

Eva Kocziszky: Hamanns Kritik der Moderne

Verlag Karl Alber, Freiburg/München,
2003. 191 old., € 28

Johann Georg Hamann minden idők legizgalmasabb s talán legnehezebben érthető *spermologos*a, vagy ha jobban tetszik, *spermológusa*. Ez a kifejezés nyilván magyarázatot igényel, de ezelőtt azt is indokolni szükséges, hogy e nyitó mondatban miért nem filozófust írtam. Az ok egyszerű: Hamann sosem nevezte magát annak, ezzel is jelezve szembenállását kora filozófiai rendszereivel. Modernitáskritikája szembefordul a felvilágosodás legtöbb filozófusával, de leginkább a felvilágosodás legtöbb diszciplínában jelen lévő rációkultuszával.

A *spermologos* szó – amellyel egyébként valóban megnevezi magát (68. old.) – az Apostolok cselekedetei egy szöveghelyéből származik, s a különböző magyar bibliafordítások szerint *csacsogót*, *fecsegőt*, *szószátyárt* jelent. Ennél azonban sokkal fontosabb a kifejezés kontextusa. Pál apostol, miután megérkezik Athénba, a bálványokkal teli város láttán igyekszik mindenkivel vitába szállni, a zsinagógákban a zsidókkal, „a főtéren pedig azokkal, akiket éppen ott talált. / Néhány epikureus és sztoikus filozófus is vitázott vele, akik közül egyesek ezt kérdezték: »Mit akarhat ez a fecsegő mondani?« (Az idézet a Kálvin János Kiadó gondozásában megjelent Református Bibliából származik (Ap. Csel. 17,17–18). A Hamann által használt Luther-féle bibliafordítás szerint is a filozófusok közül teszi fel valaki az idézett kérdést: „Einige Philosophen aber, Epikureer und Stoiker, stritten mit ihm. Und einige von ihnen sprachen: Was will dieser Schwätzer sagen?“ A magyar katolikus fordításban ez nem egyértelmű: „Néhány epikureus és sztoikus bölcselelő vitatkozni kezdett vele. Mások megjegyezték: »Mit akarhat ez a szószátyár mondani?« [kiem. HB].) A Hamann-szakirodalom számon tartotta, hogy a görög kifejezés eredetileg

egy madárfajt jelölt, majd nagyjából Démoszthenész óta az olyan embereket, akik a piacon hallott gondolatokat, történeteket, eszméket összegyűjtik, *felcsipegetik*, majd továbbmondják.

De hogy az elnevezés „retorikai-hermeneutikai funkciói” (69. old.) igazán érthetővé váljanak, Kocziszky Éva megvizsgálja a kifejezés etimológiáját is. A szóösszetétel két tagjának jelentése: *sperma* – mag; *legein* – olvasni, gyűjteni. Fontos tudni továbbá, hogy a Hamann által is olvasott Justinius volt az első, aki – egy sztoikus elméletre utalva – azt állította, hogy Szókratész, a pogány bölcs birt az isteni Logosz által szétszórta magvak egyikével. Hamann számára a mag az isteni szót (*Gotteswort*) és az Isten fiát (*Gottessohn*) fejezi ki. Ennek alapján a *spermologos* nem csupán az, aki beszél, tanúként megnyilatkozik „az Isten isteni magjairól”, de az is, aki Isten szavát *összegyűjti*, *összeolvassa* a Szentírásból és akár a pogányok írásaiból is. Így Hamann azért, hogy *spermologos*-nak nevezze magát, nemcsak a *fecsegő*, *szószátyár* Pál apostollal, de a számára oly fontos pogány bölccsel, Szókratészsel is egy társaságba kerül. Egy valóban a teljességre törekvő értelmezés természetesen nem hagyhatja figyelmen kívül a szó egyértelmű utalását a szexualitásra sem.

