

Megírható-e a magyar filozófia története?

Alexander Bernát 1893-ban az akadémiai székfoglaló beszédében,¹ amelyben a nemzeti filozófia témáját veszi elő annak minden 19. századi peripetiája után, utal a magyarországi filozófia korabeli helyzetére. Főként a gimnáziumi filozófiai propedeutika áldatlan állapotát, a köztudat filozófiaellenességét és a filozófia nemzeti kultúrán belüli helyét és funkcióit emeli ki. Ezt a témát 1915-ben fejezi be,² amikor megfogalmazza a nézetét, miszerint a nemzeti filozófiák története a 18. században a modernizációs törekvésekkel egy időben indul el, és hogy a 19. század második felében ezek a filozófiák újból internacionalizálódnak. A nemzeti filozófiának ez az értelmezés mára elfogadottá vált, csak még nem épült be azokba a narratívákba, amelyek túlnyúlnak a 19. századi történéseken. Hiszen Alexander „elbeszélése” a történetnek azt az időpontját ragadja meg, amikor tetőződik a magyar filozófia professzionalizálódása, és lezárul a nemzeti filozófia eszménye által generált diskurzus. Vagyis: Alexander a magyar filozófia történetének egy ruptúráján belül fogalmazta meg álláspontját. Ez a filozófia most, más körülmények között, de hasonló helyzetben van, ezért nekünk is újra kell gondolnunk ennek a filozófiának a történetét. Ennek nyomán két kérdést kell feltennünk és megválaszolnunk: 1. Hogyan tudjuk elbeszélni a magyar filozófia történetét? 2. Van-e egységes története ennek a filozófiának?

1. A magyar filozófia történetének elbeszélései

Az első kérdésre több válasz is született a 19. század első felétől máig, és ezekben a válaszokban megfogalmazódtak olyan állítások, amelyek ennek a történetírásnak a toposzaivá váltak. Ezeket szeretném szemügyre venni az alábbiakban, figyelembe véve egyrészt azt az

¹ Alexander Bernát: *Nemzeti szellem a filozófiában*, Budapest, 1893

² Alexander Bernát: *Magyar filozófia. Athenaeum. Új Folyam*, I. k., Budapest 1915, 1-21.

összefüggést, hogy Almási Balogh Páltól egészen Alexander Bernátig a magyar filozófia történetének értelmezése a nemzeti filozófia diskurzusán belül valósult meg, másrészt azt a sajátosságot, miszerint az osztrák, cseh és szlovák filozófiával összehasonlítva egyedül a magyar bölcséleten belül tételeződött a filozófia saját története az önértelmezés egyik forrásaként.³

Az elsődleges viszonyítás alapján úgy tűnik, hogy az elemzésből kihagyhatjuk a „historia litteraria” műfaját, amelyik valamiféle primitív doxografia módján közelít a témához. De Wallaszky, Felker, Rotarides, Horányi vagy Belnay⁴ művei mégis bírnak olyan hozadékkal, amely hasznosítható a későbbi történetírók számára. Ezek a feldolgozások – amennyiben említenek filozófusokat is – nem foglalkoznak a nyelv, a fejlődési autonómia és az eredetiség kérdésével, ami természetes is, hiszen az akkoriban uralkodó iskolai filozófia esetében ezek nem is releváns összefüggések. Figyelmeztetnek viszont a filozófia és egyes oktatási intézmények valamint felekezetek egymásra utaltságára. Ezt a kölcsönviszonyt figyelembe is kell venni a 16 – 19. századi magyarországi filozófia bemutatásánál.

A történetiség eszméje a Magyar Tudós Társaság 1831-i évi pályázati kérdésében jelenik meg először: „*Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a philosophia állapotja iránt; és tekintvén a philosophiát, miben s mi okra nézve vagyunk hátrább némelly nemzeteknél?*” A kérdés szövegezéséből kiderül, hogy mindaddig tematizálatlan kérdéskörök bukkannak fel: 1. A magyarországi filozófia története a kultúrtörténetbe való beágyazottságában. 2. Az időbeli inkongruencia (azaz a lemaradás) a nyugat-európai filozófiával szemben. 3. Ennek a lemaradásnak az okai. Látenszen pedig ott van egy negyedik kérdéskör is, amely majd később jelenik meg a magyar filozófiatörténet-írásban: Mennyire eredeti a magyar filozófia, illetve miben rejlik receptív jellege?

³ Lásd: Larry Steindler: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1988 – Steindler alapgondolata az, hogy a magyar filozófia és a magyar filozófiatörténet-írás állandó motívuma a nyugati kultúrával szembeni elmaradottság. Tanulmányom második részében amellet érvelek, hogy ez a megállapítás nem érvényes a magyar filozófia teljes történetére nézve.

⁴ Paulus Wallaszky: *Conspectus Reipublicae Litterariae in Hungaria...*, Posonii et Lipsiae 1785 (második kiadás: Budae 1808); Andreas Felker: *Res Litteraria Hungariae*, Cassoviae 1735; Michael Rotarides: *Historiae Hungaricae Litterariae antiqui...*, Altonaviae et Servestae 1745; Alexis Horányi: *Memoria Hungarorum et Provincialum Scriptis, I, II*, Viennae 1775-1776, III, Posonii 1777; Georgius Belnay: *Historia Litterarum bonarumque artium in Hungaria*, Posonii 1799 (második kiadás: *Compendium historiae rei Litterariae in Hungaria*, Posonii 1811)

A kérdés expresszivitása és a rá adott, díjnyertes válasz⁵ megfogalmazásai hosszú időre meghatározták a magyar filozófia történetéről való gondolkodást. Almási Balogh a lemaradottságot tényként kezeli, és ennek okaira próbál választ találni. Megállapítható, hogy láttelepe a lehetőségekhez képest pontos, mert beazonosítja a filozófia kultiválásának hiányzó gazdasági és politikai feltételeit valamint a művelődési háttér elégtelenségeit. Teljesen új gondolata a nemzeti szellemű filozófia kialakításának a szükségessége. Ennek az újszerű filozófiának az első konstitutív eleme a saját filozófiai terminológia, a második pedig a nemzeti identitást tükröző, de ugyanakkor alakító funkciója. Ezt a programot aztán Szontagh vállalja fel teljes egészében, és az egyezményes bölcsélet mind szociálfilozófiai, mind történetfilozófiai dimenziójában épít a nemzeti filozófiára azzal a pontosítással, hogy annak a terminológia szempontjából egy közérthető nyelvet kell kialakítani, és az identitás szempontjából pedig a közmegegyezést kell megalapoznia.⁶ A magyar filozófia történetének értelmezésében kialakul egy diskurzus, amelynek az elemei különböző variációkban még a huszadik században is megjelentek. Ezek közül a legfontosabbak: Lehetséges-e sajátos magyar filozófia, illetve annak milyen legyen az irányultsága? Erre épül aztán a főként protestáns gondolkodók által preferált program: az eredeti magyar filozófiai rendszer kidolgozása, mint az a cél, amely felé a magyar filozófiának haladnia kell. A második elem a lemaradástól és a provincialitástól való félelem, és az erre adott válaszok.

Ennek a diskurzusnak a meghatározó személyiségei – Almási Baloghon és Szontaghon kívül – Erdélyi János⁷ és Alexander Bernát. Erdélyi ugyan *expressis verbis* elutasítja a nemzeti filozófia gondolatát már csak azon az alapon is, hogy létezett a magyarországi kultúrtörténetnek egy olyan hosszan tartó szakasza, amikor a műveltséget nem a magyar, hanem a latin nyelv hordozta, vagyis az univerzális eszmék implantációja történt meg, ugyanakkor elfogadja azt a feltételt, hogy léteznie kellett valamilyen belső diszpozíciónak, amely az eszmék recepcióját szelektálta. Ezek a belső diszpozíciók Erdélyi szerint csak úgy deríthetők fel, ha feltárjuk a magyarországi filozófia történetét. Az ezzel foglalkozó dolgozatának a bevezetőjében Almási Balogh „lemaradás-elméletét” módosítja azzal, hogy elfogadja a nyugat-európai filozófiákhoz való csatlakozás, vagyis a követés tényét, de ezt nem

⁵ Almási Balogh Pál: *Felelete...*, Philosophiai Pályamunkák, I. k., Buda 1835

⁶ Szontagh Gusztáv: *Propyleumok a magyar philosophiához*, Buda 1839

⁷ Erdélyi János: *A hazai bölcsészet jelene*, Sárospatak 1857

lemaradásként, hanem együtthaladásként értelmezi. A külföldi minták általi determináltságot pedig a „párhuzam szüksége” címszó alatt kezeli.⁸ Erdélyihez köthető a magyar filozófia történetének első periodizálása is, amelyik bizonyos módosításokkal megjelenik sok későbbi történetírónál. Erdélyi három korszakot különböztet meg: az első korszakot hegeli értelemben „előtörténetként” kezeli, a második korszakot Apáczai terminológiai magyarításával indítja, míg a harmadik korszakot egyértelműen az Akadémia megalakulásához köti.

Alexander az ún. magyar filozófiai gondolkodás értelmezésekor mintha visszatérne Szontagh felfogásához, de a történelem mégsem ismétli önmagát, és Erdélyi programján okulva a recepciót meghatározó belső diszpozíciók keresésekor beazonosítja azokat a filozófiai irányzatokat és rendszereket, amelyek sosem gyökereztek meg nálunk: a skolasztikus dogmatizmust, az angol utilitarizmust, a francia (és a későbbi német) materializmust és a miszticizmust. A pozitív meghatározáskor azonban részben elhagyja a filozófia területét, és a magyar szellemiséget Madáchban és Eötvösben véli felfedezni.

Az egész 19. századon végighúzódó diskurzus közös eleme tehát a recepció időbeliségének a meghatározása. Eközben Almási Balogh a megkésettiséget emeli ki, míg Erdélyi az egyidejűség mellett teszi le a voksát. Mindannyian fontosnak tartják a terminológia magyarításának szükségességét, mint az önálló magyar filozófia fő feltételét. A különbség közöttük abban rejlik, hogy a terminológiának instrumentális szerepet szánnak-e (Szontagh), vagy pedig a fogalmak filozófiai gondolkodást meghatározó funkcióját emelik ki (Erdélyi). Végezetül pedig amellett érvelnek, hogy az eszmék recepciója nem volt mechanikus, hanem belső diszpozíciók határozták meg a milyenségét.

Alapvetően az itt megfogalmazott elveket viszik tovább a protestáns filozófiatörténészek, akik a belső diszpozíciók meglétére építve rekonstruálnak valamiféle inherens fejlődési logikát a magyar filozófián belül. Ezt a logikát pedig a jövőben létrehozandó önálló magyar filozófiai rendszer határozza meg. Böhm Károly filozófiája ezért csaknem mindenütt vízvázalstóként működik a periodizációkon belül. Aminek megvan a valós alapja, hiszen a Böhm-féle rendszer létrejöttének a pillanata a magyar filozófia professzionalizációjának a betetőződésével esik egybe. Azaz: utána már a magyar filozófia más mozgásirányokat vesz fel.

⁸ Lásd: Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon*, Filozófiai Írók Tára, 6. k., Budapest 1885, 8-9.

Melyek a protestáns filozófiatörténet-írás alapelemei? Erdélyi nyomán az első elv az, hogy a nemzeti nyelv megjelenése a filozófia működtetésében periodizációs töréspont. Aminek a magyarországi filozófia 19. század előtti korszakait érintő felfogásban az a következménye, hogy a magyar filozófia azonossá válik a magyar nyelvű filozófiával.⁹ Ami máig tisztázatlan kérdéseket vet fel abban a tekintetben, hogy mit kezdünk a nem magyar nyelven művelt magyarországi filozófiával, főként az iskolai filozófiával, amelyet 1843-ig hivatalosan latinul oktattak. Nem beszélve a filozófia művelőiről, akik nagy számban nem is magyarok voltak. A magyar filozófia azonosítása a magyar nyelvű filozófiával a legtisztábban Horkay Lászlónál tapasztalható meg, aki szerint „a magyar nyelvűség kritériuma a módszer” a filozófiatörténet-írásban.¹⁰ A második elv az, hogy a magyar filozófiának van egy belső fejlődési logikája, amely megkönnyíti a periodizációt is. És tudjuk, hogy a periodizáció nemcsak a történeti anyag rendszerező célú megragadását teszi lehetővé, hanem a tárgy identifikációját is meghatározza. Ha időrendbe helyezzük a reprezentatív protestáns filozófiatörténészek periodizációs sémáit, akkor szembeötlő, hogy a magyar filozófia története feldolgozottságának gyarapodásával ezek a történészek fokozatosan finomítják Erdélyi elméletét, és közelednek egyrészt az irodalomtörténeti szemlélethez (Mitrovics), másrészt a magyar filozófia tényleges önállósodásának folyamatához (Szelényi). Mitrovics Gyula még csak abban tér el Erdélyitől, hogy a harmadik korszakot a Kant-vitával indítja,¹¹ Szelényi Ödön – habár programja szerint a magyarországi evangélikus bölcselet történetét írta meg – már tudatosítja, hogy a nyelvi kritérium nem nyújt egyedüli és megbízható alapot a

⁹ Azzal a kérdéssel, hogy a magyar filozófia azonos-e a magyar nyelvű filozófiával, Mester Béla is foglalkozik. Lásd: Mester Béla: A 19. századi nemzet mint filozófiai probléma. *Nemzet, faj, kultúra a hosszú 19. században Magyarországon és Európában*, Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2016, 71-90. – Mester megoldási javaslata az irodalomtörténetben bevett szokást veszi alapul. Ahogyan ott a magyar irodalom történetébe sorolódnak azok a szerzők is (mint pl. Janus Pannonius), akik nem magyarul írtak, de a magyar kulturális hagyomány részei, úgy a latin, német és egyéb nyelveket használó magyarországi bölcselek is a magyar filozófusok sorait gyarapítják. Egy másik megoldás arra irányul, hogy megkülönböztessük egymástól a magyar és a magyarországi szerzőket. Ebben a felfogásban a magyarországi filozófiából válnak ki az egyes nemzeti filozófiák, így a magyar filozófia is a magyar nyelv használatával és saját institutionális hátterének felépítésével. Ehhez lásd: Mészáros András: Lehetséges-e a magyar filozófia történetének szinoptikus szemlélete? In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A magyar történetírás kánonjai*, Budapest: Ráció Kiadó 2015, 214-225.

