a pazar uzsonnák a Gerbeaud-nál vagy Flórisnál! Az indiánerek, az islerék, a figarók, a cukrozott gesztenyék! Azt rendelhettem, amit akartam, tejszínhabos kávét vagy csokoládét! Mindent! Hazafelé jövet Adél arra kért, ne említsem otthon kiruccanásunkat; hallgattam is, mint a sír. Kalandjaink egyetlen jele, hogy ez idő tájt nem akartam vacsorázni, és néha éjszaka hánytam, mint a Vezúv, de ez csak átmeneti aggodalmat okozott, mert másnap egészen jól éreztem magam, s élénken vártam, hogy újra sétálni menjünk Adéllal.”

Különösen megkapó, ahogy az író nő az ártatlan kislány szemén keresztül látatja a felszínt, anélkül hogy eltakarná azt a valóságot, amit a kislány még részleteiben nem képes érzékelni, de a felnőtt olvasó számára nyilvánvaló, hogy miről is van szó tulajdonképpen. Persze a dolgok állásának mikéntje a következő oldalakon kitudódik, és Adél menni kényszerül a Bánffy család alkalmazásából, ahhoz pedig, hogy hogyan és miért, érdemes a könyvet olvasni.

Egy másik, ennél is hangsúlyosabban bemutatott esetet pedig az alábbi módon ír le: „Egy nap, amikor az unokatestvéremmel le a kertben játszottunk, felmáztunk egy kis székérre és ott lekuporodva, megkértük a kertészt, egy Józsi bácsi nevű, szurtos alakot, hogy húzzon minket. Ide-

oda utaztunk a kerti ösvényeken, mikor Józsi bácsi hirtelen kijelentette, most elmegy [...] valahová. Nagyon durván fejezte ki magát. Mi vártuk, vártuk, de mégsem jött. Leszálltunk, hogy utánanézzünk, mi történt vele. A kerti fészter elé érve megpillantottuk. Ott állt a szabadban, és egy rövid, vastag botot tartott maga előtt, amely mintha a hasából nőtt volna ki. Szabad kezével mosolyogva intett, hogy jöjünk közelebb. Katinka és én már éppen kíváncsián közeledtünk volna, amikor Maya, aki két évvel volt idősebb nálunk, felsikoltott, és kiabálva szaladt vissza a házba. Persze akkor mi is követünk a példáját. Az egész család a verandán ült, és Maya lihegve, sírva elmesélte, mi történt. Mindenki megrémült, megdöbrent, szegény nagyanyámat hibáztatták, micsoda alakokat fogad fel ajánlás nélkül. Józsi bácsit azonnal kirúgták.”

A hasonló epizódok – a többiek nem érik el a fentiek explicit durvaságát – színesítik a lány életútját, a könnyed, naivitásában humoros stílus, közérthető nyelvezet jól olvashatóvá és egyben érdekes, könnyű, de mégis minőségi olvasmánnyá teszik a könyvet.

A könyv második aspektusa emlékirat jellegéből fakad. Meglepő, mennyire precíz, részleteiben kidolgozott egy-egy kép, és mennyire határozott emlékeiben a szerző, legyen szó akár gyerekkorának, akár későbbi fiatalkorának élményeiről. Mindehhez naplójegyzeteit is felhasználta. Az emlékek központja természetesen maga a család, a szülők – Bánffy Miklós és színésznő felesége, Várady Aranka –, továbbá az alkalmazottak, barátok és mindazok, akikkel Bánffy Katalin kapcsolatba kerül, és úgy érzi, érdemes róluk írni. Ez emlékek elsődleges szereplője természetesen maga a szerző.

Aki úgy gondolná esetleg, hogy „a név kötelez”, és Bánffy Miklós lányától történelmi-politikai áttekintést várt volna el, román-magyar viszonyról, világháborús eseményekről, belpolitikai játszmákról és hasonlókról, az nagyot csalódhat, Bánffy Katalin nem írja újra a huszadik század magyar történelmét, és nem is tervezte ezt. Mégis hasznos dokumentum a könyv, a szerző kiművelt szubjektivitása meglehetősen jól ábrázol bizonyos társadalmi és kulturális viszonyokat, és ezek hasznos referenciákat jelenthetnek társadalomtörténészek számára. A kor valóságaiban kevésbé jártas olvasó számára is

kiderülnek olyan dolgok, hogy a főúri család és alkalmazottai között a távolság nem is olyan nagy, mint ahogyan akár a mai munkahelyi viszonyok tükrében elvárnánk (a szinte családtagnak számító bizalmas cselédek esetében semmiképpen sem), vagy hogy a társaságon belüli hierarchiák is nagyon képlekenyek tudnak lenni: gyakran az egyéni érték vagy erő nem azonos az elfogadottsággal. A szerző környezetét a saját, női szemén keresztül nézi, így az öngyilkossá lett Perczel Miklósról, a „gengszter Bánffy” Istvánról vagy „Káro” ezredesről írt portrékból annyit tudunk meg, amennyit saját személyes élményei kapcsán a szerző el kíván mondani, ezáltal egy korántsem átfogó vagy teljes, de ugyanakkor egyedi, érdekes és némiképp árnyalt képet szerezhethünk a kor magyar főúri társadalmáról.