Ne áltassuk magunkat, nem egyszerű feladat Johann Georg Hamann írásait értelmezni. 1997-ben többedmagammal elhatároztuk, hogy lefordítjuk az *Aesthetica in nuce*t. Akkoriban arra számítottam, hogy a fordítás során jobban vagy inkább megértem a szöveget. Ebből a szempontból, de csak ebből, a korabeli vállalkozásunk sikerét jelzi, hogy ma már sokkal érthetőbbnek tartom Hamannt németül, mint a mi akkori fordításunkat. S habár a legfontosabb Hamann-szövegek immár magyarul is elérhetőek (Johann Georg Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. Jelenkor, Pécs, 2003., ford. Rathmann János), első olvasásra könnyen félreértelmezhetőek vagy inkább nem is értelmezhetőek. Ez nem a magyar fordítás hibája. A két legfontosabb Hamann-szöveg tudomásom szerint mindeddig legjobb kiadásához a kiadó oly sok magyarázó jegyzetet csatolt, hogy az az eleve apró betűs

szövegkiadásban a főszöveggel párhuzamosan, külön oldalakon volt csak megjeleníthető. Hangsúlyozom: a német kiadásról van szó, ahol elvileg nyelvi problémákkal még számolni sem kell. Hamann írásainak olvashatatlanságáról a legendák immár több mint két évszázada keringenek.

Mármost kijelentem, hogy a kezdő és haladó Hamann-olvasóknak is csak ajánlani lehet Kocziszky Éva könyvét, melynek eredeti magyar változata *J. G. Hamann és a modernitás kritikája* (Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 2000.) címmel jelent meg. A két változat eltéréseiről később. Mint a nyitó szöveghely-értelmezés is mutatja, a könyv nem nélkülözi a kifinomult filológiai munkát, de azáltal, hogy a szövegek értelmezése során – éppen Hamann szellemében – a (poszt)modern filozófiai és gondolkodói hagyományt is munkára fogja, sajátos intertextuális viszonyt teremtve egyfelől a XVIII. századi szövegek, másfelől például De Man és Derrida szövegei között, nyilvánvalóan kijelöl egy olyan értelmezési horizontot, amely ismerőségével megkönnyíti a régi szövegek befogadását is. Az így teremtett hagyományba természetesen korábbiak is tartoznak, mindenekelőtt Pascal a mindent eldöntő kijelentésével: „Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, non des Philosophes et savants.”

Ezzel félre is tolja azt a rendkívül nyugtalanító problémát, hogy Hamann – jobb híján nevezem így – világszemlélete azon alapszik, hogy pietista értelemben újjászületett, ahogy ez a *Gondolatok életutamról* című írásából is tudható. E tény rendkívüli fontosságát bizonyítja az is – mint arra Kocziszky Éva is több helyen utal –, hogy a hamanni filozófiai alapjai londoni tartózkodásától kezdve egészen haláláig tulajdonképpen nem változtak. Hamann szakít azzal a Bacontól eredeztethető hagyománnyal, amely a filozófia vizsgálódási köréből kizárja az Istennel kapcsolatos dolgokat, mivel racionális megismerésükre nincs mód. Hamann – és Pascal – szerint ez csak rendkívül korlátozott megismerést tesz lehetővé. Számukra létezik olyan episztemikus szituáció, amelyben lehetséges *minden dolgok* igaz megismerése; ebbe a megismerés-

si állapotba az ember a pietista, jansenista stb. értelemben vett megteréssel, újjászületéssel kerül. Hamann esetében ez az alapja annak a nyelv- és szövegelméletnek, amely számunk-ra – egészen más elméleti alapokból kiindulva – ismerősnek tűnhet.

Az újjászületettek világában a dolgok – nem csak a nyelv – mást, sőt egyáltalán *valamit* jelentenek. Minden dolog Istenre irányuló jel, s minden szöveg ennek a nagy egésznek a része. Az újjászületés a megtisztulás (*purgatio*) során elért megvilágosodást (*illuminatio*) jelenti. Új, más minőségű hit megszerzése, amit csak bűnbánattal lehet elérni, melynek során nemcsak az egyén változik meg, de megváltozik számára az őt körülvevő világ is: valójában ez a próbája annak, hogy az újjászületés igazi, nem pedig az értelem vagy az érzékek csalódása. (Erről: Font Zsuzsa: *Erdélyiek Halle és a radikális pietizmus vonzásában*. JATE, Régi Magyar Irodalmi Tanszék, Szeged, 2001. 14. old.)