¹⁰ Horkay László: *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX. század végéig*, A Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya, Budapest 1977, 9.

¹¹ Mitrovics Gyula: *A magyar bölcseleti irodalom vázlata*. Megjelent Schweigler Albert: *A bölcselet története*, Budapest 1904 függelékeként, 477-544.

periodizációhoz. Ő ezért a következő sémát ajánlja: 1. Az „önállótlan utánzás korszaka” (a 16. századtól a 18. század végéig). 2. A magyar filozófia sajátos területének a keresése (ez a korszak, szerinte 1883-ig, Böhm első művének a megjelenéséig terjed). 3. Az önálló gondolkodók és a zárt rendszerek korszaka.¹² Szelényi felfogásában rejtetten megtalálható mind az Erdélyire való utalás, mind az irodalomtörténeti, mind pedig a filozófiatörténeti szempont, hiszen az általa ajánlott második korszak kezdetei összefüggnek egyrészt a filozófiai nyelvújítással, másrészt a modern magyar irodalom kezdeteivel és a Kant-vitával is. Valójában az utóbbi évek kutatásaiban (pl. Mester Bélánál) fogalmazódott meg az a tétel, hogy a Kant-vita tétje nemcsak az volt, hogy milyen mintát kövessen az önállósodó magyar filozófia, hanem az is, hogy milyen mediális tereket foglalhat el ez a filozófia. Hiszen ekkor kezdődik meg az iskolai és a nyilvános filozófia tényleges kettéválása Magyarországon. A protestáns filozófiatörténet-írás harmadik elve, az, hogy a magyar filozófia akkor válik valóban önállóvá, amikor létrehoz egy sajátos filozófiai rendszert, a legegységesebben éppen Szelényinél fogalmazódik meg, de ez a gondolat ott van Horkay feldolgozásában is. Ez a tézis persze nem a magyar filozófia végcéljaként, hanem olyan stádiumként tételeződik, amikor befejeződik az a folyamat, amelyik a magyar nyelvűség felvállalásával kezdődött és a megtalált önazonossággal fejeződött be. Utána beszélhetünk egy autonóm filozófiáról.

Felfedezhető bizonyos kontinuitás az itt említett filozófiatörténet-írói módszerek és a szellemtörténeti iskola értelmezése között. Joó Tibor annyiban folytatja Erdélyi programját, hogy rendkívül fontosnak tartotta a magyar filozófia fejlődési fokozatainak és képviselőinek a feledésből való kimentését. Úgy vélte, hogy a „pozitivisták” adatfeldolgozás elkerülhetetlen a szellemtörténeti szintézis felvázolásához.¹³ Ugyanakkor szakított a 19. századi felfogással, miszerint a nemzet a nyelvében élne. Ezzel egyrészt meg akarta menteni a magyar filozófia számára a latin nyelvű filozófiai produktumokat, másrészt elutasította azt a nacionalista megközelítést, amelyik kizárná a magyar filozófia történetéből azokat a szerzőket, akiknek a nemzeti identitása kérdéses.¹⁴ A szellemtörténeti iskolában bevett „korszellem” fogalmát

¹² Edmund Szelényi: *Evangelische Pädagogen und Philosophen in Ungarn*, Miskolc 1930, 32-33.

¹³ Joó Tibor: Magyarország és filozófia. In: *Magyar Szemle*, XXV. évf., 1935, 363. – Hasonlóan fogalmazott A filozófia Magyarországon című cikkében is. In: *Protestáns Szemle*, 45. évf., 1936, 62-71. – Joó „pozitivisták” cselekedete volt, hogy összegyűjtötte és kiadta az OSZK-ban fellelhető magyarországi filozófiai tárgyú kéziratok jegyzékét: *Magyar nyelvű filozófiai kéziratok a Széchényi Könyvtárban*, Budapest 1940

¹⁴ Lásd ehhez Dormándi László *Kis Enciklopédia* (Budapest 1938) c. könyvére írt recenzióját: Faji filozófiát? In: *Protestáns Szemle*, 48. évf., 1839, 324-326.

felhasználva jut ez aztán Joó a lehetséges és tételezett „szinoptikus szemlélet”-ig.¹⁵ Ez, röviden azt jelenti, hogy a magyar filozófia történetében az egyes műveket és alkotókat csak az időben, térben egyidejű szellemi élettel egybekapcsolva lehet pontosan értelmezni. A Joó szinoptikus szemléletéből fakadó konkrét tanulság az, hogy a magyar filozófia történetének 19. századig húzódó korszakát nem dolgozhatjuk fel az egyház- és iskolatörténet, a teológiai és felekezeti viták, végső soron pedig az adott társadalmi háttér ismerete nélkül. Bizonyos szinten a szellemtörténeti iskola „korszellem” fogalma ötvözhető is a huszadik század végén megjelenő újhistorizmus azon tételével, miszerint egy adott korban a különböző diszciplínákhoz és műfajokhoz kötött szövegek egységes univerzumot alkotnak. Tehát szemügyre kell vennünk a filozófia köznapi megjelenési formáit is.

A marxizmus második világháború utáni térfoglalása – a kérdést a filozófiatörténet-írásra redukálva – két fejleményt eredményezett a magyar filozófián belül: egyrészt ideológiai támogatást kaptak a magyar filozófia múltját feldolgozó kezdeményezések (ez jellemezte az összes korabeli szocialista országot), másrészt a bírálókat ösztönözte a szellemtörténeti iskola. Az ideológiai támogatás persze csak a „haladó hagyományokat” illette. Ennek nyomán kanonizálódtak a magyar filozófiatörténet-írásban a hegei filozófiához valamiképpen köthető bölcselek – első sorban Erdélyi. És ennek a folyománya volt az is, hogy az Erdélyi által bírált egyezményes filozófia partvonalra került. A szellemtörténeti iskola elutasítása főként annak ún. idealista alapjai valamint az ellen irányult, hogy a magyar művelődéstörténetben a nyugati kultúra implantációját látta.¹⁶ A dogmatikus marxizmus, persze más eszmei alapon, újraélesztette a történelmi lemaradás tételét. De szimptomatikus, hogy amikor először rendeztek nyilvános vitát erről a kérdéstről,¹⁷ akkor a múlt filozófiatörténetészei közül csak Almási Balogh, Erdélyi és Kvačala neve említődik, viszont Böhm, Alexander, Joó vagy Kecskés mintha nem is léteztek volna. Az elmaradottság-témát először Sándor Pál nyitotta meg,¹⁸ és a rá jellemző módon az elmaradottságot nem időbeli inkongruenciaként fogta fel,

¹⁵ Joó Tibor: Újabb felfogások a barokkról. In: *Magyar Szemle*, XIX. évf., 1933, 146-156.

¹⁶ Vesd össze: Szigeti József: A magyar szellemtörténet bírálatához. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1. évf., 1957, 2-4. szám, 215-244.

¹⁷ Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1. évf., 1957, 2-4. szám, 364-370.

¹⁸ Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*, Budapest 1946 – A méltányosság okán azonban meg kell jegyezni, Hogy Sándor volt az, aki a kezdetektől kiállt a magyar filozófiai hagyományok kutatása mellett, és a

hanem abban látta, hogy a magyar filozófia a problémák elkendőzésében volt érdekelt, mert szervilis volt a politikai hatalommal szemben, no és persze ez a filozófia még eklektikus is volt. Az említett 1957-es vitában Mátrai bírálta Sándor leegyszerűsítő nézeteit, és kezdeményezte azt is, hogy az irodalomban jelentkező eszmei folyamatokat válasszák le a filozófiai hagyomány kutatásáról. A vita alapvetően három pont körül forgott: a klasszikus filozófia lehetőségeiről, a magyar fejlődés sajátosságairól és a filozófiai hagyomány kutatásáról. Nem jelent meg tehát a nemzeti filozófia problémája, amelyet eltakart a „haladó hagyományok” kérdése. A legkiegyensúlyozottabb álláspontot itt Mátrai képviselte, aki saját szellemtörténeti múltját próbálta átplántálni marxista jelenébe, és módszertani elképzeléseiben részben újraélesztette a szellemtörténeti iskolára jellemző holisztikus látásmódot.¹⁹ Ez mutatkozik meg abban, hogy a korai magyarországi filozófusok produkciójának interpretálása során egyrészt elhagyja a szigorú nemzeti szempontot, másrészt megpróbálja bemutatni az ún. retrográd gondolkodók nézeteit is.²⁰ A hatvanas évekkel kezdődően aztán eltűnik az ortodox és dogmatikus marxizmus a magyar filozófia történetét bemutató munkákból. Az utolsó, említésre méltó dolgozat, amelyik leszámol Sándor Pál „szociologizáló relativizmusával” és primitív, mechanisztikus materializmusával, Márkus György és Vajda Mihály tollából származik.²¹

Ugyanebben az időben megjelenik a színen a magyar filozófia történetének marxizmussal szembeni értelmezése is. Hanák Tibor volt az, aki először a marxista filozófiát vette górcső alá német és magyar nyelvű dolgozatában,²² utána pedig Sándor Pálnak a két világháború közötti magyar filozófiát vulgarizáló módon bemutató munkájára válaszolva írta

dogmatikusan értelmezett történelmi materializmus módszereire támaszkodva maga is írt ilyen tanulmányokat és könyvet is. Lásd pl.: *A magyar filozófia története 1900-1945*, I-II., Budapest 1973

¹⁹ Részben ezzel függ össze az is, hogy a filozófia (az alkalmazott metafizika) történetét a természettudományok korabeli eredményeinek a feltárásával mutassák be. Ez mutatkozik meg a rendkívül gazdag anyagot felmutató fizikatörténeti dolgozatokban: M. Zemplén Jolán: *A magyarországi fizika története 1711-ig*, Budapest 1961; M. Zemplén Jolán: *A magyarországi fizika története a XVIII. században*, Budapest 1964

²⁰ Vesd össze: *Régi magyar filozófusok. XV – XVII. század*, Budapest 1961

²¹ Márkus György, Vajda Mihály: Haladás és reakció a filozófiában. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967, 6. Szám, 1074-1105.

²² *Die marxistische Philosophie und Soziologie in Ungarn*, Stuttgart 1976; *Az elmaradt reneszánsz. A marxista filozófia Magyarországon*, Bern 1979

meg ugyanennek a korszaknak tárgyilagosabb történetét.²³ De megírta a magyar filozófia teljes történetét is német nyelven,²⁴ amelyik ekkor az egyetlen összefoglaló mű volt az adott témában. Tette mindezt külföldön úgy, hogy közben nem volt hozzáférése a hazai könyvtárak állományához. A periodizáció, ami Erdélyitől kezdődően fontos kérdés volt a magyar filozófiatörténészek számára, Hanák esetében nem jelenik meg problémaként. Könyvének anyagát egyszerűen századokra lebontva mutatja be, vagy pedig – mint a 19. és 20. század esetében – politikai fordulópontokhoz köti annak elrendezését. Ugyanígy háttérbe szorul a filozófusok nemzeti identitásának a kérdése is. Pontosabban: a német nyelv lehetővé tette számára, hogy ne tegyen különbséget a „magyar” és a „magyarországi” között. Itt ugyanaz történt, mint Tankó Béla két háború közötti angol nyelvű művében.²⁵ Tankó szerint magyar (értsd: hungarian) filozófus mindenki, aki a középkortól kezdődően a huszadik századig említésre méltó filozófiai dolgozattal jelentkezett. Ugyanezek a „magyarok” Hanák szerint magyarországiak. Egyértelműbben: a magyar filozófia azonos a Magyarországon művelt filozófiával.

Mindent összevetve elmondható, hogy a hatvanas évekkel kezdődően az ortodox és vulgarizált marxizmus feladta az állásait a magyar filozófia történetírásában, ami egyrészt a hazai filozófia belső változásaival, másrészt Hanák itt bemutatott munkáival függött össze. Mégis, a nagy áttörés az 1989-es rendszerváltás után következett be, amikor különböző, itt nem elemzett okokból megnőtt az érdeklődés a diszciplína iránt, amely kutatási programok részévé is vált. 1992-től konferenciák sorozata indult Miskolc, Kolozsvár, Pozsony, Debrecen, Nyitra, Pécs helyszínekkel. Igaz, hogy a résztvevők kezdeti nagy létszáma lassan csökkent, viszont célirányos eszmecserék alakultak ki, amelyeknek az anyagai nyomtatásban is megjelentek.²⁶ A kezdeti, euforikus hangulatban megjelent két szöveggyűjtemény is.²⁷ Egy

²³ *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*, Bern 1981; Budapest 1993

²⁴ *Geschichte der Philosophie in Ungarn*, München 1990

²⁵ Tankó Béla: Hungarian Philosophy. In: *Acta Litterarum ac Scientiarum reg. Universitatis Hung. Franciscose-Josephianae*, Sectio: Philosophia, Tom. V, Fasc. 3., Szeged 1935, 119-136.