Megfigyelhető a szövegben egyfajta sztoikus nyugalom, az érzelmek hullámzásától való tartózkodás, az események minél objektívebb módon történő ismeretetésére való törekvés. Ha a tacitusi sine ira et studio elvire kortárs példákat keresgélünk, Bánffy Katalin emlékirata nyugodtan lehetne az egyik példa, hiszen igyekszik kerülni az agresszív, szubjektív minősítéseket. Saját állásinterjút a Hitelbankhoz a világháborút követő hónapokban például a következőképpen írja le: „Felvételi próbákon kellett átesnem. A gépirásnál a vizsgáló csak rángatta a szemöldökét. – Milyen módszerrel tanult gépelni? – kérdezte... A legutolsó vizsgálat, amitől a legjobban féltem, a kormány küldte személyzeti biztos előtt való megjelenés. Fenyő úr véleménye még az elnök beajánlását is megsemmisíthette. Ádáz kommunista volt, ezt már hallottam róla. Őszes, kopaszra nyírt, szúrós szemű, rosszkedvű emberke. Hamar megér-

tettem, ezzel minden bájolgás hiábavaló. Hosszasan tanulmányozta aktáimat, s kérdezte: – Miért akar egy Bánffy Katalin dolgozni? Majdnem azt feleltem: éhségből. De aztán úgy gondoltam, ezt a választ szemtelenségnek tarthatná, és inkább Anyámtól örökölt színészi tehetséggel, nagy svádába kezdtem, az egyetlen, amire vágyom, dolgozni, részt venni az újjáépítésben, s a többi... A második kérdése még jobban elképesztett: Mít tett életében, hogy segítse az alsó osztályokat? Nagyot nyeltem, majdnem cigányútra szaladt, ám eszembe jutott a bonchidai fonóköri, s széltében-hosszában elmagyaráztam, olyan bőbeszédűen, hogy a vége felé lankadtan is kissé, s megnyihülve mondta: – Látom, magának fejlett szociális érzéke van... átléptem a Rubicont.”

Bánffy Katalin választhatta volna, hogy másképpen írjon. Háttérbe szoríthatta volna a személyes emlékeket, és írhatott volna történelmet: a két világháború közötti erdélyi román adminisztrációról, a Horthy-rendszer berendezkedéséről, zsidóságról, nácikról és német katonákról, szovjetekről és kommunistákról, mindarról, ami azokat az éveket meghatározta. Mégis más utat választott: egy fiatal lány életét, személyiségét, belső vívódásait írta meg úgy, ahogyan ezt ő látta és érdemesnek tartotta megírni. Az ember érzése gyakran az, hogy a szerző elsősorban saját maga számára írta a könyvet, emlékeit akarja kiírni magából, és nem szánja ezeket másnak, csak azoknak, akik kimondottan a konkrétumok iránt érdeklődnek. Azok, akik előszere-ttel olvasnak ilyen típusú munkákat, jelen emlékirat lapjait is élvezettel fogják forgatni.

Lakatos Artúr

KI BESZÉL MÉG LUKÁCSRÓL?

■ 2007 februárjában három nagy német kutatókönyvtár és archívum – egy marbach-i, egy weimari és egy wolffenbütteli –, valamint a Berlini Tudományos Kollégium együttműködése révén jött létre a *Zeitschrift für Ideengeschichte* című folyóirat, amely az eszmék változandó természetét problematizálja filozófiai, vallási, politikai és irodalomelméleti szempontokat érvényesítve. A folyóiratot az a gondolat hívta életre, miszerint a politikai és a kulturális múltat az eszmék jelölik meg, így a „jelen” megértéséhez – bármit is értünk e kifejezésen – elkerülhetetlen számot vetni az eszmék történetével.

