

MAGYAR-E A MAGYARORSZÁGI FILOZÓFIA?

Megjegyzések Mészáros András
A *filozófia Magyarországon* című
könyvéről

Mészáros András könyvének egyik központi, s a könyv témáját meghaladó jelentőségű kérdése, kötődik-e a filozófia konkrét kulturális közeghez, ha egyszer egyetemes érvényű (t. i. kulturális határokon túlemelkedő) igazságok megfogalmazásának igényével lép fel; lehet-e, s milyen értelemben lehet nemzeti filozófiá(k)ról beszélni? A könyv bevezetője tárgyilagosan vet számot azzal a körülménnyel, hogy a magyar kultúra oly gyakran emlegetett „filozófiátlansága” nem annyira kivételes, mint inkább tipikus, hiszen ami az európai filozófiát illeti, ebben kevés nemzet játszik önálló, kezdeményező szerepet, a többiek — jelentős kultúrájuk is — „követő” pozícióban vannak, s filozófiájuk nemzeti jellege azokban a hangsúlymódosulásokban, egyéni változtatásokban áll, amelyek a meghatározó diskurzusok átvételekor létrejönnek. Ez persze még nem a filozófia egyetemes-ségét bizonyítja, hanem inkább azt, hogy a filozófiatörténet legátfogóbb kereteit ugyanúgy az emberiség nagy kulturái képezik, akárcsak a világvallásokét (egymástól nyilván nem is függetlenül); a keleti, arab s egyéb hatások, vagy a kezdeményező szerepű nemzetek filozófiai tradícióinak sajátosságai ellenére legtöbb joggal alighanem *európai filozófiának* nevezhetjük azt, amelyhez a magyar filozófia is tartozik.

Magam egyébként hajlamos vagyok arra, hogy a magyarországi filozófia önállótlanága s — már Arany László által joggal elmarasztalt — metafizikai igénytelensége mellett e „követő” pozíció előnyeit is meglássam. Szemben a filozófiai vezérm nemzetekkel, amelyekben megvan a hajlam arra, hogy saját kulturális hagyományokkal szorosan összefüggő filozófiájukat az igazság letéteményesének tekintsék, egy követő filozófia képviselőjének inkább van lehetősége arra, hogy, teszem azt, a transzcendentális idealizmus fénykorában a *common sense* filozófiája iránt támadjon kedve érdeklődni, s csak „ódalaslag” figyeljen arra, ami a fősodorban zajlik. Éppen ezek azok az elhajlások, amelyek az ilyen filozófiai kultúrák többletértékét adják: ezek ugyanis olyan tudást tesznek hozzáférhetővé, amely egy máshol uralmon lévő episztémé számára aktuálisan nem létezik.

Csak helyeselni tudom tehát Mészáros András megközelítésének fő szempontját, vagyis azt, hogy magyar filozófia helyett magyarországi filozófiáról ír. Ez a „középutas” megközelítés azonban nagy figyelmet követel a monográfustól. Könnyen csábításba eshet, hogy maga is a „fősodor” viszonyai alapján ítéljen. Amikor hiányérzeteimet fogalmazom meg a kötetrel kapcsolatban, s horribile dictu még hiányzó neveket is fölelegetek, nem olyan hiányokra gondolok, amelyek a kötet lexikonszerű felépítése révén könnyen pótolhatók, hanem olyanokra, amelyek a magyar filozófia történetének túlságosan is a „fősodor” logikája szerinti megközelítésével függnek össze; azzal, hogy a szerző, előzetes iránykijelölése ellenére, hajlamos volt a magyar filozófiai gondolkodás bizonyos sajátosságait devianciáknak tekinteni vagy éppen-séggel figyelmen kívül hagyni. Holott ma alighanem a filozófiai „nagyhatalmak” esetében is inkább az ilyen értelemben felfogott *nagy elbeszélés* megkérdőjeleződése van napirenden.