²⁶ A teljesség igénye nélkül álljon itt néhány cím: *Gondolatok gondolatokról*, Miskolc 1994; *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*, Miskolc 1999; *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”*, Kolozsvár-Szeged 2000; *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben*, Miskolc 2003; *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI-XIX. században*, Pozsony 2003; *Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében*, Pro Philosophia évkönyv, Veszprém 2010; *Felvilágosodás – Magyar századforduló*, Kolozsvár 2012; *A magyarországi filozófia francia kapcsolatai*, Pro Philosophia évkönyv, Veszprém 2012/13

átfogó, interdiszciplináris kutatási program (Recepció és kreativitás, 2001-2004) keretén belül a magyar filozófia történetével foglalkozó kutatók megpróbálkoztak azzal, hogy a 19. században megformálódott elmaradás-tézist az eszmei befogadás és az eredetiség kérdése felől közelítsék meg.²⁸ Közben megíródott az összefoglaló magyar filozófiatörténet is,²⁹ amely annak ellenére, hogy két egymástól eltérő és két különböző országban működő tudományos műhely produktuma, azonos periodizációs elveken alapult. Hiányossága az eltérő feldolgozási mód, ami arra mutat, hogy egy komoly szintézis még mindig várat magára. Egységes szemlélet alapján született meg viszont egy ilyen szintézis szlovák nyelven,³⁰ amely a magyar filozófia professzionalizálódásának logikájára fűzi fel a történetet, és tisztázza az iskolai filozófia valamint a nyilvános filozófia kapcsolatait is a magyar filozófia történetén belül.

A magyar filozófiatörténet-írói szakma tudatában van annak, hogy a rendszerváltás utáni javulás ellenére nagyon sok tennivaló van a diszciplínán belül. Egybehangzó vélemények alapján³¹ szögezhető le, hogy máig nincsenek megbízható bibliográfiák, szövegkiadás alig van, a kézikönyvek száma elenyésző, monográfiák is ritkán jelennek meg, ahogyan hiányoznak a szakdolgozatok és disszertációk is. Mindazonáltal elmondható az is, hogy a magyar filozófiatörténet-írásban az elmúlt csaknem két évszázad alatt megfogalmazódott nézetek, elvek és dilemmák értelmezésében az utóbbi évek alatt bizonyos konszenzus alakult ki, és a magyar filozófia történetének újabb elemei és szegmensei kerültek felszínre. Ezek némelyike *expressis verbis* kifejtett tétel, mások programként vannak jelen. Tömören, a teljesség igénye nélkül, csupán a fő vonalakra irányítva a figyelmet, és most

²⁷ *Galagonya magyarok. Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczaitól Böhmig* (szerk. Várhegyi Miklós), Veszprém: Comitatus 1992; *Elmész. Szemelvények a régi magyar filozófiából* (szerk. Várhegyi Miklós), Veszprém: Comitatus 1994

²⁸ *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás* (szerk. Mester Béla, Percz László), Budapest: Áron Kiadó 2004

²⁹ Mészáros András: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig*, Pozsony: Kalligram 2000; Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. Században, I-II*, Budapest: Áron Kiadó 2000, 2001

³⁰ Ondrej Mészáros: *Dejiny maďarskej filozofie*, Bratislava: Veda 2013

³¹ Vesd össze: Üres-e a kamra? Körkérdés a magyar filozófiai hagyományról. In: *Magyar Tudomány* 2000/8

kihagyva azoknak a történészeknek a neveit,³² akikhez ezek a témák kapcsolódnak: 1. A „nemzeti filozófia” kérdésének tisztázása (kialakulásának okai, kezdete, lezárása, különös tekintettel arra, hogy a nemzeti filozófia nem azonos a magyar filozófiával). 2. Az ún. elmaradottság-tézis elhagyása azzal, hogy a hangsúly áttevődött a recepció módozatainak feltárására. 2. Szontagh bölcselői teljesítményének és az egyezményes filozófiának az újraértékelése. 3. Erdélyinek a kánonban való újrapozicionálása a „nemzeti filozófia” diskurzusán belül. 4. Az iskolai filozófia szerepének meghatározása a magyar filozófia történetében. 5. Appropriáció és plágium az iskolai filozófia és a professzionális filozófia határán. 6. A kelet-közép-európai filozófiák komparációjának szükségessége.

Ezekre az eredményekre alapozva újból fel lehet tenni a kérdést: megírható-e a magyar filozófia története, és ha igen, ez egységes narratívaként fog-e megjeleni?

2. Lehetséges a magyar filozófia egységes története?

A válasz feltételezi az identitás kérdésének a tisztázását is, hiszen a megelőző részben többször és eltérő összefüggésekben vissza-visszatért a filozófusok identitásának a dilemmája. Ez a magyarországi/magyar filozófia történetében két szinten szokott megjeleni. Az első egy meghatározási probléma formájában, amelynek a relevanciája főként a 19. század vége előtti korszakra jellemző. Ez pedig az a dilemma, hogy *mi is a magyar filozófia*? Pontosabban: van-e valami különbség a magyar és a magyarországi filozófia, illetve a magyar és a magyar nyelvű filozófia között? Ezt a problémát érintettem a protestáns filozófiatörténet-írókkal kapcsolatban. A második az a kérdés, hogy *ki a magyar filozófus*? Erre a kérdésre még pontos válaszok nem születtek, hiszen a hagyományos, pozitivistá történetírás a szerzőt az adott filozófiai szövegek beazonosítási alapjául vette. Vagyis, ha valamilyen művel találkoztunk, amelyik besorolható a magyar/magyarországi filozófia történetébe, akkor feltételeztük, hogy magyar gondolkodóról van szó. Abban a pillanatban viszont, amikor túllépünk a pozitivistá történetírás módszerein, és esetleg bizonyos posztkulturális irányzatok, vagy netán a narratológia eszközeit és fogalomtárát vesszük használatba, akkor a „szerző”, azaz a filozófus

³² Ezek a nevek megjelennek a tanulmány második részében, ahol az egyes diskurzus-modellek és formák esetében hivatkozom az adott szerzők állításaira.

kiléte már problematizálódik. A „ki a szerző?” – kérdés az irodalomtudományban a pozitivizmussal kezdődően, a különböző formalista és strukturalista iskolákon át a posztmodern hermeneutikáig és posztkoloniális irányzatokig megosztotta az elméletírókat. Főként abban a vonatkozásban, hogy a szerzőnek ontikus státuszt tulajdonítanak-e, avagy a szerzőt „halottnak” tekintik. Igaz ugyan, hogy a szerző viszonya az irodalmi artefaktumhoz merőben eltér a filozófusnak a filozófiai műhöz fűződő viszonyától, mert más a fikcionalitás szintje, az intenció kérdése is másként vetődik fel, és a szerzőt sem kell elválasztani a narrátortól, de az irodalomtudomány néhány tézise mégis használható a filozófus identitásának feltárásához. Hiszen a magyar vagy magyarországi filozófus eleve a magyar vagy magyarországi filozófia történetének (narratívájának) a szereplője, és ettől a szereplői identitástól függ a szerzői identitása. Érvényes ez főként abban az esetben, ha elfogadjuk azt a foucault-i tézist, miszerint a szereplői identitás sem valami szubsztanciális adottság, hanem az adott diskurzus által megformált entitás.

Mindezek a problémák a következő metodológiai jellegű kérdésben csomósodnak össze: *megírható-e a magyar filozófia története egységes történetként?* Az ugyanis csaknem minden filozófiatörténész számára gyorsan nyilvánvalóvá válik, aki ennek a történetnek a korábbi, főként a 16 – 19. századi korszakaival foglalkozik, hogy egyrészt önmagukba zárt eseményekként írhatóak le az olyan jelenségek, mint pl. a magyarországi jezsuita filozófia, az evangélikus vagy a református iskolai filozófia, piarista filozófia stb., másrészt pedig eltérő módon periodizálják ezt a történetet katolikus és protestáns oldalon. A periodizáció pedig – tudvalevőleg – nemcsak a történés belső időbelisége megragadásának a kérdése, hanem főként az egyes események identitását firtató viszonyulás is. Ugyanakkor a romantikában gyökerező történetírói hagyomány egy organikus jellegű elbeszélést kíván meg tőlünk, tehát egy olyan történetet, amelyik belsőleg ellentmondásmentes, és amelyet megbízható nézőpontból mutatja meg az eseményeket. A kérdés az, hogy ezt a nézőpontot az európai filozófia feltételezett, „nemzetek feletti” szintjén, vagy pedig – ellenben – a régió „alsóbb” szintjén találjuk meg? Nem lehetséges, hogy a nyugat-európai nézőpont kolonizálja a perifériaként felfogott kelet-közép-európai kis nemzetek filozófiájának megítélését? Talán érdemes lenne a filozófiatörténet-írásban is – akárcsak az irodalomtörténetben – kibővíteni a globális szemléletet egy helyspecifikus történetírással. Aláhúznám: nem felcserélni, hanem kibővíteni. Ez nemcsak azzal jár, hogy a komparációba bevonjuk a szomszéd (korábban

azonban a Monarchia területén együtt élő) nemzetek filozófiáját, hanem azzal is, hogy magát a magyar filozófiát belsőleg tagolt egységként fogjuk fel.

Mit kezdünk ezek után a filozófusi identitással? Pontosabban: azzal a kérdéssel, hogy ki a magyar filozófus? Erre a kérdésre ugyanott vélem fellelni a választ, ahol a magyar filozófia történetének lehetséges vagy nem lehetséges egységét is keressük. Kuhn paradigmaelmélete és Foucault episztéméket feltételező elmélete nyomán abból indulok ki, hogy ahogyan a tudományok története nem egyenes vonalú és egységes, hanem ruptúrákon és diszkontinuitásokon alapul, hasonló törésvonalak feltárhatók a magyarországi filozófia történetében is. Másodsorban: az egyes diskurzusok, amelyek előre jelezték és szinte természetessé tették, hogy ki, hol és milyen feltételek mellett tematizálhatja a filozófiai problémákat, kialakították a kulturális hegemoniának azokat a mintázatait és sztereotípiáit, amelyek meghatározták a filozófiai eszmék produkciójának, reprodukciójának és disztribúciójának a formáit. Az egyes gondolkodók, belekerülve az így adott diskurzusokba, átvették és saját filozófusi identitásukba építették be azokat a belső kontrollmechanizmusokat és delimitációs procedúrákat, amelyek révén az önellenőrzés és öncenzúra is kialakult. Nem véletlen, hogy például a jezsuita rend betiltása és a Ratio Educationis szabályainak alkalmazása után a Nagyszombatból Budára áthelyezett egyetemen nem engedélyezték, hogy a teológia tanárai volt jezsuiták legyenek. Ugyanakkor a tanári átminősítéskor, a minősítő bizottság munkájában részt vehettek olyan volt jezsuiták, akiknek a filozófusi tevékenységét nem a teológia diszkurzív formációja, hanem a korabeli természettudomány, nevezetesen a newtoni fizika vagy az elméleti matematika határozta meg. Ahogyan ez megtörtént Makó Pál esetében. Tehát a nagy váltáskor figyelembe vették a diszkurzív formációk különbségeit. Foucault szerint ugyanis a diszkurzív formációk éppen a konceptualizációk és a tudományág tárgyainak kialakítása mentén válnak el egymástól. A 18. század végén már egyértelműnek tűnt, hogy pl. a matematika, mint diszkurzív formáció, merőben eltér a teológiától és az általa meghatározott filozófiától, még akkor is, ha ugyanannak az átfogó diskurzusnak, a jezsuita szemléletmódnak a részei is. Ezért nem véletlen, hogy Makó Pált is inkább a matematika-történet, semmint a filozófia története tartja számon jelentős gondolkodóként.³³

A magyarországi és magyar filozófia története átfogó diskurzus-modelljeinek meghatározásakor érdemes abból kiindulnunk, miben különböztek egymástól a filozófiai

³³ Lásd ehhez Rathmann János: Makó Pál mint új matematikai és logikai eszmék képviselője. In: *Uó: Filozófia és irodalom határán. Arcképvázlatok a felvilágosodás korából*, Pozsony: Kalligram 2014, 104-122.

eszmék produkciójának, reprodukciójának és disztribúciójának a mechanizmusai. Fontos tekintetbe venni ezeknek centralizált és a hatalmi containment által ellenőrzött módozatait, illetve, velük ellentétben a decentralizált és közvetve ellenőrzés alatt tartott, valamint inkább a társadalmi intézményként önállósult és autonóm formáit. Ugyanakkor nem tekinthetünk el a magyarországi filozófiának attól a sajátosságától, hogy mindaddig, amíg főként iskolai filozófiaként működött, elszakíthatatlanul kapcsolódott az egyház- és iskolatörténethez. Vagyis attól, hogy az adott felekezetek diskurzusai hogyan határozták meg a filozófiatanárok működését és szakmai identitásuk kialakulását. Eddigél megválaszolatlan, sőt nem is tematizált kérdés az, hogy mit tudunk kezdeni a huszadik század nagy emigráns alkotóival, akik nem Magyarországon és nem is magyar nyelven alkották meg nemzetközi szempontból jelentős műveiket. Ugyanakkor csaknem mindegyikük esetében kimutatható vezérgondolatainknak a magyar filozófiában gyökerező eredete.

Formai szempontból, tehát azért, hogy az egyes diskurzus-modellek történelmi eseményként definiálódjanak, bizonyos követelményeknek kell eleget tenniük. Elsősorban időben és térben megjelenő kontinuitással kell bírniuk. Vagyis nem tekinthető diskurzusnak az egyedi kezdeményezés, mint amilyen volt pl. Apáczai munkáinak magyar nyelvűsége, vagy például Petőcz Mihály miszticizmusba hajló munkássága. Hiszen Apáczait követően még sokáig a latin maradt a magyarországi filozófia nyelve, Petőcz rendszere pedig egyrészt merész spekulativizmusa, másrészt német nyelvűsége miatt visszhangtalan maradt. A kontinuitást bizonyítja az a diskurzuson belüli egyéni teljesítmények bizonyos kölcsönviszonya. Ahogyan pl. az egyezményes filozófia képviselői hivatkoznak a nemzeti filozófia szükségességére és mivoltára, vagy ahogyan az evangélikus filozófiában érvényesül a Kant-hatás. Tehát beszélhetünk eszmei azonosságról vagy rokonságról a diskurzuson belül.