A szerkesztők a folyóirat tavalyi téli lapszámát Lukács Györgynek szentelték, a 2014. július 19-én elhunyt, Marx-kutatóként ismert Iring Fetscher emlékének adózva. Ulrich von Bülow és Stephan Schlak szerkesztők felvezető írásukban abból a kérdésből indulnak ki, hogy: „ki beszél még Lukács Györgyről?” Miért alakult ki csend Lukács körül, aki körül évtizedekig izzottak a kedélyek? A szerkesztők nem mulasztják el hangsúlyozni, hogy e kérdés megválaszolásakor elkerülhetetlen számot vetni a tényállással, miszerint a Lukácsról alkotott képünk szélsőségek között mozog: egyesek tisztelték őt mint megvesztegethetetlen társadalomkritikust és a marxizmus megreformálóját, míg mások úgy tekintettek rá mint javíthatatlan sztálinistára és a korrupt entellektüel prototípusára. Következtetésként ezt fogalmazzák meg: „végtére is egyvalami világos: Lukács történelmi alakká vált, és itt az ideje, hogy a 20. századi eszmetörténetben betöltött szerepét a szükséges távolságtartással szemléljük.” Mindannak ellenére, hogy beláthatatlan és beazonosíthatatlan a „szükséges távolságtartás” helye és ideje, nyilván kérdés marad, ugyanakkor továbbra is élénk vita tárgyát képezi, hogy voltaképpen ki is volt Lukács, és főként hogy mi-ben áll számunkra Lukács öröksége. Így Lukács szelleme is minduntalan visszatér – akárcsak Marx kísértetei Derridánál.

A szerkesztők kifogásolják, hogy mindeddig nem született részletes élet-

rajzi feldolgozás Lukácsról, holott élete nagyon is regényszerűen alakult. A szerkesztők megemlítik Lukácsnak a Magyar Tanácsköztársaság alatti népbiztosi tevékenységét, halálra ítéletét, száműzetésben töltött életszakaszát Bécsben, Berlinben és Moszkvában, Budapestre való visszatérését, az 1956-os forradalomban betöltött ellentmondásos szerepét, romániai internálását, valamint otthonát – amely találkozóhelyként szolgált a világ különböző szegleteiből érkező látogatói számára – és végül műveinek a baloldarra gyakorolt hatását, amely által azok új aktualitást nyertek.

Ezek alapján körvonalazódik a szerkesztők következtetése: Lukács esete az eszmetörténet egyik legtanulságosabbja. A lapszámban olyan kérdések merülnek fel, mint például az, hogy a posztmodern körülmények vonatkozásában mennyiben relativizálható Lukács nagy hatású regényelmélete. Egy másik lényeges és mindinkább aktualizálódó kérdés, hogy miként töltődik fel új jelentéssel napjaink szociálpszichológiai diskurzusaiban az eldologiasodás jelensége.

A lapszám egy a Lukács Archívumból származó szemelvénnel indít *Belgrád rakpart 2* címmel. Ezt követően Lukács György és Heller Ágnes 1956–1957-es levelezéséből olvashatunk, minekutána Heller Ágnes Lukácsal való kapcsolatáról, Lukácsnak a rá és munkásságára gyakorolt filozófiai és világszemléleti hatásáról, Lukács Romániában töltött időszakáról, közös, a filozófiához kötődő tevékenységeikről, valamint a Budapesti Iskoláról ír, kiemelve, hogy „Lukács nélkül sohasem lettem volna filozófus”.

A Lukács Archívumból származó újabb szemelvény, valamint Lukács 1910–1911-es naplójából való idézet után következik az az interjúbeszélgetés, amelyben Ulrich von Bülow kérdéseire válaszol a 2015-ben elhunyt Fritz J. Raddatz német esszéista, életrajzíró, aki első biográfiáját Lukácsról 1971-ben írta. Raddatz Lukácsnak a német társadalomra gyakorolt hatásáról és recepciójáról szól, Lukácsot „a Kelet Adornójának”, „ideológ-

giai tekintélynek és irodalmi pápának” nevezi, minősítését pedig azzal indokolja, hogy már a korabeli német értelmiségi körökben egyértelmű, magától értetődő volt Lukácsot olvasni, ismerni és idézni. Mindemellett nem hallgatja el azt a többek által hangoztatott kritikát sem, miszerint Lukács szövegei meglehetősen nehézkes olvasmányok. Egy másik kritikaként Raddatz a Szovjetunió, Sztálin, Lenin, a munkásosztály és a tökéletes társadalom körüli idillikus diskurzusok problematikusságát veti fel. Ehhez kapcsolódóan megemlékezik az NDK világáról, ahol „mondhatni nem volt individuum”. Az „én” szó az irodalomban sem volt közkezdvelt, akárcsak az erotika és a szenvedély kifejezései.