Kínálkozik mindjárt a Kant-vita. Mészáros András tiszteletet érdemlő tárgyilagossággal méltányolja a magyar Kant-vita ama sajátosságát, hogy (bizonyos korai, ismeretkritikai irányú megnyilvánulásokat leszámítva) közép-pontjába a vallás és az erkölcs viszonya került. Akkor azonban, amikor a „hadállásokat” ismer-teti, értékítéleteit valamilyen egyetemes fejlődésel, a „haladás” és „reakció” kétes értékű opozíciója alapján alkotja meg; eszerint „Kant hívei voltak az előrelépés képviselői”, míg ellenfeleiknek, az „ortodoxia” képviselőinek nincs mentségük, amiért a kereszténység elleni támadásként értelmezték Kantnak ama tételét, amely szerint Isten létét a szubjektumban adott erkölcsi törvény alapján posztuláljuk. Bármennyire méltányolja is a monográfus, hogy Rozgonyi József alaposan és részletesen ismerte Kantot, sőt, ellenfeleinél is nagyobb rálátása volt filozófiája egészére, mégis úgy jellemzi, mint aki „monomániásan küzdött a kanti filozófia ellen” (100. o.); mintha epe-szű ember nem is tehetett volna ilyet a 19. század elején. Még az sem ébreszt gyanút Mészáros Andrásban (ld. 115. o.), hogy Rozgonyi „James Beattie-től (a skót iskola neves képviselőjétől) vett idézettel kezdte” ama vitairatát, amely az erkölcsi törvények formális, kategorikus elvével a „summa probabilitas”, a „józan okosság”, „a’ hat ezer esztendei Tapasztalás” elvét állította szembe.

De amúgy is kétféle, hogy különösebb elvetemültség kellett volna egy olyan filozófia elutasításához, amely (Rousseau savoyai káplánját követve) az isteni kinyilatkoztatást esetlegesen és végső soron fölöslegesnek minősítette a szubjektum belső törvényéhez képest. Bármennyire lehet Kant vallásfilozófiáját a *maga módján* hitvédelemnek is tekinteni, bármennyire lehet akceptálni, hogy Kant maga is örömmel fogadta azt az értelmezést, amely tanainak a kereszténységgel való összhangját mutatta ki, afelett nem lehet kétség, hogy a bibliai kinyilatkoztatást legföljebb a „gyengébbek kedvéért” tartotta szükségesnek, s hogy a szubjektumot emelte isteni rangra azzal a tételével, amely szerint a bennünk lévő erkölcsi parancsolat nem azért feltétlen érvényű, mert isteni, hanem azért mondható isteninek, mert feltétlen érvényű.

Mészáros Andrásnak bizonyára abban is igaz van, hogy a Kant-ellenes érvek is a német filozófiái vitákból származnak — bár a *common sense* filozófiájának már említett és még említendő jelenléte alighanem sajátos magyar jelenség (még ha Felicité Robert de Lamennais a magyar Kant-vitával egy időben szintén a *sensus communisra* hivatkozva utasította is el a „gőgös” kanti szubjektum isten-tételező műveletét). A kérdés azonban inkább az, nem volt-e a jakobinus diktatúra utáni, vagy a Napóleón utáni évtizedben (de mutatis mutandis mondhatnám azt is: a II. József utáni évtizedekben) olyan tudás hozzáférhető, sőt meghatározó Magyarországon, amely megkérdőjelezte, hogy az ész törvényét követő szubjektum uralma jobb eredményre vezet, mint a keresztény kultúrában felhalmozott, s nemzedékről nemzedékre megújított közös tapasztalati tudás uralma? Mai megítélésünk szerint is minden alapot nélkülöz az a vélekedés, amely — a Kant rendszere előtti tisztelet kinyilvánítása mellett is — Kant emberképét antropológiai képtelenségnek tekinti? Természetesen joggal bírálható Budai Ferenc, amiért *Rostájával* komoly akadályokat gördített Márton István, a „pápai Kánt” érvényesülésének útjába; lehet nem szeretni, hogy debreceni református létre pápább akart lenni a pápánál. Budai azonban, bármennyire silányabb is érvelése a Rozgonyiénál, ugyanúgy megértette, mit jelent a szubjektum egyeduralkodóvá tétele, s ugyanúgy a kinyilatkoztatott vallás s a sok évezredes tapasztalat védelmében lépett fel, mint ő. Egy filozófiatörténetben ez bizonyára érdemel annyi figyelmet, mint az, hogy nézeteivel ki milyen közvetlen politikai célokat szolgált.