Mindezeket tekintetbe véve, a magyarországi/magyar filozófián belül a következő diskurzus-modellek és diskurzus-közösségek identifikálhatók a 16 – 20. században: 1. *Internacionalista diskurzus* (amelyik a jezsuita iskolai filozófiát és részben a huszadik században a marxizmust határozta meg); 2. *felekezeti diskurzus* (a katolikus és a protestáns filozófia megkülönböztetése); 3. *lokális diskurzus* (a „lokálisan reális” kérdésfeltevések alapján); 4. *nemzeti diskurzus*; 5. *akadémikus diskurzus* (a magyar filozófia professzionalizálódása nyomán); 6. *transznacionális diskurzus* (a deterritorizálás nyomán). Ezek a diskurzusok ugyanakkor a diskurzus-közösségeken keresztül (amelyek bizonyos kollektív identitást alakítottak ki) filozófusi identitásokat is létrehoztak. Természetesen, ezek

a diskurzus-modellek és diskurzus-közösségek csupán magyarázati sémaként működnek, hiszen az egyéni identitást sosem meríthették ki teljes intenzitásában. Ezért adódhattak olyan egyedi példák a magyarországi filozófia történetében, amikor az adott gondolkodó egyéni utat választott magának, és megszegte a diskurzus-közösség bizonyos szabályait. A fentebb említett Makó Pál mellett példának hozom fel még Greguss Mihály esetét, aki nemcsak egyházi és iskolai szabályok emelte falakba, hanem az akadémiai triumvirátus sajátságos érdekérvényesítő praxisába is beleütközött.³⁴ Ugyanakkor le kell szögezni két dolgot. Az első az, hogy az egyes diskurzus-modellek nem monász jellegűek, azaz „ablakokat nyitnak” egymás felé. A felekezeti diskurzus és a lokális diskurzus között például sok átjárás volt Felső-Magyarországon. De ugyanígy párhuzamos tulajdonságokkal bír az akadémikus és a transznacionális diskurzus is. A második az, hogy az egyes diskurzusokat megkérdőjelező és vitató álláspontok ugyancsak az adott diskurzus eszmei és fogalmi horizontján belül fogalmazódnak meg. Azaz szubverzív jellegük van. Pregnáns példája ennek Erdélyi kritikája az egyezményes filozófia nemzeti jellegéről. Ezekről az adott helyen szót ejtek. A legfőbb dolog azonban az, hogy az itt említett diskurzus-modellek egy átfogóbb diskurzus-kettősség történelmi jelentőségű szerepváltásának a háttérében érthetők meg teljes egészében. Ez a kettősség a már többször felemlített iskolai filozófia – nyilvános filozófia polaritás. Az első három diskurzus-modell csaknem teljes egészében az iskolai filozófia keretein belül valósult meg, míg a következő három a nyilvános filozófia módozatait mutatja fel.

*

Mindjárt az első diskurzus-modellen alapuló diskurzus-közösség, az internacionalista jellegű jezsuita rend jelenléte a magyarországi filozófiában, megbontja azt az elképzelést, amelyet a romantika kitermelte nemzeti filozófiák terjesztettek el, miszerint a filozófia arra hivatott, hogy a nemzeti kultúra érdekkifejező, értékteremtő és kultiváló ereje legyen. Vagyis szervesen az adott nemzethez kell kötődnie. Ennek a közösségnek a létezési tere nem kötődik konkrét territóriumhoz és nációhoz, mert a közösség tere univerzális, átfogó, és állandó migráció jellemzi. A deterritorizáció jelensége, amelyik majd a huszadik században válik meghatározó tényezővé a tudomány világában, itt konstitutív erőként szerepel. Ez egy olyan kötetlenséget nyújt a szereplőknek, amely lehetővé teszi a számukra, hogy helyi érdekektől részben függetlenül – pontosabban: az adott territóriumon belül a döntéshozókat magukhoz

³⁴ Ennek leírását lásd Mészáros András: *A marginalitás szelíd bája*, Pozsony: Kalligram 1994, 88-106.

kötvé – disztribuíhassák eszméiket. Ez persze feltételezte azt, hogy a jezsuiták nyitottak voltak különböző népek és kultúrák felé. Az inkulturáció fogalmát ugyan nem ismerték, de a mögötte levő tartalmat annál inkább alkalmazták. Egyetlen példaként hozzuk fel a jezsuiták ázsiai (indiai, kínai, japáni) tevékenységét a 17. században. Kínában pl. nem a latint, hanem a kínai nyelvet és a kínai terminológiát részesítették előnyben. Még ha ez bizonyos nézeteltéréseket is hozott magával az ázsiai és az európai jezsuiták között.³⁵

Maradva azonban a magyarországi jezsuitáknál. A kezdetektől fogva érvényes rájuk, hogy a nemzeti identitás nem jelenik meg konstitutív tényezőként. Vagy, ha létezik is valamilyen elemi formában, azt csakis implicit nyelvi identitásként tételezhetjük fel. Példaként a nagyszombati egyetemhez kötődő jezsuitákat említem. A kollégium megalapításakor (1561) az egyes források a következő fontos tanárok nevei említik meg: Seidel (morva), P. Thomas („Sclavus”), M. Gerardus (holland), Th. Canisius (német), M. Sandiger („Viennensis”), St. Eisman (német), J. Primik (sziléziai), Pálfi Dávid (magyar), J. Maria (olasz). „A kollégium gyöngye” T. Zdelarits (horvát) volt, aki Nagyszombat után Ausztriában és Lengyelországban működött, de fiatalon, negyven évesen meghalt – T. Canisius pedig Nagyszombat után Bécsben, Augsburgban, Dillingenben és Ingolstadtban volt rektor.³⁶ Az egyetem megalapításakor (1635) Jászberényi Tamás volt a bölcsészeti kar dékánja, a logika professzora pedig Palkovics Márton, aki 1635. november 14-én „de rationali philosophia” címmel tartott nyitó előadást. Palkovics a Nyitra megyei Chtelnicén született, és ő volt az első Nagyszombatban, aki Arisztotelészt adta elő tanítványainak.³⁷ Palkovicsot a rektori székben Turkovics György követte, aki Zágráb mellett, Berdovecen született. Utána Zakariás Trinkell lett a rektor (ő Pozsonyban született, és alighanem német volt), aki filozófiát is tanított. A sort nem kell folytatni. Elegendő, ha egy összefoglaló idézettel folytatom: „A nagyszombati érseki egyetem közel 140 évig volt a jezsuiták kezében. E korszak első száz évében a három karon mintegy 125 tanár nevét ismerjük. Hetvennégyről (több mint 60 százalék) tudjuk, hogy melyik országrésről került ide. E hetvennégy tanár közül negyvennyolcan magyarországi születésűek voltak, közülük huszonhatan (több mint 20 százalék) Alsó-Magyarországról származtak, ami érthető, hiszen ez a terület volt a

³⁵ Vesd össze: Tomka Miklós: A korai kínai jezsuita misszió (Matteo Ricci) és a körülötte kialakult „rítusvita”. In: Szilágyi Csaba (szerk.): *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig*, Piliscsaba 2006, 217-224.

³⁶ Velics László S. J.: *Vázlatok a magyar jezsuiták multjából* I. k., Budapest 1912, 57-60.

³⁷ Velics László S. J.: id. mű, II. k., 61., 84.

legközelebb Nagyszombathoz. De voltak az akkori Magyarország más vidékeiről is Alsólendvától Munkácsig. Horvátország területéről ketten származtak. Erdély, bár külön államnak számított, nyolc tanárnak volt szülőhelye, közöttük magyar, székely és román egyaránt található. A török uralom alól négyen jöttek: Kecskemétről, Gyöngyösről, a Jászságból. Az osztrák tartományokból, Morvaországból, Bajorországból hat tanár származott. A jezsuita korszak utolsó negyven évéből a rend 1773-ban történt felszámolásáig 173 tanár neve ismeretes, közülük száz tizenketten Magyarországon születtek, öten Horvátországban és tizenegyen Erdélyben. Negyvenötnek a születési helye ismeretlen. Nyolcan voltak külföldi származásúak. Ezek valamennyien a Habsburg-országokban (Ausztria, Szilézia, Morvaország, Krajna) születtek, csak egy volt a Német Birodalomból (Svábország).³⁸ Teljesen egyértelmű, hogy a tanári kar nemzetiségi összetétele internacionális volt, és egyedül az egyetem alsóbb szintjén oktatott történelmen belül találkozhatunk a nemzeti jelenségének említésével. Mindehhez még érdemes megjegyezni, hogy mivel a nagyszombati egyetem szoros kapcsolatban állt az osztrák jezsuita tartomány másik két egyetemével, a grácival és a béccsel, köztük szinte állandó volt a tanárcsere. Ez a migráció kimutatható a kassai jezsuita egyetem esetében is. Persze, a migráció csak kísérő jelensége ennek a modellnek, mert csak a térben való mozgást jelenti, az értékrend változatlanság mellett.

Ennek az értékrendnek a változatlanságát és egyúttal az internacionalista jelleget az adta, hogy a jezsuiták tevékenységét (a filozófiaoktatás szemszögéből) a közös és nemzetközi tekintetben általánosan érvényes iskolai program (*Ratio Studiorum*),³⁹ azon belül pedig a tomizmus, mint a *philosophia perennis* jelenléte határozta meg. Vagyis létezett egy központi értékrendszer (ez választja el pl. a transznacionalizmustól), amelyik mindenkit kötelezett. A teológia vonzatában (és a filozófia a jezsuita egyetemeken ennek volt alárendelve, mint a propedeutika legfontosabb eleme) ezt a kötelező jelleget az 1540-ben jóváhagyott *Formula Instituti Societatis Iesu* a rendtagok számára így fogalmazta meg: „Értsünk egyet, és a lehetőség szerint egyet is mondjunk mindnyájan. Ezért egymástól eltérő tanításoknak ne

³⁸ *Az Eötvös Loránd Tudományegyetem története 1635-2002* (szerk. Szögi László), Budapest 2003, 28.

³⁹ Teljes címén *Ratio studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu* (1599). Ennek volt egy, az osztrák és magyar jezsuita tartományra vonatkozó változata is: *Forma et ratio gubernandi academias et studia generalia*. 1735-ben aztán ezt reformálta meg az *Instructio privata seu typus cursus annui pro sex humanioribus classibus* című hazai tanulmányi program.

adjunk helyet.”⁴⁰ Ez a kötelező jelleg olyannyira erős volt, hogy tőle csak az órarend megállapításában, a szünidők meghatározásában, a repetíciókban és a disputákban volt szabad eltérni. Ennek a nemzetköziségnek aztán már csak formális kifejeződése a közös latin nyelv használata. Az erős központosítás a jezsuita rend betiltása előtti évtizedekben enyhült valamelyest, amikor már nemcsak Toletó és Fonseca (és persze Arisztotelész) nemzetközileg elfogadott könyveiből oktattak Nagyszombatban, hanem pl. Ivancsics János logika- és metafizika tankönyve is használatos volt.⁴¹ Ivancsicsról egyébként szintén jezsuita kortársa, az újkori filozófia történetét megíró Handerla Ferenc jegyezte meg,⁴² hogy Antonio Genuensis közvetítésével Wolff hatása alatt állt. Ami arra utal, hogy a nagyszombati korszak utolsó és a budai korszak első éveiben már az a wolffi filozófia uralta a filozófiaoktatást, amelyet a piaristák vittek tovább a rend betiltása után.

Az eszmék produkciója a jezsuitizmuson belül – minimálisan a rend működésének első századában – egy meghatározott autoritáshoz volt kötött, és nem léphette túl ennek feltételezett intencióit. Az eszmék reprodukcióját a szintén nemzetközileg egységes iskolarendszer biztosította be, amelyik egyben a hatalmi és eszmei hegemonia disztribúciójának szolgálatában állt. Olyannyira, hogy Magyarországon jezsuita tanintézményekben művelődtek egyrészt az állami szolgálatba készülő nemesség fiatal generációi, másrészt a ferences és a pálos rend tagjai is.

A jezsuita rend filozófiatanárainak identitását tehát egy nemzetek és kultúrák feletti eszmerendszer alakította, amelyet megerősített az identikus szövegek cirkulációja is. Iskolai filozófiáról lévén szó, az ellentmondásmentes rendszer eszménye uralta a gondolkodást. Ezt, abban az esetben, amikor a metafizikába fokozatosan beépültek a modern természettudomány egyes elemei, úgy érték el, hogy a matematikai és főként a fizikai elméleteket az ún. alkalmazott metafizikába utalták. Megmentve ezzel a theologia naturalis-nak a metafizikába ágyazottságát. Nem véletlen tehát, hogy a jezsuita Horváth K. János az elsők között volt, aki felismerte Kant filozófiájának a veszélyességét a barokk, realista ismeretelmélettel szemben,

⁴⁰ *Jézus Társaságának Rendalkotmánya*, Budapest 1997, 273.

⁴¹ Joannes Ivanchich: *Institutiones logicae in usum discipulorum conscriptae*, Tyrnaviae 1757; uő: *Institutiones metaphysicae...*, Tyrnaviae 1758

⁴² Franciscus Handerla: *Historia Critica Litteraria Philosophiae*, Budae 1782

és alapos bírálatnak vetette alá a kanti ismeretkritikát.⁴³ Kijelölve ezzel a jezsuita diskurzus határait is, amelyek nemcsak az eszmék világában, hanem a valós társadalmi időkben is egyszerre jelentkeztek. A diskurzusváltás – és ezzel együtt az identitásváltás – a rend betiltásával következett be. A hegemon, centralizált, de nemzetek felett átívelő diskurzus megszűnte azt eredményezte, hogy a 18 – 19. században (a neotomizmus megjelenéséig) a katolikus filozófia eklektikus jelleget ölt magára, és kiesik az európai filozófia fő sodrából. Ez az eklekticizmus jellemzi a jezsuiták helyét az oktatásban átmenetileg átvállaló piarista gondolkodást, de a 19. század első felének katolikus iskolafilozófiáját általában is.