Matthias Bormuth Lukács Weberhez és főként Jaspershez fűződő viszonyáról ír. Weber Lukácsot „új metafizikusnak” tartja, Jaspers Lukács-képe viszont jóval árnyaltabb abban a tekintetben, hogy Jaspers pszichiáterként is foglalkozott Lukáccsal. Lukács depressziós időszakában fordulat 1917–1918 körül következik be, amikor is felvillanyozza őt az orosz forradalom, és belép a Magyar Kommunista Pártba. Ugyancsak ebben az időszakban ismerkedik meg második feleségével, Gertrud Bortstieberrel. Az „idillikus”, bensőséges kapcsolaton túl Lukács és Jaspers között erőteljes nézetkülönbség is körvonalazódik. Mindez leginkább 1946 szeptemberében nyilvánul meg a genfi Rencontres Internationales nevű rendezvényen, amelyre Jaspers és Lukács mint országaik képviselői voltak hivatalosak. A nézeteltérés lényegi forrása, hogy Lukácsnál a marxista materializmus szellemében a szabadság és az egyenlőség nem pusztá eszme, hanem az ember reális életformája. Ezzel szemben Jaspers a weberi ismeretkritikai hagyomány szellemében kiemeli, hogy a nagy Egész nem áll rendelkezésünkre. Jaspers liberális értelmezésében a politika nem tud pozitív célokat felmutatni, hanem – ahogyan ezt később Isaiah Berlin megfogalmazza – csak negatív szabadságot tud biztosítani. Lukács ugyancsak szembehelyezkedik Jasperszel *Az ész trónfosztása* című – nagyrészt a moszkvai száműzetésben írt, de csak 1954-ben az Aufbau Verlagnál megjelent – művében. A Jaspers *Die Geistige Situation der Zeit* című írásában kidolgozott *Existenzerhellung* („az egzisztencia megvilágítása”) alternatíváját Lu-

kács radikális szubjektivizmusnak bélyegzi, ami nem mást, mint egyfajta Max Weber-i relativista-szociológiai életfilozófiai karikatúrát jelenít meg. Jaspers sem kíméli Lukácsot, amikor „a Kreml udvari filozófusának” nevezi. A szerző kiemeli, hogy a két gondolkodó közötti lényegi különbség abban is megmutatkozik, hogy Jaspers a kanti észre, az ahhoz kapcsolódó személyes moralitásra és a metafizikára támaszkodik. Ezzel szemben Lukácsnál a kanti észkonceptió helyett a kommunista párt spekulatív észfelfogása érvényesül.

Joachim Fischer tanulmányának (*Lukács oder Plessner*) első része Lukács 1923-ban megjelent *Történelem és osztálytudatának* jelentőségét elemzi. A mű többek között a modern társadalom kritikai megközelítésével szolgál. Lukács írása a társadalom eldologiasodott életössze-függéseire mutat rá, amelyek közepette azonban az emberidegenség és a polgári-kapitalista viszonyok egy forradalom kirobbanása által átfordulhatnak egy új, szolidáris életösszefüggésbe. Centrális fogalom a könyvben az eldologiasodás és a késő polgári kapitalista társadalom emberidegenségének jelensége. A szerző kiemeli, hogy Lukács e könyve nélkül voltaképpen nem is érthető meg a Frankfurter Iskola társadalomkritikájának elméleti megalapozása.

1924-ben jelenik meg Helmuth Plessner társadalomfilozófus műve *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* címmel, amely mintegy ellenprogramként fogalmazódik meg Lukács társadalomkritikájára. Plessner megkülönbözteti egymástól a közösség és a társadalom fogalmait. A közösség mint az ember társadalmi voltának primer magja érvényesül, amellyel szemben az absztrakt társadalom másodlagos szférát képez. „A közösség határai” cím utal a közösség érvényességének hatáira is. A tanulmány szerzője kiemeli, hogy Lukács és Plessner között egyfajta „challenge-response” jellegű kapcsolat bontakozik ki, és hangsúlyozza azt is, hogy Lukács és Plessner különféle társadalomelméleteinek értelmezésekor lényeges szempont, hogy Plessner referenciafigurája Georg Simmel, Lukácsé pedig nem más, mint Marx.

A tanulmány második részében a *Történelem és osztálytudat* kerül újra fókuszba, amelyben Lukács alap gondolata a ka-

pitalista gazdasági cserekapcsolatok emberidegen karakterjellege és az eldologiasodás mint alapfenomén. Itt a totális eldologiasodás és az ember áruvá válása körvonalazódik, amelynek során az ember maga elidegenedik az árukapcsolatokhoz kötődő elembertelenedés nyomán.

A tanulmány harmadik részében a szerző utal arra, hogy a Frankfurter Iskola társadalomelmélete a modern kapitalista cserekapcsolatok által meghatározott társadalmat erőteljes kritika tárgyává teszi. Plessner a marxista társadalomfilozófiát olyan elméletként értelmezi, amelyben a modern társadalom a közösségtől való elidegenülésként érvényesül. Plessnernél a társadalom a nyilvánosság logikája alapján működik, amelyben a felek művel, „maszkokban és szerepekben, közvetve viszonyulnak egymáshoz”. Ugyanez a gondolat köszön vissza Luhmannnál 1924-ben, amikor az összeköttetésben nem álló emberek közti érintkezés nyitott rendszeréről beszél.