Hamann természetesen nem abban az értelemben *pietista* szerző, mint mondjuk August Hermann Francke. Habár elveti a felvilágosodás korának elterjedt filozófiai tételeit, mégiscsak velük áll egy diskurzusban. Nem pietista életmodellt épít fel, ír meg, hanem egy egyértelműen pietista – azaz egy bizonyos eseményen – nyugvó filozófiát, ismeretelméletet. Szeretném hangsúlyozni, hogy Hamannt nem azért tartom pietista filozófusnak, mert a korabeli pietizmus egyik központjában, Königsbergben élt és nevelkedett, hanem az általa – valljuk be: sematikusán – dokumentált megterési aktusa, illetve a végeredményben folyton e londoni eseményből megszülető írásai miatt.

Ami persze korántsem jelenti automatikusan azt, hogy Hamann felvilágosodásellenes volna. Nem kétséges, hogy a XVIII. századi német nyelvtérület és egyben a német felvilágosodás egyik legbefolyásosabb és legfontosabb szerzője. Mi sem bizonyítja jobban a Magyarországon mindmáig ható felvilágosodás-fogalom bizonyos fokú egyoldalúságát, mint az, hogy a magyar fogalmi hagyomány alapján Hamannt nehéz felvilágosult szerzőként értelmezni. Írásainak olvasása

talán hozzájárulhat e tanulságos probléma megoldásához. Noha köztudottan a modernitás kritikusaként, sőt a kanti kritikák metakritikusaként lépett föl, korántsem nevezhető felvilágosodásellenesnek. Sőt a bizonyos szempontból monolitikus életmű azzal, hogy szemben áll a korabeli filozófiai, valamint az emberi észbe és haladásba vetett hiten alapuló nézettekkel, de egyúttal elutasítja az ember kiskorúsítását – ami a felvilágosodás egyik legitimációs alapja volt –, épenséggel egy másfajta, párhuzamos, pietista színezetű felvilágosodás-fogalom lehetőségét veti fel. Kocziszký Éva sem a *felvilágosodás* kritikáját említi könyvének címében.

Ez egy radikális keresztény filozófia, amely éppen radikalitásánál fogva befogadóinak igen jelentős hányadát kizárja a *helyes* értelmezők köréből, viszont – vagy ezáltal – nagyfokú figurális és retoricitása miatt egyrészt rendkívül sok értelmezést tesz lehetővé, másrészt mégsem tűnik teljesen idegennek, felvillantva ezzel a szövegértés – mint láthatjuk – csalfa reményét.

Hamann tudja, hogy a dolgok *mit* jelentenek, vagy pontosabban, hogy mire utaló jelek. Engem – a fentebb vázolt okok miatt – ez nem érint, illetve nem érthetem meg. Viszont rendkívül fontosnak és hasznosnak tartom annak megértését, hogy Hamann szerint *hogyan* jelentenek valamit a dolgok. Kocziszký Éva könyvének fő fejezeteit ezt szem előtt tartva veszem sorra. A könyv nem időrendben követi és elemzi a műveket, hanem – a monolitikus életműből logikusan adódóan – egy-egy témacsoporton belül vizsgálja őket, bevonva az igen kiterjedt levelezést is.

[Bevezetés] A szerző a bevezető fejezetben tisztázza, mit is ért a címben megnevezett modernitáson, egészen pontosan azt próbálja megértetni, hogy Hamann mit érthetett rajta. S habár így nehéz eldönteni, hogy értelmezése megegyezik-e Hamannéval, figyelembe véve az egész életművét átható kortárs filozófia- és filozófusellenességet, az eljárás érthető. Modernitáson tehát a továbbiakban a tudat autonómiájába és mindenhatóságába vetett hitet értse az olvasó, a rendszerelvű gondolkodást, az abszo-

lutisztikus elméleteket, vallási irányzatokat. S habár Hamann egyértelműen racionalizmusellenes, semmiképpen sem irracionalista, hiszen neki sikerült a kereszténységre mint kinyilatkoztatásra alapozva egy *nem hagyományos filozófiák* diskurzust folytatni a fentebbi értelemben vett modernitás filozófiájával.