*

A jezsuita diskurzust némileg megelőzve, utána azzal párhuzamosan, végezetül pedig azt túlélve a 16. századdal kezdődően a huszadik századig⁴⁴ uralta a magyarországi filozófiai életet a katolikus és a protestáns diskurzus szembenállása. Területenként változott, hogy a protestáns oldalon a református vagy az evangélikus egyház és iskola vitte-e a prímet a katolicizmus elleni küzdelemben, és hogy katolikus oldalon melyik rend volt a legharcosabb, de ez meghatározta a filozófiai orientációt is. (Hiszen a felekezeti diskurzus főként az iskolai filozófia mindenkori jellegét és a felekezeti iskolákban oktató filozófiatanárok identitását határozta meg.) A 16. században, amikor eléggé kemény filozófiai- és hitviták zajlottak az evangélikusok és a reformátusok között (sőt, pl. az evangélikus gondolkodók között is), a közös, katolikus ellenféllel szemben mindig összefogtak a protestánsok. Ennek jó példája Czabán Izsák és Ladiver Illés közös fellépése Ivul Gábor jezsuita filozófussal szemben a vele folytatott vitában Kassán, 1666. június 25-én. Ez az összefogás azért figyelemreméltó, mert Ladiver, aki a protestáns skolasztika híve volt, keményen támadta kollégája, Czabán Gassendi és D. Sennert elméletére támaszkodó atomizmusát. Vagyis a katolikus (jelen esetben jezsuita) ellenféllel szemben a filozófiai vitákat felülírta a teológiai diskurzus, tehát a felekezeti hovatartozás. A kezdeti időszakban, a 16 – 17. században a protestantizmuson belüli filozófiai vitákat mindig félretették a felek, ha kifelé az összetartozást kellett demonstrálni. E kor sajátos viszonyait jól demonstrálja, hogy néhány alapvető metafizikai kérdésben nem volt különbség a katolikus és a protestáns filozófusok között. Ha pl. összehasonlítjuk a francia

⁴³ Joannes Baptista Horváth: *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantini Kritik der reinen Vernunft*, Budae 1797

⁴⁴ Gondoljunk arra a hallgatólagos megegyezésre, minek nyomán a budapesti filozófiai tanszékeket katolikus, a vidéki egyetemek filozófiai tanszékeit protestáns tanárokkal szaturálták.

jezsuita Jean Thiery *Definitiones philosophicae* című értelmező szótárát (amelynek az 1654-es párizsi kiadása után volt egy 1736-os nagyszombati utánnyomata is) Johann Adam Scherzer német protestáns teológus *Vademecum sive Manuale philosophicum* (Leipzig 1675) című, hasonló művével, akkor kiderül, hogy az esszencia és az egzisztencia interpretációiban szinte semmilyen különbség nincs. Az eltérések és az ellentétek inkább a transzszubsztanciáció és a predestináció kérdésében, azaz a teológiai vonatkozásokban mutatkoznak meg mind náluk, mind pedig az őket követő magyarországi gondolkodóknál. Vagyis a felekezeti felülírta a filozófiai hasonlóságokat. A teológia szupremációja ekkor még úgy mutatkozott meg, hogy a felekezeten belüli filozófiai különbségeket eliminálta, és összezárta a protestáns gondolkodók sorait, a katolikusokkal (ekkor főként a jezsuitákkal) szemben pedig az esetleges filozófiai egyezéseket eltakarta, és a teológiai ellentéteket mutatta fel.

A felekezeti beágyazottság ugyanakkor modernizációs sémaként is működött. Gondoljunk arra, hogy a Habsburg Birodalmon belül a protestánsok nem alapíthattak egyetemet vagy főiskolát, ezért tehetséges fiataljaikat, akiket tanári vagy egyházi posztokra szántak, posztgraduális stúdiumokra nyugat-európai egyetemekre küldték ki. Ők ott elsajátították azokat az eszméket, amelyek a 18. századdal kezdődően már a modern európai filozófiai áramlatokban gyökereztek. Protestáns filozófusokhoz kötődtek ettől az időtől kezdődően a hazai filozófiai kezdeményezések. A két fő magyarországi protestáns felekezet – az evangélikusok és a reformátusok – filozófusai közötti különbségek ezek után abból adódtak, hogy míg az evangélikus iskolai filozófia főként német forrásból táplálkozott, a református tanárok Svájcban, Hollandiából és Angliából importálták az ott éppen uralkodó filozófiai irányzatokat. Az evangélikusok azok, akik eleinte szerényen és takargatva bevezetik az iskolai filozófiába Kantot, hogy aztán a Kant-vita kimenetelétől függetlenül az egész hosszú 19. századon keresztül kialakítsanak egy kanti tradíciót, amelyik a magyarországi axiológiában csúcsosodik ki. A háttérben itt is megjelenik az egyházi és teológiai diskurzus kontrollja, hiszen Kant recepciója a kezdeti ismeretfilozófiai síkról etikai szintre tevődik át, és így elfogadhatóvá válik. Az iskolai befogadás mellett maga a Kant-vita a nyilvánosság előtt és magyar nyelven zajlott, és ez alatt megmutatkozott egy evangélikus – református szembenállás is, hiszen az eleve német orientációjú evangélikusokkal szemben a református Rozgonyi volt az, aki az angolszász gondolkodást állította szemben Kanttal. Ennek a vitának a háttérében ugyanakkor kirajzolódik a filozófiai nyilvánosság szerkezetváltásának

nyelvi összetevője is.⁴⁵ A valóban csak szakmai és elvi szinten megfogalmazódó Kant-kritika latinul jelent meg, míg a magyar nyelvű nyilvános vita beleágyazódott a mindennapi ideológiai csatározásokba. Protestánsok voltak a fő résztvevői a hegeli pörnek is – persze, ha eltekintünk a Monarchia hivatalos Hegel-averziójától, amelyik Hegel filozófiájának állítólagos állam- és egyház-ellenességét tette meg a kritika tárgyául. De protestánsok azok is (főként Szontagh), akik a hazai hegelianusokkal hadakozva megpróbálkoznak egy eredendő romantikus eszmény megvalósításával, a nemzeti filozófia létrehozatalával. A nemzeti eszme filozófiában való megjelenése és az oktatásba való implantálása is a protestánsokat jellemezte inkább a 19. század folyamán. És ez nemcsak magyar vonalon volt érvényes, hiszen a legerősebb evangélikus közösségeket felmutató Felső-Magyarországon a szlovákok nemzeti megújódását és kulturális modernizációját az evangélikus líceumokban (főként Pozsonyban) nevelkedő fiatal szlovák értelmiségi generáció vitte véghez.

A felvilágosodás és a romantika korának magyarországi filozófiájából szinte eltűnnek a katolikus gondolkodók. Pontosabban: bennrekednek az iskolai filozófiában, amelyik ekkor már elveszítette azt a státuszát, hogy bebiztosítsa a filozófia kontinuális jelenlétét a magyar kultúrában. Hiszen a meghatározó filozófiai viták a nyilvánosság előtt és magyarul zajlottak. Az egyedüli terület, ahol katolikus filozófusok azonos célokat követtek a protestánsokkal, a filozófiai terminológia magyarítása volt. Sartori Bernát, Benyák Bernát, Ruszek József, Imre János, Guzmics Izidor stb. az úttörők közé tartoztak ezen a téren, de érvényes marad rájuk Almási Balogh Pál jellemzése, miszerint a katolikus bölcselkedők java része az eklekticizmust választotta, mert „a ’régí scholastica philosophia’ tanítmányairól sem akarnak általjánában letenni, de az újnak sem akarják magokat egészen megadni”.⁴⁶ A karakteres jegyeket mutató jezsuita filozófusok félreállításával a katolikus iskolákban az ő helyüket a piaristák vették át, de a piarista eklektikus filozófia nem tudta felvenni a versenyt a protestáns bölcsészet innovatív jellegével szemben sem a nyilvános, sem pedig az iskolai filozófiában. Ez nem változott meg a forradalom utáni időkben sem, hiszen a pesti egyetem filozófia tanszékét eleinte a minden eredetiséget nélkülöző Leander Sztanke, utána pedig az Olmützből áthelyezett herbartiánus Josef Nahlowsky vette át. Az első, valóban professzionális katolikus filozófus Horváth Cyrill volt, aki inkább filozófiatörténeti ismertetéseivel és kéziratban

⁴⁵ Lásd ehhez Mester Béla: Magyar felvilágosodás – német vagy skót? Rozgonyi József Kant-kritikája. In: Ludassy Mária (szerk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*, Budapest: Áron Kiadó 2007, 393-446.

⁴⁶ Almási Balogh Pál *Felelete...*, Philosophiai Pályamunkák, I. k., Buda 1835, 128.

maradt rendszer-tervezetével tűnt ki. A pozitivista Pauer Imre valamint a filozófiatörténet-tanszéket vezető Alexander Bernát személyének és tevékenységének jellemzésére pedig már nem alkalmazható a felekezeti szempont. Ugyanebben az időben (tehát a forradalom után) viszont protestáns oldalon olyan nevek jelennek meg, mint a hegelianus Erdélyi vagy pedig a friesianus Vandrák. Erdélyi a hegeli pörben megfogalmazódott recepciós kérdésekre próbál új válaszokat adni, Vandrák pedig annak a filozófiai irányzatnak a reprezentatív tagja, akinek az elmélete közvetlenül torkollik Böhm Károly értékfilozófiájába. Vagyis a protestáns gondolkodók képviselik a magyar filozófia folyamatosságát ebben a korban.

A 19. század utolsó harmadában megváltozik a helyzet, mert az „Aeterni Patris” hatására Magyarországon is megizmosodik a neotomizmus, és kezd magára találni a katolikus filozófia. Ennek jele a Bölcséleti Folyóirat megjelenése, amelyik ugyan főként vallásfilozófiával foglalkozott, de megjelentek benne más filozófiai tanulmányok is. Persze tudni kell, hogy a 19. századi magyar neotomizmus fő vonalában nem tartozott ennek az irányzatnak a progresszív részéhez. A protestáns filozófusoknak nem volt saját filozófiai lapjuk, de ők főként az MTA által kiadott Magyar Philosophiai Szemlében, illetve az azt követő Athenaeumban publikáltak.

A magyar filozófia felekezeti meghatározottsága a filozófiatörténeti feldolgozásokban is nyomon követhető. Ha ebben az esetben kihagyjuk Almási Balogh Pál dolgozatát, akkor katolikus oldalon, Ruszek Józseffel kezdődően⁴⁷ és Kecskés Pállal bezárólag⁴⁸ nem találkozunk azzal a kérdéssel, hogy van-e a magyar filozófia mozgásának valamilyen belső törvényszerűsége, esetleg télosza. Kecskés egyszerűen két részre bontja a magyar filozófia történetét: az első rész a 19. századdal zárul, a második rész pedig a huszadik századi bölcselőket mutatja be. A protestáns filozófiatörténészek megoldásai közismertek. Ezek alapja csaknem mindenütt a magyar nyelvűség, mint kritérium. Ennek rendelődik alá aztán a magyar filozófia professzionalizálódása, leggyakrabban az akadémia megalapításához kötve. Kezdődik ez Erdélyivel,⁴⁹ folytatódik Mitrovics Gyulával (aki módszereiben közelít az

⁴⁷ Ruszek József: *A filozófiának rövid históriája*, Veszprém 1811

⁴⁸ Kecskés Pál: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Budapest 1933, 576-615.

⁴⁹ Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon*. Filozófiai Írók Tára, 6. k., Budapest 1885

irodalomtörténet-íráshoz, és a 18. század végén számol egy cezúrával),⁵⁰ és kicsúcsosodik Horkay Lászlónál, aki a magyar filozófia történetét azonosította a magyar nyelvű filozófia történetével, azaz kiemelte „a magyar nyelvűség kritériumát, mint módszert”.⁵¹ Az már egy külön kérdés, hogy Szelényi Ödön megírta a magyarországi evangélikus pedagógia és filozófia történetét⁵² abból a szempontból, hogy nemcsak a nyelvi kritériumot, hanem az eredetiség követelményét is felvetette ezzel a történettel szemben. Vagyis egy olyan képet kapunk, mintha a magyar filozófia története megírható lenne külön-külön a katolikus vagy a protestáns filozófia történeteként is.

Rövid lezárásként elmondhatjuk, hogy a katolikus diskurzus-közösséget két módon ragadhatjuk meg: a jezsuita szupremáció idejében internacionalista diskurzus-közösséggént, a rend betiltása után pedig olyan közösséggént, amelyiket a filozófiai tájékozódás szemszögéből a Monarchia keretei közé zárttság határozott meg annak minden politikai, hatalmi és ideológiai jellemzőivel egyetemben. Ez pedig ebben a korszakban stagnálást jelentett. Ezzel szemben a protestáns filozófusok a peregrinációk és a külföldi posztgraduális képzések révén csatlakoztak a nyugat-európai folyamatokhoz, és olyan diskurzus-közösséget alkottak, amely fogékonnyá vált a modernizációs folyamatok iránt. Ezért történhetett meg, hogy pl. az evangélikus iskola 19. századi alapeszméi közé a tolerancia, a tudományosság és a nemzeti elvei tartoztak. Konkrétan a filozófia oldaláról az látható, hogy a protestáns filozófusok voltak azok, akik a 18. és 19. század folyamán recipiálták a modern filozófia irányzatait és alapelveit, és ezek alapján egyrészt egy kontinuális fejlődést mutattak fel, másrészt egy eredetinek mondható filozófiai rendszert is létrehoztak.