A tanulmány negyedik részében a szerző Lukács második világháború utáni státusával indít, kiemelve, hogy Lukács írásai a világháború után sem merültek feledésbe, hiszen Lukács 1923-as írása az eldologiasodásról jelen volt mindenhol, ahol a Frankfurter Iskola kritikai elméletéről hallani lehetett. A „Vörös Évtizedben” (Gerd Koenen) Lukács *Történelem és osztálytudat* című műve egy új olvasói generációt szólít meg. A Horkheimer-kör az 1930-as, 1940-es évek tapasztalatai után a várt proletárforradalmat a modern elidegenedés világjelenségének fordulataként értelmezi, amely által a modern világállás elidegenedésében változás következik be. A szerző felhívja a figyelmet arra is, hogy a totalizálódó eldologiasodás – a most már késő kapitalizmusnak nevezett korban – Közép- és Kelet-Európában olyan új forradalmi praxisformákat legitimál, mint például az avantgardista városi gerillák aktivizálódása. Kortárs összefüggésben pedig ugyancsak fokozódó aktualizást nyer az eldologiasodás és az elidegenedés kategóriája. A jelmondat tehát – ahogyan ezt Rüdiger Dannemann kifejti –

nem más, mint „újrágondolni Marxot”. Mindezek alapján körvonalazódik, hogy miért is „kísértének” Marx és Lukács szelvényei – ahogyan ez a posztstrukturalista filozófiában is lecsapódik.

A tanulmányt egy interjúbeszélgetés követi Iring Fetscherrel *Pascal des Kommunismus* címmel. Iring Lukácsot „a kommunizmus Pascaljának” nevezi, mindezt pedig azzal indokolja, hogy amiképpen Pascal is alá volt rendelve az egyháznak, és mégis szabad keresztény gondolkodó maradt, úgy Lukácsnak is sikerült a kommunizmus szférájában szabad gondolkodónak maradnia. A tanulmányban szó esik még Iring budapesti Lukács-látogatásairól, valamint arról a meggyőződéséről, miszerint a Hegelt és Marxot jól ismerő Lukácsnak újabb reneszánsza lesz.

A tanulmányt újabb szemelvények követik a Lukács Archívumból, majd Mesterházi Miklós *Gedenktafel für einen Volkskommissar* című írását olvashatjuk, amely Lukács életének körülményeiről ír, valamint arról, hogy miként emlékezik meg Lukácsról a magyar társadalom. A szerző rámutat a Lukácsra való emlékezés politikai érintettségére, utalva a Lukácsnak állított és összetört hajdani kőtábla helyzetére, minekutána az újonnan felállított kőtábla igyekszik politikailag minél semlegesebb maradni.

Összességében a Lukácsnak szentelt lapszámról elmondható, hogy az a Lukácsot és a Lukács hagyatékát körülvevő politizáltságot mellőzve olyan kardinális gondolatokra mutat rá, amelyek meghatározták az elmúlt évszázad társadalomelméleti, filozófiai, politikai és történelmi eseményeit, ugyanakkor kortárs vonatkozásban is mindinkább aktualizálódnak, mint kiváltképpen az eldologiasodás és az elidegenedés jelenségeivel kapcsolatos meglátásai. Mindez arra készteti a humán és a társadalomtudományokat, hogy újra – kiköszöntve Marx és Lukács lappangó kísértettárját – számot vessenek Marx és Lukács örökségével. (*Zeitschrift für Ideengeschichte* 2014. 4. sz.: *Kommissar Lukács*)

Lurcz Zsuzsanna

ABSTRACTS

Ottó Hévízi

■ ***Diacritical Ethics: On the Ethical Consequences of Tengelyi's View of the Late Kant and of Temporality***

Keywords: László Tengelyi, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Immanuel Kant, diacritical ethics, antinomy

In his early works, László Tengelyi made an attempt to create a theory aiming to unify the “diacritical system” of Merleau-Ponty and the “an-archic” ethics founded by Lévinas upon the thought of “radical alterity”. Later on, Tengelyi turned away from this theory that he himself developed. In my paper, I would like to argue that this ethical approach of his is indeed both possible and relevant, and that one can call it a *diacritical ethics*. My thesis is based – within the framework of a kind of “philosophical replay” – on two elements: on the radical temporality of the “diacritical model”, and on Tengelyi’s interpretation of the late Kant, whom he calls “the thinker of antinomies”. I believe it is precisely Kant’s well-elaborated antinomies that can reveal the main differences (the main oppositions) of our ethical decisions as well as the *temporal dimensions* of our ethical theories. Three differences are to be detected and distinguished here, namely those in respect of [1] ethics, [2] morality, and [3] virtue. One can call these differences unbridgeable gaps: gaps [1] between theories founded upon the immanent (*present-focused*) and transcendent (*future-focused*) ground; [2] between the theories of deontology (their measure is always *a priori*) and consequentialism (their measure is always *a posteriori*); and [3] between the theories of free will (all these notions reckon with the beginning) and (beginningless) determinism. Nevertheless, these antinomies are not to be resolved. Rather, they exist as limits for considering our ethical problems. It is by these limits that a *diacritical space* of our ethics is, from time to time, constituted and reconstituted. It is only within these limits that our *diacritical ways* appear, moving always between the past and future, sometimes crossing each other in radical turns, which Tengelyi calls “destinal events in life history”. The conclusion of

the paper is that as the diacritical ways of our “life histories” exist always *diachronically* in a diacritical space, which is also limited by our thinking of temporality, the theory of a diacritical ethics is a possible, coherent and acceptable approach.