De nem szorulunk még csak a konzervatív Kant-kritikusokra sem, ha Kant vallásbölcseletének kritikai fogadtatása után nyomozunk Ma-

gyarországon. Sipos Pál, tordai református pap a 19. század első két évtizedének fordulóján Fichte filozófiájában talált megoldást a kanti vallásfilozófia nyomán keletkező akut helyzetre. Pap lévén, neki sem volt könnyű azonosulni Kantnak az istenérveket megsemmisítő bírálataival. Filozófus lévén, mégis azonosult velük; ám isten „tételezését” már ő sem fogadta el. A reveláció erejével hatott rá ugyanis, hogy Fichte (Hume nyomán, ám Hamann által módosított formában) a *hitet* tette meg az ember — másra vissza nem vezethető — episztemológiai alapviszonyának (a hit közvetlen tudást ad, a racionális tudás mindig hitre épül). Hogy Fichte episztemológiai fordulata Heideggerig előremutató jelentőséggel bír (ld. „preontologikus létmegértés”), az most nem tartozik ide; annál inkább ide tartozik, hogy Fichte nyomán Sipos feloldotta a kinyilatkoztatás és a szubjektív hit közötti ellentmondást.

Sipos filozófiai leveleivel a kor szellemi vezérét, Kazinczyt bombázta; a mester azonban valószínűleg édeskeveset fogott fel Sipos lenyűgözően színvonalas fejtegetéseiből. Az viszont szinte bizonyosra vehető, hogy ezeket a leveleket megmutatta leghívebb, s (mint ő is tudta) filozófiailag legfelkészültebb tanítványának, Kölcsey Ferencnek, aki más (alább részben még említendő) források mellett valószínűleg sokat köszönhetett ennek az indíttatásnak abban, hogy a 19. század első felének alighanem legeredetibb magyar filozófiai koncepcióját kidolgozza. Hogy Kölcsey nem kerül szóba Mészáros András könyvében, nem csoda; a *Hymnus* költőjét, számos figyelemre méltó jelzés ellenére, nem szokás filozófusnak tartani. Arra azonban nem találtam magyarázatot, hogy míg a kor filozófusai közül a sokadrangú kompilátorokról is olvashatunk, Siposnak még a neve sem fordul elő — ennek oka legföljebb az lehet, hogy tevékenysége nem illik a „fővonalba”. Így persze szerzőnk nem is talál semmi említésre méltót a Kant-vita két „felvonása” közti másfél évtizedben.

Ha ehhez még hozzávesszük, hogy ugyanabban az „üres” periódusban az *Erdélyi Múzeumot* szerkesztő Döbrentei Gábor (aki esztétikai programcikkében a *sensus communisra* hivatkozva relativizálta a kanti zsenifogalmat) a hazafiság fogalmának filozófiai tisztázása érdekében már Fichtének a német nemzethez intézett beszédeiből merít ihletet, s a *Patriotizmus és ellentéte* című írását idézi, akkor egyenesen az a benyomásunk támad, hogy Fichte filozófiája a magyarországi recepcióban nagyobb szerepet játszott a kanti filozófia *ellentéteként*, mint *folytatásaként*.