[Szókratész] A következő fejezetben Kocziszký Hamann egyik legfontosabb fiataalkori művének, a *Szókratészi érdeemes gondolatok*nak az elemzésében mutatja be, hogyan válhatott a felvilágosodás vagy modernitás egyik kulcsfigurája, sőt hőse Hamann írásainak kulcsszereplőjévé. Számára Szókratész az igazi filozófus archetípusa, aki tudtán kívül részesült az isteni kinyilatkoztatás magvaiból: ez az, ami meghatározza a kortársaitól élesen elütő filozófiáját. S ez az alapja a Pál apostol és Szókratész közti tipologikus viszonyának is: mindketten *csacsogók, fecsegők, szószátyarok*, „retorikus filozófálusok” (30. old.) a környezetük számára nevetséges és idegen.

A Pál apostol és Szókratész közti, elsőre talán meghökkentőnek tűnő típus-antitípus viszony megértéséhez szükséges a hamanni hermeneutika alapjainak, fő tételeinek a tisztázása. Ennek során válik először igazán érthetővé, mitől ismerős Hamann filozófiájának néhány eleme a mai olvasónak.

Számára egyértelmű volt – ami kortársai számára még egyáltalán nem –, hogy bármely szöveg megalkotójának intencióihoz képest nem csupán többet, de mást is jelenthet. A szövegek jelentését nemcsak történeti vagy elsődleges kontextusuk határozza meg, de a jövőjük is.

Hamann szemében minden szöveg más – korábbi vagy akár későbbi – szövegek keveréke. Az olvasó, az értelmező feladata, hogy ezek labirintusában eligazodjék, s – tulajdonképpen ez az értelmezés maga – hogy voltaképpen észrevegye, illetve *építse* a szövegben rejlő szöveglabirintust. Ez persze eltér a mai értelemben vett intertextualitástól, de mivel azzal egyértelműen rokonítható, könnyebben meg is érthető.

Hamann szerint minden nyelvi megnyilatkozás kontextusfüggő. Az értelmezés során figyelembe kell ven-

ni, hogy ki a megszólaló, ki a megszólított, s milyen nyelvi szituációban hangzik el a megszólalás. Ez nincs elmenthető az 1. ponttal, hiszen itt a retorikailag igen jól kihasználható és az értelmezést szélsőséges esetben teljesen meghiúsító nyelvi heterogenitásról van szó.

Az előzőekből következik, hogy egyáltalán nem elég csak foglalkozni a szövegekkel: ha valóban meg akarja érteni, a befogadónak szeretnie is kell őket. Így már érthetővé válik a hagyományos keresztény tipológiától idegen Pál apostol–Szókratész típus–antitípus viszony. Tulajdonképpen Szókratész a tudtán kívül válik azzá, ami valójában.

[*Retorika*] Hamann élesen szemben áll minden olyan elmélettel, amely az emberi nyelvet eszközzé fokozza le. Ismert ezzel kapcsolatos vitája Herderrel. Az úgynevezett filozófiai nyelv létét is tagadja, már csak azért is, mert tagadja az univerzálék létét is. Azon kevesek közé tartozik, akik a figurális nem romlott nyelvhasználatnak, hanem egyenesen a nyelv lényegének tekintik. A XVII. század kezdete óta a különböző alapú ismerelméletek szinte mindegyikének problémája az emberi nyelv. A megoldást általában a matematikai mintára létrehozandó, formális, rögzített jelentésű szavakkal bíró metanyelvben látták. Hamann természetesen elveti a szavak vagy szövegek elsődleges jelentésének gondolatát, s a végtelenségig kihasználja a figurálisban rejlő retorikai lehetőségeket. Írásművészet (stílus) és elmélet nála egyé válik, mert nincs retorikamentes nyelv, illetve – vagy ebből következőleg – minden tudomány, minden filozófia tulajdonképpen a nyelvvel való foglalkozás.