Károly Kókai

■ ***Arnold Hauser and the Social History of Film***

Keywords: film industries, interwar period, Marxism, Austria, migration, cultural transfer

Arnold Hauser has become well known with the publication of *The Social History of Art* in London in 1951. The book analyzes the social context of cultural productions from the ancient times until the mid-20th century. The last chapter, dealing with the times of the author, is entitled “Under the sign of the film”, and also the entire work shows a remarkable interest for viewing cultural phenomena from a filmic perspective. Taking a closer look at Hauser’s activities as an immigrant intellectual in Austria in the 1920s and 1930s, it becomes clear that his interest in film has developed from his general preoccupations in two steps. First, he was the representative of the US production company United Artists, and later he started to lecture and publish in the field of film studies. He brought along that interest and practical knowledge into his second exile in England in 1938. The insights into the emergence of a new art form, into the mechanisms of cultural production and distribution, and into the sociology of the film audience enabled him to not only understand how culture worked, but also shaped his work, which finally brought his breakthrough as a Marxist cultural historian.

Gábor Kovács

■ ***István Bibó and the Genre of Political Philosophy***

Keywords: political philosophy, essay, interwar Hungarian culture, substitute genre, political thinker

Bibó István has often been mentioned as the most prominent representative of Hungarian political thought in the 20th century. But how can the genre of his work be defined? Was it political philosophy? It was not, at least not in the sense of systematic analytical political

philosophy. However, in a wider meaning, putting his oeuvre into the context of continental philosophy and of interwar Hungarian thought, Bibó belongs to the essayistic tradition of political thought popular in different European countries, including Great Britain, France and Germany. This genre of essay was especially popular in Hungarian culture after the First World War. It was, in a sense, a substitute for political philosophy. Writers and thinkers like Gábor Halász, László Cs. Szabó, Antal Szerb, and Németh László, whose essays deeply influenced Bibó's intellectual socialization, cultivated it on very high level. This Hungarian essay genre provided the possibility for dealing with pressing historical, social, and political problems in a form which was accessible for the wider public within a culture in which literature had enjoyed higher prestige than philosophy. Bibó's political essay grew out of this interwar Hungarian context. He was an outstanding political thinker, but not a professional political philosopher.

Béla Mester

■ ***Hungarian Philosophy as It Writes Its Own History***

Keywords: *Boëthius de Dacia, East-Central Europe, history of philosophy, Hungarian philosophy, János Erdélyi, János Pósaaházi, József Rozgonyi*

János Erdélyi, a 19th century Hegelian classic of the historiography of Hungarian philosophy has summarised his narrative in the following scheme. The first epoch was the prehistory of Hungarian thought, formulated in a foreign language, Latin; the second one was the long period of the turn from Latin to Hungarian; and the third and last one is when Hungarian philosophy writes its own history, beginning with the foundation of the Hungarian Academy of Sciences. After Erdélyi's masterpiece on Hungarian philosophy, there have been no serious candidates for a new synthesis until the second half of the 20th century. This paper offers an overview of the last two centuries of the history of Hungarian philosophy in the mirror of its paradigmatic errors. First, it discusses the case of Boëthius de Dacia as a Hungarian mediaeval philosopher, and then the misinterpretation of the early modern

works of János Pósaaházi and József Rozgonyi, following the pattern of the *history of reception*. According to the hypothesis of this paper, all these paradigmatic errors have been caused by a wrong formulation of the connection between the *universal* and the *national* narratives of the history of philosophy. After an overview of the usual solutions to this problem in the Hungarian historiography of philosophy, the author outlines a new method for establishing the paradigm of an East-Central-European history of philosophy, *above*, but *not instead* of the national narratives, which can also modify the universal narrative in several details.

László Percz

■ ***Consistency or Inconsistency? "Passengers" and "Excursionists" in the History of Hungarian Philosophy***

Keywords: *existentialism, history of Hungarian philosophy, Neo-Kantianism, "New-Idealism", Imre Pauer, Ákos Pauler, positivism, Bódog Somló, Béla Tankó*

The essay deals with four significant personalities in the history of Hungarian philosophy in the 20th century: Imre Pauer, Ákos Pauler, Bódog Somló, Béla Tankó. Its argumentation distinguishes two types of philosophers. The "passenger" consistently perseveres in his first chosen philosophy: he is not diverted by new philosophies. The "excursionist", on the other hand, inconsistently, leaves behind his original philosophy, and chooses himself a new one. The conclusion of the essay: Pauer and Tankó are "passengers", Somló and Pauler are "excursionists".