A másik, hasonló vitapont a már korábban fölvetett, a könyv egészét érintő kérdéssel kapcsolatos. Hogyan állunk hát filozófia és nemzeti kultúra viszonyával? Mészáros Andrásnak már a kiinduló tétele alapján is belátható, miért volt alapjaiban elhibázott az ún. „egyezményes filozófia” képviselőinek ama törekvése, hogy specifikusan magyar nemzeti filozófiát hozzanak létre. Erre vonatkozó konkrét megállapításai meggyőzőek; ez azonban nem jelenti azt, hogy mindazok a filozófiai törekvések, amelyekben a nemzeti mint szempont megjelenik, ab ovo provincializmusra ítéltettek volna. Ismeretes, hogy Kant transzcendentális idealizmusát onnan érte a legélesebb — alapjait érintő — támadás, ahonnan később a nemzetek és korok öntörvényűségét hirdető historizmus útjára indult. Johann Gottfried Herder filozófiája egyedül az emberi megismeréssel szembeni kétely tekintetében osztotta közigsgépi mestere nézeteit — csak hogy ő az isteni tudás totalitásának tökéletlen visszfényét látta az emberi tudásban, mozaikdarabokra széttört (halandó által össze nem illeszhető) cserepeit az egyes népek — nemzetek — kultúrájában. Ismeretes, hogy Herder óriási szerepet játszott a kelet-közép-európai nemzeti irodalmak kialakulásában. Nem tudom, tanítása mennyire volt jelen a többi kelet-közép-európai nemzet filozófiai gondolkodásában is, Magyarországon azonban ezt nem lehet vitatni. Herder filozófiájának szerepe például jóval meghaladja Hegel majdani hatását — annyira, hogy még a hegelianus Erdélyi is Herder felől — legfőképpen nyelvfilozófiája felől — olvassa Hegelt. (Az a — Mészáros András által is idézett — korszakos jelentőségű mondata, amely szerint „a nyelv az a csodálatos eszköz, melyen a nemzeti különösségek közé mind jobban oltanak be a cselekvés, a gondolkodás *egyetem*es módjai”, nem születhetett volna meg a herderi nyelvfelfogásnak a Hegel-hatást megelőző befolyása nélkül.) Sőt, azt hiszem, e recepció sajátosságát játszik szerepet abban is, hogy — mint Mészáros András értő elemzése mutatják (ld. 161.) — még a kantiánus transzcendentális filozófia követői is fokozott figyelemmel — s persze érezhetően a herderi koncepciót támadva — fordulnak a történelem és a nyelv kérdései felé.

Egyrészt csak megerősíthetjük Mészáros András konzekvenciáját, amely szerint a magyarországi Hegel-vita sajnos nem volt méltó tárgyához. Másrészt azonban azt is látnunk kell, hogy ez nem csupán a résztvevők vétké; a magyarországi filozófiai gondolkodásban ugyanis sokkal nagyobb szerepet kapott az a diskurzus, amely a nyugat-európai vezető filozófiák törté-

netében hosszú időre háttérbe szorult, s amely felé ott csak a filozófia 20. századi nyelvi fordulata és a posztmodern relativizmus következtében fordult komolyabb figyelem. A monográfia tehát egyrészt éppen arról nem tájékoztat, ami a nyugat-európai filozófia magyarországi recepciójának talán legsajátosabb mozzanata a 19. században, másrészt — ezzel összefüggésben — nem talál filozófiailag akceptálható magyarázatot a magyarországi filozófiának a nacionalitás iránti kitüntetett figyelmére. Bizonyára más eredményre vezetett volna, ha a monográfus egységében és részleteiben áttekintette volna a *sensus communis* filozófiáinak magyarországi recepcióját — onnantól kezdve, hogy nálunk, „elavult” módon, a retorika tovább megőrizte tekintélyét, mint azokban az országokban, amelyekben ezt a romantikus zsenitan lerombolta, azzal folytatva, hogy mit termettek Shaftesbury és Reid tanainak magvai, melyek e talajra hullottak. Így nemcsak az derült volna ki, hogy az egyezményes filozófia, nemzeti aspirációi mellett (voltaképpen azzal együtt), beleágyazódik az európai filozófia magyarországi recepciójának történetébe, hanem valószínűleg az is logikusan beleilleszkezhethet volna az elemzésbe, miért volt nálunk hangsúlyosabb és tartósabb Herdernek a kultúrák összemérhetetlenségét hirdető, a kulturális közösségek (nemzetek) hagyományozódó tudását alapul vevő filozófiája, illetve hogyan kapcsolódik ehhez a korok és történelmek összemérhetetlenségét hirdető historizmus hatása; hogy miképpen szintetizálja Kölcsey herderi alapokon (s persze más, itt nem részletezendő források alapján) a maga organikus tudásfilozófiáját, s miért lehetséges, sőt jellemző, hogy Pulszky Ferenc az *Athenaeum* hasábjain a Hegel-vitával egy időben historista alapelvekre helyezi a magyar nemzet általa megírandó történelmét, legnehezebben megoldható problémának minősítve a nemzeti történelmek fölé emelkedő általánosítást, minthogy „fonák azoknak elmékedése, kik észképi rendszereikhez akarják a világot idomítani”.