*

A jelenkori irodalomtörténet-írás, és azon belül a komparatiztika gyakran ütközik bele abba a problémába, amelyik a Goethe-féle világirodalom felfogása és a nemzeti irodalmak autonóm létezésének konfliktusában ragadható meg. Az irodalomtörténet-írás ezt a kérdést úgy próbálja megoldani, hogy a globális szemléletet (amelyik a leggyakrabban

⁵⁰ Mitrovics Gyula: *A magyar bölcséleti irodalom vázlata* – függelék Schweigler Albert: *A bölcsélet története*, Budapest 1904 című munkájához, 477-544.

⁵¹ Horkay László: *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX. század végéig*, Budapest: A Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya, 1977, 9.

⁵² Edmund Szelényi: *Evangelische Pädagogen und Philosophen in Ungarn*, Miskolc 1930

nyugat-európai szemlélet) nem kis mértékben a posztkoloniális elméletek nyomására valamilyen lokális szemlélet bemutatásával precizálja és bővíti ki. Más oldalról pedig a töretlen időbeli folyamatosságot tételező nemzeti prezentációt tágabb, regionális kontextusba helyezi el. Így születnek meg olyan irodalomtörténetek, amelyeknek terét olyan régiók adják, amelyeken belül több nemzeti narráció kerül egymás mellé.

Ennek az elvnek az érvényesítése a magyar filozófia történetében azzal járna, hogy egyrészt a magyar filozófiát egy kelet-közép-európai kulturális térben látnánk és láttatnánk, ahol pl. kiderülne az, hogy az egyes nemzeti kultúrák más és más recepciós módszerek mentén sajátították el a nyugat-európai filozófiai kezdeményezéseket. Azaz beszélhetnénk magyar, cseh, osztrák, szlovák stb. Hegelről vagy Kantról. Másrészt arról is képet kaphatnánk, hogy a magyar filozófia sem egységes térben valósult meg, és a történelmi Magyarországon belül voltak olyan régiók, amelyek sajátos módon recipiálták a valóságot, és a filozófiát is eltérően kezelték. Ezt a jelenséget próbálom meg itt és most a lokális diskurzus fogalmán és annak funkcionalitásán keresztül bemutatni.

A lokális diskurzus meghatározása N. Jardinnek „a megismerés színterei” fogalmából indul ki.⁵³ Ez a fogalom arra vonatkozik, hogy pl. a filozófia történetének kutatása során nemcsak az iskolai és a nyilvános filozófia produktumai, hanem a kultúra egyéb szegmenseiből származó jelenségek és közösségek is determinálják a megértést. Ezen belül a „lokális realitás” fogalma az, ami a lokálisan reális kérdések összességét megragadja. Ez azt jelenti, hogy a filozófiai eszmék recepciója és a filozófia által megfogalmazott problémák nem önmagukban érvényesek, hanem a lokálisan determinált problémaérzéktől függenek. Kialakul és működik ilyformán egy lokális diskurzus, amely elrendezi az eszmék egymáshoz való viszonyát és hierarchiáját. A lokális realitás és a lokális diskurzus egyik alaptulajdonsága – főként a nemzeti diskurzussal szemben – hogy implicit jellegű. Ezt az implicit jelleget hasonló módon értelmezem, mint ahogyan Olay Csaba is a regionális és a nemzeti identitás kettéválasztásának esetében.⁵⁴ Vagyis úgy, hogy az adott régió nyelvi, mentalitásbeli és

⁵³ Nicholas Jardine: *The Scenes of Inquiry. On the Reality of Questions in the Sciences*, Oxford: Clarendon 1991 – Ennek a módszertani megközelítésnek funkcionalitását mutatja be az a két kötet is, amelyik a Szarvason 2008-tól megrendezett konferenciasorozat termékeként jelent meg: *A romantika terei* (szerk. Gurka Dezső), Budapest: Gondolat 2009; *Tudósok a megismerés színterein* (szerk. Gurka Dezső), Budapest: Gondolat 2012

⁵⁴ Lásd Olay Csaba: Implicit regionális és explicit nemzeti identitás. In: *Nemzet, faj, kultúra a hosszú 19. században Magyarországon és Európában* (szerk. Hörcher Ferenc, Lajtai Mátyás, Mester Béla), Budapest: MTA Bölcsészettudományi Központ, 2016, 28-57.

kulturális tényezői magától értetődően válnak a lokális diskurzus-közösség sajátjává. Az említett tényezők helyi súlyától és determinációs erejétől függ aztán, hogy a diskurzus-közösség mit tart fontosabbnak saját identitása szempontjából: a nyelvi vagy a kulturális entitásokat. Ebből a szempontból magyarázható például az a tény, hogy miért a volt Felső-Magyarországon – ahol három nyelv és kultúra koegzisztált évszázadokon keresztül – élt a legtovább a Hungarus tudat. Ott ugyanis nem a nyelvi tényezőt tartották az identitás egyedüli és kizáró megalapozójának.

A lokális diskurzus-közösség meghatározásakor nem elegendő a régió sajátosságait beazonosítani, hanem az intézményi háttérrel is fel kell deríteni. Főként azért, mert ebben az esetben még mindig az iskolai filozófiáról van szó. És ezért itt is megmutatkozik a felekezeti különbség. Ha az említett Felső-Magyarország tekintetében összehasonlítjuk a katolikus és a protestáns (esetünkben az evangélikus) iskolai filozófiát, akkor eléggé egyértelmű eredményt kapunk. A katolikus túlsúlyú és ezért a katolikus identitást preferáló Nyitrán vagy Privigyén, ahol a piarista rendnek és az általa vezetett iskolának volt hosszú hagyománya, a gimnáziumban és a papneveldeben oktatott filozófia a 18. század végéig számottevő módon folyt be a magyar filozófia történetébe. Később azonban visszasüllyedt abba a sekélyes eklekticizmusba, amelyből a neotomizmus sem tudta kihúzni. Ugyanabban az időben a Magyarország öt legjelentősebb evangélikus líceuma közül Felső-Magyarországon működő négy intézmény (Pozsony, Eperjes, Késmárk, Lőcse) a modernitás eszméit közvetíti diákjai felé, döntő módon a filozófián keresztül. Kialakítva így a művelődés olyan fontos gócait, amelyek főként a reformkorban rendkívül nagy szerepet játszottak a liberálisan gondolkodó magyarországi értelmiségi réteg kiképzésében. Elegendő, ha ebben az összefüggésben a protestáns tanintézetekben tevékenykedő irodalmi diákkörök szerepére utalunk.⁵⁵ Reciprokhatásról van itt szó. A protestáns többségű közösség létrehoz egy iskolát, amelyik aztán eszmei kisugárzása révén megformál egy olyan lokális diskurzus-közösséget, amelyik kulturális orientációiban különbözik a hasonló módon kialakult és lokális létezésű katolikus diskurzus-közösségtől.

A lokális diskurzus valódi jellege azonban főként akkor mutatkozik meg, amikor azonos felekezeti háttérű intézményeket hasonlítunk össze. A legjobb példa erre a pozsonyi evangélikus líceum és az eperjesi evangélikus kollégium összevetése abból a szempontból,

⁵⁵ Lásd ehhez Bodolay Géza: *Irodalmi diáktársaságok 1785-1848*, Budapest: Akadémiai Kiadó 1963

hogy milyen szerepe volt ott a filozófia oktatásának. Itt valóban kiugranak azok a nyelvi, mentalitásbeli, kulturális és társadalmi-földrajzi determinánsok, amelyek rejtve maradnak, ha csupán a két iskola belső történetével foglalkozunk. Gondoljunk arra, hogy Pozsony eleve háromnyelvű (német, magyar, szlovák) közösség volt, amelyik mentalitásában inkább nyugati (Bécs felé tendáló) orientációval bírt, és ez erős behatással volt kulturális tájékozódására is. A 18. század végétől működött a királyi akadémia, amelyik az 1875/76-os tanévtől bölcsészkarral is rendelkezett, és amelyik 1914-ben betagozódott a frissen alapított Erzsébet Tudományegyetembe. Az evangélikus líceum már 1606-ban megalakult, és belőle vált ki 1882-ben a teológiai akadémia, mint egyedüli, ilyen jellegű magyarországi intézmény. De Pozsonyban jelent meg Magyarország első magyar nyelvű hírlapja, Ráth Mátyás Magyar Hírmondója is. Vegyük hozzá még azt, hogy sokáig koronázó városként, később pedig a reformországgyűlések színhelyeként magához vonzotta a politikai elitet is. Fejlődése nem torpant meg az után sem, hogy politikai szerepét elveszítette, hiszen társadalomföldrajzi szempontból kedvező területen belül foglalt helyet. Ezzel szemben Eperjes egynemű szlovák nyelvi közegbe zárt város volt, amelyik ugyan a 19. század elején még Magyarország legjelentősebb települései közé tartozott, de az iparosítás előrehaladásával gazdaságilag és társadalomföldrajzi szempontból marginalizálódott. Hasonló sorsra jutottak azok a korábban virágzó szepességi városok is (Késmárk, Lőcse), amelyek ugyan a német nyelv szupremációjára révén állandó kapcsolatban álltak az anyaföldi német művelődéssel, csak hogy a reformkorral kezdődően a magyarországi német kultúra fokozatosan sorvadásnak indult. Eperjesen is az a helyzet állt elő, hogy az iskola volt az egyedüli diskurzusteremtő intézmény, amelyik csak egyedi esetekben támaszkodhatott külső erőre.

Mindezt ismerve talán megmagyarázható az a látszólag paradox helyzet, hogy Eperjesen találkozhatunk egy több mint száz évet felölelő és organikus filozófia-fejlődéssel, míg Pozsonyban ilyen fejlődési ívet nem tudunk beazonosítani. Mi is történt? A 18. és 19. század fordulóján Carlowitzky Zsigmond logikájában már megjelenik Kant filozófiájának néhány eleme, és eklektikus módon viszonyult a klasszikus német filozófiához Greguss Mihály is. De úgy, mint más evangélikus iskolában, a kantianizmus már Eperjesen is bekerül az oktatásba. A kanti alapokon nyugvó friesiánus bölcsélet legkiválóbb hazai képviselője, Vandrák András pedig ötven éves tanári működése alatt egy proto-axiológiai rendszert adott elő a diákjainak. Sok esetben előre jelezve Böhm Károly későbbi értékfilozófiáját. Az őt a tanszéken követő Szilágyi Mátyás megmaradt a kantiánus vonalon, de már annak egy

vallásfilozófiai változatát művelte. Ezzel szemben Pozsonyban más volt a helyzet. A 18. századi két nagy tanáregyéniség, Bél Mátyás és Friedrich Wilhelm Beer iskolaszervezési munkássága főként a modernizáció céljait követte (Beer pl. a reáltudományok előtérbe helyezésével, néhány évtizeddel megelőzte a Ratio educationis rendelkezéseit), de a filozófiában nagy újdonságokkal nem szolgált. A század végén Fábri István, hasonlóan az eperjesiekhez, Leibniz, Kant, Reinhold és Baumgarten filozófiájának az elegyítésével próbálkozik. Őt követően a 19. század elején Zsigmondy Sámuel már méltán nevezhető kantianusnak. Utána megtörik ez a vonal, és csak a század végén a rövid ideig itt oktató Böhm valamint Schneller István filozófiai produkciójában találkozhatunk a német klasszikus filozófia erősebb jelenlétével.

Miben is rejlik ennek a kettősségnek a paradox jellege? Első tekintetre csak Eperjesen látunk összefüggő ívű filozófiai mozgást. Csakhogy ez inkább egy nyíl röppályájához hasonlít. Van egy gyors felfutás a 19. század elején, amelyet egy félszázados töretlen irány követ, de a század végén ez megtörik, és egy retrográd vallásfilozófiába esik vissza. A század elejét Pozsonyban is Kant filozófiája fémjelzi, utána Greguss Mihály és Michnay András esetében ez megváltozik, a század második felében pedig a filozófiaoktatásban az állami tanterv által előírt tankönyvek jelennek meg. Ezeket felülírja olyan tanár egyéniségek jelenléte, mint Böhm vagy Schneller. És Pozsonyba „menekül” Eperjesről Serédi Alajos is, aki az evangélikus környezetben nem szokványos pozitívizmussal a Szlávik uralta Eperjesen nem kapott esélyt. Nem véletlen, hogy utána kemény vita is kialakult Serédi és Szlávik között a magyarországi filozófia történetírásával kapcsolatban. És az sem véletlen, hogy Pozsonyból hívtak meg tanárokat Budapestre (Serédit a fásori gimnáziumba) és Kolozsvárra (Böhmöt és Schnellert a frissen alapított egyetemre). Böhm szerepét a magyar filozófia történetében felesleges itt elemezni, Schneller „személyiségpedagógiája” pedig szintén nem szorul bemutatásra. Vagyis a Pozsony és Eperjes közötti különbség valójában lokális diskurzus-különbséget takar. A „lokálisan reális kérdések” teljesen mások voltak a két városban. Pozsonyban az egymással is konkuráló, főiskolai jellegű evangélikus és katolikus intézmény jelenléte, a város multikulturális jellege, társadalomföldrajzi szempontból exponált helye mind oda mutattak, hogy innovációk nélkül a fejlődés elakad. A líceum filozófiatanárai sem vonhatták ki magukat a lokális diskurzus ilyen hatása alól. Pontosabban: ez vonzotta őket. Hiszen mind Greguss, mind Serédi szívesen váltotta fel Eperjest Pozsonnyal. Eperjes lokális diskurzusának viszont nem volt ilyen kényszerítő hatása. Az tény, hogy a magyarországi

evangélikus oktatási rendszeren belül Eperjesnek ekkor is nagyon fontos szerepe és helye volt, és hogy más összefüggésekben (pl. a teológusképzésben) állandó együttműködés volt Eperjes és Pozsony valamint Sopron között, de a filozófiatörténetben mellékágra került. Ez a kép pontosan tükrözi a modernizációt kísérő marginalizációt.