Róbert Somos

■ ***The Young Ákos Pauler and the Italian Philosophers***

Keywords: *history of Hungarian philosophy, Ákos Pauler, philosophical reception, Italian philosophy, Mario Calderoni, Benedetto Croce*

Although his main favourites were German, French and English thinkers, Ákos Pauler, the most respected Hungarian philosopher of the first decades of the 20th century, had also substantial connection with Italian philosophers and works. Treating the topic of the Italian line, according to the chronological order, the following items should be

analysed: 1. Pauler's longer sojourns in Italy before the First World War, when he attended different conferences and made personal relationships with different philosophers, especially with Mario Calderoni. 2. Benedetto Croce's influence on Pauler and the Hungarian philosopher's criticism on Croce's position relating to the problems of pure logic and aesthetics. 3. Pauler's view on Mussolini and its import for the political ideas of the Hungarian thinker. 4. The reception of Pauler's *Grundlegung der Philosophie* in the philosophical school of Naples (Cleto Carbonara, Nicola Abbagnano) and Pauler's answers to their criticisms. 5. Antonio Rosmini-Serbati's and Giovanni Peano's influence on Pauler in his later years in the fields of theistic metaphysics and symbolic logic. The paper focuses on the influences of the early phase of Ákos Pauler's activity and it deals with the first two points.

Nóra Szegedi – Tamás Ullmann

■ ***Autonomy and World Order: Guilt, Fate, and Life History***

Keywords: *László Tengelyi, Immanuel Kant, evil, moral autonomy, guilt, fate, life history, intersubjectivity, privation, culpability*

The article aims to give a picture of László Tengelyi's early works. The first part analyses Tengelyi's relationship to Kant and to the problem of evil in Kantian moral philosophy. The key concepts of his early works are moral autonomy, guilt, fate, history of life, and intersubjectivity. The second part presents Tengelyi's first original work after his significant Kant-interpretations. His *Guilt as Fate Event* (1992) concentrates on the problem of evil, rejecting the classical conception of the metaphysical tradition based on the "privation thesis". By showing that evil cannot be reduced to privation, nonbeing, and nullity, Tengelyi opens up another, latent tradition, that of the tragic view of culpability. The conception of guilt as an eminent event of fate is supposed to be able to substitute the privation thesis of traditional metaphysics. The elaboration of this concept is Tengelyi's first step toward creating his own philosophy.

László Tengelyi

■ ***My Way to Phenomenology***

Keywords: *László Tengelyi, phenomenology, Nicolai Hartmann, Rudolf Bernet, Klaus Held, Bernhard Waldenfels, Marc Richir*

In this interview, László Tengelyi answers the question of the Hungarian Phenomenological Society: "how did you arrive to the phenomenological tradition and to phenomenological thinking?" The form of the answer is an essay which was written in 2006. Tengelyi describes his first encounter with Husserl and Heidegger through Nicolai Hartmann's aesthetics and ontology. This attraction was deepened during his 1988-89 stay in Leuven with the support of the Soros Foundation. Rudolf Bernet and other prominent phenomenologists (Klaus Held, Bernhard Waldenfels, Marc Richir) convinced him that phenomenology is one of the possible ways of original thinking. What distinguishes phenomenology from other contemporary schools of thought (structuralism, analytical philosophy, critical social philosophy) is its inner relation to the whole tradition of Western philosophy. That is why phenomenology, "with its historical saturation", is able to maintain a kind of spiritual vigilance in the philosophical practice.

Tamás Valastyán

■ ***From the Judgement of Taste to the Enjoyment of Reality: Marquard, Fehér and Lyotard on the Disposition of Modernity/Postmodernity***

Keywords: *Jean-François Lyotard, Odo Marquard, Ferenc Fehér, modernity, postmodernity*

The paper compares Jean-François Lyotard's, Odo Marquard's and Ferenc Fehér's conception of aesthetics from the viewpoint of the disposition of modernity/postmodernity. None of the authors considers the comparison between modernity and postmodernity mechanically. While Marquard and Fehér claim the modernity of the postmodern, Lyotard affirms the postmodernity of the modern, with a view to Nietzsche's basic insight that reality can only be justified as an aesthetic phenomenon.

Deodáth Zuh

■ *The Historiography of Mannerism Revisited: Arnold Hauser in the Context of 20th Century Criseology*

Keywords: *Mannerism, criseology, Arnold Hauser, Georg Lukács, Max Dvořák, Ernst Gombrich, unified aesthetics*

In this essay, I try to sketch the outlines of two conflicting inquiries concerning the historical position of Mannerism. My basic idea is that they share a common goal of constituting a multifaceted theory of investigating art history. The first is based on the Kantian tradition of unified aesthetics (epistemological, moral and aesthetical studies are grounded in the same architecture of knowledge) and describes the works of art as they are given to our intuitions as the documents of a certain world view or *Weltanschauung*.