[*Bábel*] Az előző fejezet logikus folytatásaként felfogható – és jelentős részben az *Aesthica in nuce* elemzésére támaszkodó – fejezet elején a szerző tisztázza: nem kívánja Hamann nyelvfilozófiáját rekonstruálni, mert jobban érdekli az egy nyelv – sok nyelv hamanni problematikája. Később kiderül, hogy Hamann-nak tulajdonképpen nincs is *saját* nyelvfilozófiája, már csak azért sincs, mert – mint annak végül már az előző fejezet olvasása során világossá kellett válnia

– számára az embert körülvevő érzékelhető világ magában véve is szó, nyelv. Hamann tehát – fogalmazhatunk így – nem nyelvfilozófus, hanem a nyelv filozófusa. A *liber mundi* igen elterjedt és régi eszmetörténeti hagyományában lényegében könnyen kijelölhető volna a helye, csakhogy Hamann átértelmezi, vagy pontosabban, a végtelenségig fokozva újraértelmezi ezt a hagyományt. Azáltal, hogy az emberi nyelv képes az érzékelhető világ dolgait megnevezni és róluk diskurzust folytatni, tulajdonképpen a hozzánk szóló, szó által Teremtővel folytat dialógust. Erre természetesen egy csupán eszközként felfogott nyelv nem volna képes, sokkal inkább a Hamann által poézisként felfogott vagy csak úgy felfogható nyelv (használat).

Mindezekből következik az *Aesthica in nuce* egyik legnehezebben értelmezhető, de – korábban is gyaníthatóan – a hamanni nyelvfelfogás szempontjából legfontosabb tételének („Reden ist Übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschenprache...”) Kocziszky-féle megoldása. A problémát az *Engelsprache* kifejezés okozta, amelynek forrását a szerző a Korintusiakhoz írt első levél 14. fejezetének 13. versében találja meg. Ezek szerint ez az a nyelv vagy beszédmód, amit a bábeli nyelvkeveredés óta közvetlenül nem értünk. De mivel minden nyelvi megszólalás az Istennel folytatott folyamatos dialógust jelent, a nyelv, a beszéd – tudunkon kívül – valójában az általunk közvetlenül meg nem érthető folyamatos fordítása.

Az emberi nyelvek sokasága éppen ezért nem tekinthető se jónak, se rossznak. Tulajdonképpen irreleváns az Istennel folytatott folyamatos kommunikáció szempontjából. Megjegyzem, ha komolyan vesszük Hamann gondolatait a nyelvi heterogenitásról, akkor az „emberi nyelv” kifejezés szoros értelemben véve valóban csak az egyes emberek nyelvét jelentheti: tehát annyi nyelv, ahány nyelvhasználó. S ez persze kizárja, hogy a kommunikációban a kölcsönös megértés alapja a felek által használt kifejezések előre tisztázott jelentése lehetne. De miközben a nyelvek sokasága nem tekinthető hátránynak

vagy rossznak, maga Babilon városa, illetve a torony építése Hamann számára egyértelműen az elképzelhető legrosszabb emberi dolgok, cselekedetek szimbóluma. Bábel az abszolutisztikus törekvések, rendszerek archetípusa.

[*Test*] Hamann az emberi test megnevezése során éles különbséget tesz *Leib* és *Körper* között – e kettősségnek a magyarban nincs megfelelője (a német *Körper* latin etimológiájának számító *corpus* sem használható, hiszen a magyar korpusz kifejezés jelentéstartománya jóval tágabb). A *Körper* az a test, amely a keresztény metafizikában és a karteziánus filozófiai rendszerekben a lélek ellenpárja vagy egyszerűen lakhelye. Ez a dualizmus Hamann számára teljességgel elfogadhatatlan. Ezért jelenti ki, hogy az ember, illetve a lelke nem testben lakik, hanem eleve testként (*Leib*) él, létezik (mint Kocziszky Éva kiemeli, a *Leib* szó etimológiai jelentése eleve ’élet’): „Ich bin ein Leib”. Végül is a korábban ismertetett nyelv- és szövegfogalmából ez logikusan következik. Az embert a maga képére teremtő Isten mindenhatóságát kérdőjeleznék meg, ha bármilyen okból az emberi testet kisebb értékűnek tekintenék, mint mondjuk egy utcán talált kavicot. Sőt az emberi test a Teremtő – legfontosabb – (írás)jele. Ne feledjük, hogy a maga képére teremtő Isten tulajdonképpen a Szentháromság második személyének – Krisztusnak – képére teremti az embert. Hamann csak ezt a bennünk lévő szellem és lélek tökéletes isteni formáját állítja szembe a valóságos emberi természettel. Mindebben nem nehéz felismerni a pietista külső ember–belső ember megkülönböztetés hatását, ám ahogyan radikálisan továbbgondolja, Hamann végletesen mássá is formálja ezt a hagyományt – amint az a következő fejezet ismertetéséből is kiderül.