„Hiánylistámat” a könyv befejezésével kapcsolatos megjegyzéseimmel zárom. Mészáros András teljes joggal tette meg Böhm Károly fellépését korszakhatárnak; ám hogy ezen a ponton berekeszti művét, valójában azzal jár, hogy a monográfia nem a 19. század, hanem az 1860-as évek végéig tekinti át a magyarországi filozófiát. Olyan jelenségeket is kirekeszt így vizsgálódása látóköréből, amelyek a kiegyezés utáni Magyarországon, Böhm fellépése előtt fontos szerepet kaptak. Mert igaz, hogy Böhm első jelentős műve egy évvel megelőzte Alexander Bernátnak *A XIX. század pesszimizmusa* című

tanulmányát, ám ez valójában egy viszonylag kései „lereagálása” annak az — egyébként már eleve (Nyugat-Európában is) megkésett — Schopenhauer-recepciónak, amely a megelőző egy-másfél évtized magyar szellemi életében komoly szerepet játszott — többek közt éppen a materialista, pozitivistá tanok ellenhatásaként. (Jellemző adat, hogy Reviczky Gyula sokat idézett Schopenhauer-verse 1878-ban keletkezett, de Asbóth János *Álmok álmodója* című, 1876-os regényének a schopenhaueri filozófiával való bensőséges kapcsolata is ismeretes, Szajbély Mihály elemzése óta.) S látszólag apró adat, hogy a fiatalok nyitott szellemiségű lapja, a *Figyelő*, már 1872-ben, megjelenése évében értő, pozitív hangvételű ismertetést közölt Nietzsche opuszáról, *A tragédia születéséről*, ám éppen nem mindegy, milyen közeg az, amelyben a szemléletileg új és önállóbb magyar filozófiai gondolkodás fellép.

Talán megbocsátja mind az olvasó, mind a szerző, hogy elsősorban a hiányérzeteimet soroltam — ám ezt azért tettem, mert Mészáros Andrásnak a filozófia magyarországi specifikumára vonatkozó alaptételét magamévá tettem, s csak sajnálatom okait soroltam, amiért ez a tétel nem érvényesült határozottabban könyve megírásakor. Ha konkrét jellemzéseit, „szócikkeit” vizsgáltam volna, írásomba sokkal több, a kitarító kutatásnak és a széleskörű ismereteknek kijáró elismerés került volna, bírálván csupán kisebb lapszusokat vagy másféle hiányokat, komolyabban pedig legföljebb azt tévén szóvá, hogy e „szócikkek” információértéke olykor csekély, s hogy a lexikonszerű felépítés kárára

van az összefüggések történeti kifejtésének. Ugyanígy kiemeltem volna viszont, hogy a kötet számos olyan, az újdonság erejével ható ismeretet hordoz, mint például Fries magyarországi követőinek bemutatása, amelyek Mészáros András saját kutatásainak eredményeként gazdagítják a magyar filozófia történetét, vagy a magyar filozófiai nyelv megteremtését elemző fejezetet, amely sűrítve a folyamat lényegével ismertet meg. Itt legföljebb azon tűnődtem el, mit szolt volna Pálóczi Horváth Ádám ahhoz, hogy két évszázad elteltével „Kazinczy nyelvújító társá”-vá avanszál (barátságuk nehezen heverte ki azt a konfliktust, amely a nyelvújítás elvi alapjainak radikálisan ellentétes megítélése miatt támadt köztük), s hogy egy ilyen fejezet megírásához azért kellett volna legalább Csetri Lajosnak a nyelvújítás két évtizedét bemutató kritikátörténeti alapművét elolvasni. (Persze ez azért is juthatott eszembe, mert Csetri, aki az eddigieknél sokkal többre becsülte a nyelvújítás Kazinczyéval ellentétes elveket valló irányzatát, ennek a — nyelvszokásra, hagyományra hivatkozó — irányzatnak a filozófiai hátterét a *sensus communis* kantianizmussal szembeforduló elméleteiben jelölte meg...)

Mészáros András könyvét, amint a szerző írja is, gyakorlati, oktatással kapcsolatos okok születték. Könyve ezt a funkciót minden előzményénél jobban betölti. Reméljük, az ígért folytatásban a magyarországi filozófia kevésbé ismert területeit is feltérképezi. (*Kalligram*, Pozsony, 2000)

S. VARGA PÁL

Februári számunkban Oláh Szabolcs, márciusban Szilágyi Márton kritikáját közöltük Mészáros András könyvéről.