The second is rather built on the idea that we have to emphasize the various ways in which the works of art were made and denies that such a world view could be reconstructed. Here I only present a historical case study of the first line of questioning, stating that the young Arnold Hauser was a fierce advocate of artistic style as the bearer of moral, ethical questions. In this way Mannerism is the document of a transitional, critical period in European art history and European culture. If this is correct, Mannerism could be interpreted as a model for investigating and comprehending contemporary instances of transition and crisis. Finally, I trace back this view (as a criseological approach to contemporary culture) to some ideas of the young Georg Lukács.



SZÁMUNK SZERZŐI

A lapszámot szerkesztette:
Ungvári Zrínyi Imre
Rigán Lóránd

Dávid Gyula (1928) – irodalomtörténész, PhD, szerkesztő, Kolozsvár
Gy. Dávid Gyula (1957) – műépítész, Budapest
Demeter Tamás (1975) – tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet, PTE BTK Filozófia és Művészettudományi Intézet
Gábor György (1954) – filozófus, egyetemi tanár, MTA BTK Filozófiai Intézet, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest
Gömöri György (1934) – költő, irodalomtörténész, London

Hévízi Ottó (1959) – filozófiatörténész, DSc, tudományos tanácsadó, MTA BTK Filozófiai Intézet, Budapest, egyetemi tanár, Debreceni Egyetem

Kántor Lajos (1937) – irodalomtörténész, az MTA külső tagja, Kolozsvár

Kókai Károly (1959) – hungarológus, egyetemi docens, a Bécsi Egyetem és a Bécsi Kőr Intézet munkatársa

Kovács Gábor (1959) – filozófiatörténész, PhD, tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet, Budapest

Lakatos Artúr (1980) – történész, PhD, Kolozsvár

László Szabolcs (1978) – szerkesztő, CEU Press, Budapest

Lászlóffy Csaba (1939–2015) – költő

Lurczka Zsuzsanna (1985) – posztdoktori kutató, MTA-ELTE Hermeneutika

Kutatócsoport, Budapest
Mester Béla (1962) – filozófiatörténész, PhD, tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet, Budapest

Percz László (1959) – filozófiatörténész, az MTA doktora, egyetemi tanár, BME

Rigán Lóránd (1980) – filozófiatörténész, PhD, szerkesztő, Korunk, Kolozsvár

Somos Róbert (1958) – filozófiatörténész, intézetvezető egyetemi tanár, DSc, PTE BTK Filozófia és Művészettudományi Intézet

Süsköd Miklós (1960) – szociológus, egyetemi docens, Koppenhágai Egyetem Média és Kommunikáció Tanszék

Szabó Csongor (1991) – mesterképzés hallgató, BBTE, Kolozsvár

Szegedi Nóra (1968) – filozófiatörténész, PhD, főkönyvtáros, MTA Könyvtár és Információs Központ, Budapest

Székely Géza (1958) – grafikus, könyv-illusztrátor, Kolozsvár

Tengelyi László (1954–2014) – filozófus

Ullmann Tamás (1966) – filozófus, egyetemi tanár, ELTE BTK Filozófia Intézet, Budapest
Ungvári Zrínyi Imre (1960) – filozófus, egyetemi docens, BBTE Magyar Filozófiai Intézet, Kolozsvár

Valastyán Tamás (1969) – filozófiatörténész, habilitált egyetemi docens, Debreceni Egyetem
Zuh Deodáth (1982) – posztdoktori kutató, MTA BTK Filozófiai Intézet, Budapest

TÁMOGATÓK



nka
Nemzeti Kulturális Alap



„Ki a következőzetes filozófus? És ki a következtelen? Aki azonnal orientáló filozófiai irányzatot választ magának, mindvégig rendületlenül kitart mellette, új megközelítések csábításának nem enged, pályájának egészen a maga irányának szellemében gondolkodik? Vagy ellenkezőleg, aki a pályájának kezdetén választott filozófiai irányt inkább ugrópontnak tekinti, új irányok lehetőségeivel szembesülve nem habozik elhagyni az eredetit és megpróbálkozni az újjal, pályája során akár többször is megváltoztatja alapvető filozófiai álláspontját? Az első számára a bölcséleti utazás mintha vonatót lenne: az utast az előre lefektetett sín pálya, meglehet, korábban nem látott tájakra viszi, ám elkoborolni nem engedi. A második számára a bölcsélet útja mintha inkább erdei sétatút volna: a kiránduló egymásba fonódó, hol megszűnő, hol megnyíló ösvényeken jut előre, sétatája közben pedig nemegyszer ugyanazt a tájat is másképp látja.”

(Percz László)

ISSN 1222 8338



FILOSOFI MAGHIARI
HUNGARIAN PHILOSOPHERS

5 LEJ
500 FT