[*Szerelem/szeretet*] *Liebe*] Már említettem, hogy a hamanni nyelvhasználat legfontosabb alapja a tipologizálás. Az Istennel kötött szövetséget – amely nem egyszeri, hanem folyamatosan vagy rendszeresen megújítandó aktus – testfelfogása alapján következetesen a szerelemmel, az erotikával, a testiséggel állítja típus–antitípus viszonyba. Ebből következően a sze-

xualitás elutasítása vagy megtagadása Istentől való elszakadást, frusztrációt jelent. Erős és agapé ugyanúgy nem választható szét egymástól, mint ahogy a test-lélek dualizmus is értelmetlen. S mivel az ember testként létezik, az absztrakt szerelem eszméje el sem képzelhető.

Ezek után nem meglepő, ha Hamann elítéli a homoszexualitást, sőt annak fényében talán még érthetőbb, hogy ő maga megtérése, újjászületése előtt Londonban minden bizonnyal úgynevezett *mignon*ként, kitartott szelymfűként élt. A tipológia alapjául tehető „erotikus egygé váláshoz” ugyanis szükség van a nemek különbségére. Az egygé válás csak akkor történik meg, ha annak során a nemek felcserélődhetnek: a férfi felismerheti önmagában a nőt, s a nő a férfit. Az erotikus aktus tulajdonképpen beszélgetés, s a szerelem minden megismerés forrása. S Hamann szerint egyben ez az, ami az embert legerősebben az Istenhez köti.

[*Poézis*] Hamannt ma tudomásom szerint leginkább esztétika szakos egyetemisták olvasnak Magyarországon, ami egyáltalán nem baj, de nem szabad elfelejteni, hogy ő az „esztétika” kifejezést egészen más értelemben használja, mint ahogy e mai *disciplina* vagy *ars* meghatározza önmagát. Nem azt akarom ezzel mondani, hogy praxisunkból ki kell zárni mindent, ami termékeny félreértésre vezethető vissza – hiszen Hamann szerint tulajdonképpen folyamatosan termékenyen félreértünk, amikor megszólalunk –, viszont szimpatikus, ha jelezzük, hogy ezzel legalábbis tisztában vagyunk. Kocziszky Éva ezt könyvének eredeti, magyar változata elején meg is teszi, amikor a sokunk által ismert és kedvelt, húsz évvel ezelőtti – Horváth Ivánnal és Tatár Györggyel közösen jegyzett – Hamann-dolgozatáról megjegyzi, hogy mára az abban irtaktól „merőben különböző értelmezést” vall.

Az értelmezések közötti alapvető különbség tulajdonképpen egy bizonyos szó értelmezési különbségét jelenti. Az elhíresült hamanni mondat – *Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts* (A poézis az emberi nem anyanyelve) – „poézis” szaváról van szó, amely a hamanni nyelvhasz-

nálatban semmiképpen sem csak a költészetet jelenti. A poézis az „emberi lét különleges művészete”, prófécia (149–150. old.). Így már világos, miért nem esztétika az esztétika.