A magyar filozófia történetében a lokális diskurzus aztán annak függvényében veszíti el az erejét, ahogyan egyrészt a nyilvános filozófia túlsúlyra kerül az iskolai filozófiával szemben, másrészt a filozófia oktatásában a központi tantervek megtörik az iskolák vezetésének korábbi autonómiáját, és az állami tanrend által megszabott tankönyvek egyazon síkra terelik a filozófia oktatását. Ha valaki a filozófiatanárok közül a nyilvános filozófiában előtérbe került, az mindig a lokális diskurzus feladását, illetve azt is jelentette, hogy az adott gondolkodó idomult a centrális diskurzushoz. A 19. század végére pedig már csak elvétve találkozhatunk olyan iskolával, ahol az adott intézmény tanárának helyben kiadott tankönyvből oktatnának, mint volt ez pl. Eperjesen a század közepén.

*

A nemzeti diskurzus egyértelmű kifejeződése az úgynevezett hosszú 19. században a nemzeti filozófia volt. Ennek az időszaknak a kezdetét és lezárását, más filozófiatörténészekkel egyetemben, a magyarországi Kant-vitával és Böhm rendszerének kiteljesedésével azonosítom. Mester Béla az, aki több helyen is kifejtette, hogy a nemzeti filozófia (és a nemzeti filozófiák) kialakulása szorosan összefüggött a filozófiai nyilvánosság szerkezetváltásával valamint a nyelvváltással.⁵⁶ Ennek az ideáltipikus példája Magyarországon a Kant-vita volt, amelyen belül egyrészt elvált egymástól a vitázók latin és a magyar nyelvű produkciója, másrészt ez a kétnyelvűség más és más fórumokon jelent meg. A vitával párhuzamosan a magyar filozófia történetének egy jelentős fejezetévé vált a terminológia magyarítása, olyannyira, hogy például a vita egyik főszereplője, Rozgonyi József, aki mindvégig fontosnak tartotta filozófiájának latin nyelvű, azaz a nemzetközi tudományos fórumokon való megjelentetését, egy helyen szintén kihangsúlyozza a tiszta magyar filozófiai szöveg jelentőségét. Ezek után, a reformkor elején már axiómaként

⁵⁶ Lásd főként: Mester Béla: A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában. In: *Identitások és váltások* (szerk. Neumer Katalin), Budapest: Gondolat Kiadó 2015, 93-116.; uő: A 19. századi nemzet mint filozófiai program. In: *Nemzet, faj, kultúra a hosszú 19. században Magyarországon és Európában* (szerk. Hörcher Ferenc, Lajtai Mátyás, Mester Béla), Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont 2016, 71-90.

kezelődik a magyar nyelvűség és a magyar filozófiának a kultúra modernizálásában játszott szerepe. Ami abban az időszakban – és Szontagh értelmezésében – kettős funkciót takart: egyrészt a feltételezett magyar nemzeti szellem és jelleg kifejezését, másrészt a magyar kultúra kultiválását. Ezt a kettős funkciót Mester a filozófiai élet nemzeti alapú megtervezésének, illetve a filozófiai alapú nemzettervezésnek nevezi. Ez az interpretáció némileg módosítja az eredeti megfogalmazást, de a nemzeti filozófia filozófiatörténeti narratívába való behelyezésének szempontjából működőképesnek tűnik.

Mivel azonban a nemzeti filozófiák kelet-közép-európai megjelenése a romantikához és az adott nemzetek modernizációs illetve nemzetébresztő törekvéseihez (mint pl. a szlovákoknál) kötődött, nyomot hagyott rajtuk ez a kapcsolódás. Míg a magyar filozófia esetében a fentebb említett kettős funkció közül a filozófiai alapú nemzettervezésnek a reformkorban megvolt a politikai-ideológiai bázisa, és ezért dominált a közbeszédben és a nyilvános filozófiában, a forradalom után, alapzatát veszítve defenzívába szorult, magával rántva a marginalizációba a filozófia nemzeti alapú megszervezésének eszméjét is. A szlovákoknál, ahol hiányzott a politikai és intézményi bázis, nem találkozunk ilyesfajta lehorgonyozottsággal. A nemzeti filozófia eszméje ezért továbbra is csábító volt, és egyfajta messianizmusban csúcsosodott ki. Ennek a hátterében ott van az is, hogy míg a magyar nemzeti filozófia Szontagh-féle változata egyházaktól és vallástól független bölcsélet volt, a szlovák nemzeti filozófia művelői többségükben egyházi emberek voltak, és ez rajta hagyta a kézjegyet az általuk művelt filozófián. Ezen a ponton van is némi kapcsolódás a szlovák nemzeti filozófia és a Hetényi-féle kalobiotizmus között. Hetényi azzal, hogy Kant a priori elveit a gnoszeológia területéről átvitte az ontológiába, visszasüllyedt a Kant előtti filozófia álláspontjára, és teret nyitott a klasszikus metafizikának. Vagyis a nemzeti filozófia vallásos változatában ott rejtett a társadalmi reáliáktól való elkötés lehetősége. Ahogyan ez megtörtént a lengyel nemzeti filozófiában is. Wojciech Ślowski lengyel filozófiatörténész írja, hogy „a lengyel filozófia inkább pragmatikus a szónak abban a különleges értelmében, ami azt a nemzeti pragmatizmust jelenti, aminek a gyakorlati élet dolgaihoz gyakran semmi köze sem volt”.⁵⁷

Még egy ponton finomítanom kell Mester tézisét a nemzeti filozófiák kialakulásáról. Ott, ahol a filozófia anyanyelvűsítése a 19. század második felében indult be – mint pl. a

⁵⁷ Wojciech Ślowski: *Filozofia polska a filozofia słowiańska*. In: *Filozofia słowiańska – historia i współczesność*, Warszawa 2007, 17.

cseheknél –, a magyarból is ismert klasszikus nemzeti filozófia nem alakult ki. Persze, a cseheknél ez összefüggött azzal is, hogy a század második felében az osztrák és a cseh filozófia legjelentősebb képviselői ugyanazok a személyek voltak. Az osztrák filozófiáról pedig maguk az osztrák filozófiatörténészek – Rudolf Haller,⁵⁸ Roger Bauer⁵⁹ – állítják, hogy az nem nemzeti filozófia.⁶⁰ Egyébként az osztrák és cseh, valamint a másik oldalon a magyar és a szlovák filozófia közötti eltérések mögött a különböző tempójú és irányultságú modernizációs kezdeményezések is meghúzódnak.

A magyar nemzeti filozófia csúcspontján jutott el önmaga reflektálására is. Ez volt a nevezetes 1847-es akadémiai vita. Ennek pontos elemzését Percz László adta meg.⁶¹ Ez a vita olyan érveket hozott a nemzeti filozófia létjogosultsága mellett, amelyek kibővítették Kant eredeti filozófia-felosztását az iskolai és a nyilvános, világfilozófiára. A magyar tapasztalatból kiindulva állapította meg az egyéni filozófia és a nemzeti filozófia meglétét. Ezzel is kinyilvánítva és leszögezve azt a tényt, hogy az iskolai filozófia már háttérbe szorult, és mellette más narratívák biztosítják be a magyar bölcsélet kontinuitását. Az még akkor sem a vita résztvevői, sem a nemzeti diskurzus szereplői számára nem volt belátható, hogy a nemzeti filozófia diskurzus kifejező és diskurzus képző szerepe a történelmi időben limitált. Viszont meghatározta a beszédmódot mind a nemzeti filozófia mellett elkötelezett gondolkodók, mind pedig annak ellenfelei számára. Ezért történt meg, hogy az egyezményes filozófia bizonyos elvei megjelentek a Hegel-vitában, sőt, Erdélyi, Szontagh legnagyobb ellenfele is elfogadta a diskurzus azon elemeit, amelyek feltételezték a magyar filozófia meglétét. Mester az Erdélyi – Szontagh vitát újraértelmezve jut el arra az egyik következtetésére, hogy a nemzeti filozófia fogalmának Erdélyi általi elvetése expressis verbis beleütközik saját nyelvfilozófiai nézeteibe. „Erdélyi nem kevesebbet állít, mint hogy a magyar nyelv szerkezetébe kódolva megtalálható az egyetlen igaz filozófia, a hegeli rendszer alapja.

⁵⁸ Rudolf Haller: Gibt es eine österreichische Philosophie? In: R. Haller: *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*, Amsterdam 1986, 31-43.; uő: Österreichische Philosophie. In: R. Haller: *Studien zur österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema*, Amsterdam 1979, 5-22.

⁵⁹ Roger Bauer: *Der Idealismus und seine Gegner in Österreich*, Heidelberg 1966

⁶⁰ Annak a vitának a rövid összefoglalását, hogy miben különbözik az osztrák filozófia a némettől, lásd: Alexander Wilfing: Kant und die „österreichische Philosophie“ – Eine Einführung. In: Violetta L. Waibel (Hg.): *Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und die Osteuropa*, Vienna University Press 2015, 19-27.

⁶¹ Percz László: A nemzeti filozófia születése: Egy 1847-es akadémiai vitáról, Gond, 1992, 1-2. szám, 29-35.

Ha meggondoljuk, ez sokkal erősebb állítás, mint egyezményes vitapartnerének a nemzeti filozófiára vonatkozó bármely kitétele.”⁶² És valóban, ha végigkövetjük Erdélyinek ilyen irányú megállapításait, arra kell következtetnünk, hogy szerinte létezik magyar nemzetkarakter, amelyben megnyilvánul a nemzet szelleme, és amelynek a kifejeződése a filozófia is. Még akkor is, ha ez ellen fellépett Szontagh-kritikájában. Mesternek ezt a tételét Percz fejtette ki bővebben, amikor leszögezi: „Ebben az elképzelésben (...) nem látszik eltérni egymástól az ’egyezményesek’ és Erdélyi fölfogása. Hetényi és Szontagh is, Erdélyi is erre a nemzetkarakterre-népszellemre igyekszik filozófiát építeni. Míg azonban az „egyezményesek” valamiféle autochton, idegen hatásokat kizáró ’nemzeti filozófiát’ tételeznek, addig Erdélyi éppen egy idegen filozófiában – a kortársi hegelizmusban – fedezi föl a magyar gondolkodással adekvát bölcséletet.”⁶³ Percz tehát az azonos célkitűzés – a nemzeti filozófia létrehozatala – mellett az egyezményesek és Erdélyi szemléletének különbségét főként a bezárkózás versus recepció illetve a kizárólagosság versus potenciális lehetőség kettősségében látja. De ő is osztja Mester nézetét, hogy a nemzeti filozófiák közül nem zárhatjuk ki Erdélyi kísérlet. El kell tehát fogadnunk azt a felismerést, hogy Erdélyi is beletartozik abba a heterogén folyamatba, amely a 19. század elején veszi kezdetét,

Mindez oda vezet bennünket, hogy némileg revideáljuk a magyar filozófiatörténet-írás némely toposzát. Első sorban azt, hogy az egyezményes filozófia nem kuriózum volt, hanem a korra jellemző kezdeményezés. Másodsorban azt, hogy a magyar nemzeti filozófia által kialakított diskurzus keretezte azokat a vitákat, amelyek a nyugat-európai filozófiai eszmék recepcióját (Hegel-vita) illetve az eredetiség valamint a filozófiai rendszerek lehetőségét illették. Vagyis el kell fogadnunk azt a tézist, hogy a 19. századi magyar filozófia fő eseményei és főszereplői valamiképpen beletartoznak ebbe a diskurzusba. És ezért ide kell sorolnunk Alexander Bernátot is, aki a század végén – utolsóként ebben a szellemben – a saját munkássága szemszögéből is fontosnak tartotta, hogy véleményt mondjon a magyar kultúra és a filozófia kapcsolatáról. No és természetesen ide sorolódik Böhm maga, aki a nemzeti filozófia inherens eszméjét, az eredeti magyar filozófiai rendszert kiépítette. Ugyanakkor Böhm személye és műve az, ami összeköti a nemzeti diskurzust az akadémiai diskurzussal,

⁶² Mester Béla: *Magyar philosophia. A szenvedelmes dimnyésztől a lázadó Ikaroszig*, Kolozsvár-Szeged, 2006, 25.

⁶³ Percz László: *NEMZET, FILOZÓFIA*, „nemzeti filozófia”, Budapest, 2008, 125.

hiszen a rendszer ideája a megelőző században gyökerezik, Böhm tevékenysége viszont már az egyetemi-akadémiai karrier tipikus kifejeződése.

*

A 19. század utolsó harmadában jutott el a magyar filozófia abba a stádiumba, ahol betetőződött az iskolai filozófiától való elszakadás. A filozófiai eszmék produkcióját tekintve ez abban mutatkozott meg, hogy azok az eljárásmodok, ahogyan korábban a filozófia-tankönyvek születtek, már elfogadhatatlanokká váltak. A különböző excerptumok és kompendiumok felett, amelyekre a filozófiaoktatás alapozódott, eljárt az idő. Míg korábban a pretextus (a nyugat-európai filozófiai minta) és a poszttextus (a magyarországi tankönyv) közötti egyezések illetve eltérések nem tematizálódtak, és nem képezték vizsgálat tárgyát, a század második felében megváltozott a helyzet.⁶⁴ A Monarchián belül 1857-ben megjelent az első plágium-vád, mégpedig Robert von Zimmermann logikát és pszichológiát tartalmazó gimnáziumi filozófiai propedeutikája kapcsán. Zimmermann azzal vádolták meg, hogy tankönyvében Bernard Bolzano alapművéből vett át szövegrészeket, és a könyv alapszerkezete is Bolzano művének felépítését követi. Magyarországon a pozitivist Pauer Imre nevéhez kötődik a plágium-vita. Böhmnek a Pauer lélektankönyvére írt 1882-es recenziójával kezdődött az eset, ahol felvetődött a „kényes és kínos eredetiségi kérdés”. Böhm a recenziójában azt állította, hogy Pauer Wundt művét excerptálta.⁶⁵ Egy évvel később ugyanezt a vádat fogalmazta meg Pauer logikatankönyvével kapcsolatban is.⁶⁶ Pauer azzal védekezett, hogy Wundt terjedelmes művét 80 oldalon foglalta össze, vagyis rekapitulációt végzett el, és ezzel megváltoztatta a pretextus jellegét. Csakhogy a rekapituláció nem jelent eredetiséget, sőt, ahogyan azt Böhm ki is mutatta, Pauer szószerinti átvételekkel is élt. Tíz évvel ezután Kármán Mór is megtámadta Pauert.⁶⁷ Kármán már nemcsak a tankönyvet, hanem Pauernek az etikai determinizmusról szóló monográfiáját is bírálja, és szintén

⁶⁴ A téma összefoglalását lásd Mészáros András: „Kényes és kínos ’eredetiségi’ kérdés, avagy plágium a 19. századi magyar filozófia-tankönyvekben. In: uő: *Széttartó párhuzamok*, Pozsony: Kalligram 2014, 179-204.