Hamann a poézisből kizárja a teremtő erőt, ugyanúgy utánzó művészetnek, diszciplinának tartja, mint például a filozófiát is. A költő – az egyszerűség kedvéért nevezzük így – azáltal, hogy utánoz, valójában Istent utánozza, akinek teremtő aktusa szintén az utánzásra vezethető vissza. A próféciaként értelmezett poézisnek természetesen célja van – még ha ennek a költő-próféta nincs is feltétlenül tudatában –, ami nem más, mint a bűnbeesés utáni világ visszaállítása eredeti állapotába.

Nyilvánvaló, hogy ez a sajátos miméziselmélet nem vezethető le a korabeli esztétikákból. Az igazi poézis nem az úgy-ahogy felfogható, közvetlenül adott világot utánozza, hanem – és itt most szükség van a tautológiára – a valódi valóságot. Az válik valódi történelemmé, azt teszi a poézis beteljesültté. Hamann ezzel a mimézis- és poézis-felfogással kortársai közt meglehetősen egyedül maradt.

Azt hiszem, könnyen belátható, hogy Hamann, akit ma inkább tartunk filozófusnak, mint spermológusnak, nem érthető anélkül, hogy meg ne értenénk a maga által teremtett nyelvét, amely szakít minden korábbi filozófiai-nyelvi hagyománnyal, s éppen ezért folytathatatlan is. Emiatt nem lehet szokványos monográfiát írni Hamann műveiről. De ebből következik az is, hogy igen fontos az értelmező szerepének a tisztázása. Aki ezt nem veszi figyelembe – ami bizony akár filológiai, textológiai problémákat is felvet, hogy az egyértelműen episztemológiaiakat s talán (pietista) hermeneutikaiakat ne is említsem –, az az értelmezés során az értelmezendő szövegek, írások jelentéstartományának igen jelentős részéről mond le, erőteljesen haladva a Hamann esetében egyébként is gyakori félreértelmezés felé. Kocziszky Éva nem esik ebbe a hibába, de mindenképpen meglepő, hogy a könyv eredeti magyar változatában némileg másképp határozta meg a maga szerepét. Ott megfogalmazott, talán merésznek tűnő, de a munkát ismerve

teljesen indokolt kijelentése, hogy „Hamann-olvasatom egyértelműen egy a XXI. század fordulóján élő keresztény tudósok munkája” (*i. m.* 10. old.), az átdolgozott német kiadásból hiányzik. Ennek zárófejezetében megválaszolatlanul hagyja a kérdést, hogy elképzelhető-e ma olyan filozófia – vagy olyan filozófálás –, amely a „Szentíráshoz méri magát”? Végül is a szerző magyar könyvének bevezetőjében tett kijelentése szerint elképzelhető, de nem mindenki számára.

Hamann-nak tulajdonképpen nincs olyan írása, amelyet egy kezdő Hamann-olvasónak elsőként lehetne ajánlani. Ha nem tartjuk is magunkat a hamanni – pietista – értelemben megtért, újjászületett keresztény olvasónak, a Hamann-nal való ismerkedés megkezdéséhez feltétel nélkül ajánlható Kocziszky Éva könyve. De a legnagyobb öröm kétségkívül azokat fogja érni a könyv olvasása során, akik valamennyire ismerik már Hamannt. S ennek az örömmel a forrása az eddig homályos értelmű szöveghelyek megértése, illetve a korábbi értelmezések félreértelmezésként való felismerése lesz. Ez a legtöbb, ami a bemutatott munkához hasonló kiváló szakmunkáktól elvárható.

HEGEDÜS BÉLA

Erzsébet Rózsa: Versöhnung und System

ZU GRUNDMOTIVEN VON HEGELS
PRAKTISCHER PHILOSOPHIE

Wilhelm Fink Verlag, München, 2005.
656 old., € 78

Hegel életművének szüntelen újraértelmezési folyamatában az utóbbi két évtizedben ismét gyakorlati filozófiájának – társadalomfilozófiai, etikai felfogásának – aktualizálható kérdései kerültek előtérbe. A megbékélés hegeli koncepciója pedig különösen alkalmas arra, hogy a századvégi nagy összeurópai társadalmi felbuzdulást követő apályosodó és illúzióvesztő jelenkor érintettként rezonáljon rá. Ró-