⁶⁵ Böhm Károly: *Philosophiai Propedeutika I. A lélektan elemei*, Írta dr. Pauer Imre. In: *Magyar Philosophiai Szemle*, 1882, 5. sz., 389.

⁶⁶ Böhm Károly: *Philosophiai propedeutika II. A logika elemei*. Írta dr. Pauer Imre. In: *Magyar Philosophiai Szemle*, 1883, 3. sz., 230.

⁶⁷ A Kármán – Pauer-vita összefoglalását lásd Percz László: *Túl az iskolafilozófián. A Pauer- Kármán vitáról*. In: Uő: *A fölfedezett reneszánsz. Filozófiatörténeti tanulmányok*, Veszprém 2009, 83-90.

kimondja a plágium vádját. Pauer ismét elutasította a vádakát, és az eset sem jogi szempontból, sem Pauer tanári karriere vonatkozásában nem vont maga után negatív következményeket. Megmutatkozott viszont az, hogy sem Böhm, sem Kármán nem értette, és nem is tudta elfogadni az „iskolafilozófus” érveit. Felháborodtak azon, hogy még mindig létezik a filozófiai eszmék recepciójának az a módozata, amely a hagyományos kompendiumokra volt jellemző, de ugyanakkor tudományos munkaként mutatja fel magát. Mindenesetre, a vita után már letisztultak a frontvonalak, és egyértelművé vált, hol húzódnak a határok az excerptum, a parafrázis, az interpretáció, a kompendium és a plágium között az egyik oldalon, valamint az eredeti művek között a másik oldalon. A szövegek egyértelműen kinyilvánított kötődése a pretextushoz valamint eredetisége a tudományosság egyik kritériumává vált. A magyar filozófiai közélet ezen a területen is professzionalizálódott, és akadémikus jelleget öltött.

Rendkívül fontos tett volt ebben az összefüggésben az Alexander Bernát és Bánóczy József elindította Filozófiai Írók Tára sorozat, amelyik kettős funkciót is betöltött. Egyrészt magyarul közölte az európai filozófia alapműveit, amivel a filozófiai eszméknek a nemzeti kultúrában való disztribúcióját erősítette meg. Másrészt – és ez még fontosabb tett volt – a fordítások révén folytatta a sorozat a nyelvújításból eredő majd pedig a Philosophiai Műszótár által felvállalt munkát, a magyar filozófiai terminológia létrehozatalát és egységesítését.

Az akadémikus diskurzus térnyeréséhez persze ez még nem lett volna elég. Szükség volt arra is, hogy kialakuljanak a filozófiai közélet azon intézményei, amelyek révén a filozófia reprodukálja saját létét, és amelyek bebiztosítják a filozófia állandó jelenlétét és disztribúcióját a nemzeti kultúrán belül.⁶⁸ Budapest mellett még a századforduló előtt Kolozsvárott, később Pozsonyban, a háború után pedig Szegeden, Pécsen és Debrecenben is egyetem alakult – mindenütt filozófia tanszékekkel. És ezek a tanszékek már nem a hagyományos propedeutikai funkciót töltötték be, hanem filozófusképzéssel a filozófia önreprodukcióját szolgálták. A Monarchiában egyedülálló módon a század végén két magyar nyelvű filozófiai folyóirat működött: a Magyar Philosophiai Szemle, majd folytatásaként az Athenaeum, valamint a Bölcséleti Folyóirat. És hosszú vajúdas után megalakult a Filozófiai Társaság is, amelynek az alapszabálya összefoglalta mindazokat a célokat, amelyeket a filozófiának a közéletben és a tudományosságon belül szántak.

⁶⁸ Ezeknek a változásoknak a tömör összefoglalását lásd Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: Magyar filozófia a XX. században I, Budapest: Áron Kiadó 2000, 13-34.

A nemzeti filozófia programja ily módon okafogyottá vált. Az, amit magyar filozófiának nevezünk, most már teljes egészben előttünk állt. Intézményei révén önálló szociális entitásként a magyar kultúra rendszerébe tagozódott be. Művelésének módozatai és szabályai pedig besorolták az európai professzionális filozófia mozgásfolyamataiba. Az a probléma, amelyet elsőként Almási Balogh fogalmazott meg majd pedig Erdélyi gondolt tovább, és ami „lemaradás-szindrómaként” kísértett a magyar filozófiában és filozófiatörténet-írásban,⁶⁹ valójában szertefoszlott. Nyugodtan állíthatjuk, hogy a magyar filozófia egyidejűvé vált az európai filozófiával. Ez főként azokban az esetekben vált nyilvánvalóvá, amelyeknél a magyar gondolkodó által produkált gondolatok valamilyen világnyelven bekerültek a filozófiai élet vérkeringésébe. Ennek két módozatával szembesülhetünk. Az egyik, amikor eleve más nyelven születtek meg a dolgozatok, mint pl. Lukács György szellemtörténeti munkái. A másik, amikor a magyar gondolkodók külföldre kerültek, és ebből kifolyólag a befogadó kultúra nyelvét használták műveik megírására, mint ahogy az megtörtént az emigráns szerzőkkel. Ezért is igaza van Mester Bélának, aki azon a nézeten van, hogy a huszadik századi nemzetkarakterológiai vizsgálódások már nem tartoznak a nemzeti filozófia történetébe. Az akadémikus diskurzus eleve lehetetlenné teszi a nemzeti témájának korábbi módon való felvetését.

*

A magyar filozófia történetírásában máig csaknem érintetlen téma az emigráns szerzők besorolásának a kérdése. Beletartoznak-e a magyar filozófia történetébe, vagy sem? Hiszen nem magyarul jelentették meg fő műveiket, és a magyar filozófia intézményrendszerébe sem sorolhatók be. Nem is Magyarországon éltek/élnek. Mivel az akadémikus filozófia nemzetközi recepciós terében jelennek meg ezek a művek, sokuk esetében a kívülállók (azaz a nem magyarok) szemszögéből érdektelen is, milyen nemzetiségűek. Egyáltalán: fontos-e a művek szempontjából a szerzők nemzeti identitása? Sőt: létezik-e még szubsztanciális nemzeti identitás? Ha nem – és emigráns szerzők esetében ez joggal feltételezhető – akkor mi

⁶⁹ Kiséry András „aggodalmi tradíciónak” nevezi ezt a hozzáállást, és ő is leszögezi, hogy a huszadik század első harmadának időlegesen elfeledett, de a hagyományba újra beemelt gondolkodói (pl. Palágyi Menyhért, Zolnai Béla, Hajnal István, Thienemann Tivadar) már olyan értelmiségi körülmények között alkottak, amelyek „nem a nyugati tudományosságot követő helyzetben levő, importból élő provinciái, hanem annak eredeti kontribúciókat létrehozó, sajátos belterületei” voltak. – Kiséry András: Hajnal és Thienemann láthatatlan kollégiuma. A tudomány hálózatai, a német szociológia és a kommunikáció egyetemi kutatása Magyarországon 1930 körül. In: *Médiák és váltások* (szer. Neumer Katalin), Budapest: MTA Bölcsészettudományi Központ 2015, 247.

az a kapocs, amelyik őket a magyar filozófiatörténetéhez kötheti? Az ún. határon túli magyar filozófusok esetében, akik nem emigráció révén kerültek „határon túlra”, hanem a határ „migrált” a fejük felett, némileg egyszerűbb a képlet. Az ő professzionális életük alapvetően nem magyar szakmai és kulturális intézményekhez kapcsolódik. Ugyanakkor magyar kulturális identitással rendelkeznek, és bizonyos vonatkozásokban együttműködnek magyarországi filozófiai szervezetekkel. Vagyis nem nemzetén túli, hanem inkább kettős identitás jellemzi őket. Ami persze némely esetben „köztes” identitásformákat is magára ölt, főként a határhelyzetből kifolyólag. És itt nem alapvetően nyelvi, hanem a térbeliséggel összefüggő kérdésről van szó. Tehát arról, hogy a fentebb bemutatott lokális diskurzus háttere megváltozik: kitágul és mozgásba lendül. Ez az a jelenség, amit transzlokális térként szokás jellemezni. A transzlokális tér pedig a kulturális tájékozódás megsokszorozódását vonja maga után. Átalakul a perspektíva, aminek következtében a korábban magukat egyközpontú, egyértelmű, homogén diskurzusközösségként értelmező csoportok problémaérzékítő képessége felfokozódik.

Halmozottan jellemzi ez az emigráns és a migráns szerzőket, hiszen esetükben a transzlokális tér együtt jár a deterritorizációval. Tehát az eredeti, földrajzilag is beazonosítható, hazaként értelmezett és átélt tér elvesztésével valamint a kulturális megértési terek egymásra vetülésével. A tudományos emigrációval foglalkozó szakirodalom⁷⁰ emeli ki, hogy az a heterotópia és poliglosszia, amelyekkel az emigráns tudósok szembesülnek, arra kényszeríti őket, hogy elhagyják a kulturális tájékozódás homogén, nemzeti szempontjait, és olyan, nemzetek feletti összefüggéseket keressenek, amelyek ezt az új tapasztalatot konceptualizálják. A hazáról hozott kulturális örökséget már nem belülről élik meg, hanem más kultúrák felől világítják meg. A legélesebben ez a jelenség akkor mutatkozik meg, ha szembesítjük egymással a nemzeti és a transznacionális diskurzust. A nemzeti diskurzus önmagát autentikusnak, sőt, gyakran autochtonnak látja és láttatja. A 19. századi kelet-közép-európai nemzeti filozófiákban fogalmazódnak meg az olyan meghatározások, amelyek az adott nemzetnek különállóságot és csakis olyan, rá jellemző sajátosságokat ítélnak oda, amelyek szubsztantív jelleggel bírnak, azaz más nemzetekre nem vonatkozhatnak. És természetesen egységes narratívában jeleníthetőek meg. Az emigráció és a diaszpóra

⁷⁰ Lásd pl. a *Transatlantica* című folyóirat 2014/1 számát, amelyiket ennek a témának szentelt, és amelyekben megtalálható a vonatkozó szakirodalom jegyzéke is. – A kulturális migráció kérdéséről főként Renato Camuri tanulmányát ugyanebben a számban: *The Exile Experience Reconsidered: a Comparative Perspective in European Cultural Migration during the Interwar Period*.

transznacionális narratívája már töredezettséget mutat ki, és a hibrid identitás felé mutat. Ami nem negatívum, hiszen a nézőpontok pluralitása van a háttérben.

A tudományos emigrációval és a kulturális transzformációval összefüggő kérdések az utóbbi évtizedekben kerültek a kutatások fókuszába. Eredetileg főként a fasizmus elől menekülő német értelmiségiekkel összefüggésben, de nem kivétel ez alól az érdeklődés alól a magyar tudósok ún. kettős kivándorlása sem.⁷¹ Ez vonatkoztatható az 1919 után Magyarországról távozó filozófusokra is. Hiszen Szilasi Vilmos Németországon keresztül jutott Svájcba, Polányi Mihály Németországból Angliába, Mannheim Károly Ausztrián és Németországon keresztül Angliába, Hauser Arnold és Kolnai Aurél vándorállomásait pedig felsorolni is sok. Teljesen egyértelmű, hogy mindannyian egy olyan transzlokális és transznacionális térben működtek, amelyik elszakadt mind a lokális, mind a nemzeti diskurzus terétől. De ha eltekintünk attól a dilemmától, hogy a személyek vagy az eszmék migrációjára helyezzük-e a hangsúlyt, és a szellemi terméket vesszük szemügyre, akkor meg kell állapítanunk, hogy a csaknem azonos kiindulópont (Lukács, Vasárnapi Iskola, Galilei Kör) ellenére az említett filozófusok műveiben foglalt eszmék csakis ebben az új térben születhettek meg. Történelmi események összjátékával összefüggésben ez együtt járt a zsidó származásukból következő emigráció-kényszerrel (összehasonlításként: a nem emigráló Alexander Bernát karrierje 1919 után megszakadt) valamint azzal is, hogy a transznacionális diskurzus – az internacionalistával ellentétben – nem centralizált, és megengedi a többszólamúságot. Ugyanakkor ők ahhoz az emigrációs hullámhoz tartoztak, akik az első világháború után hagyták el Magyarországot, „meghatározó szerepet játszottak a maguk területén, nemzetközileg is rendkívül sikeressé váltak, s legfeljebb laza kapcsolatokat tartottak fenn szülőhelyük szellemi életével.”⁷² Hites Sándor a magyar tudományos (és irodalmi) emigráció három hullámát összehasonlítva emeli ki a hazai kultúrához való kapcsolódás, vagy az attól való eltávolodás módozatait. Az első hullám ebből kifolyólag inkább hasonlítható a harmadikhoz (az 1956-ban emigráltak nemzedékéhez), amelyik eleve többnyelvű és többkultúrájú közegben élt. Ne felejtjük el ugyanis, hogy az általunk említett filozófusok is két nyelvből és kultúrából, a németből és a magyarból táplálkoztak. Ez is lehetővé tette számukra a könnyebb beilleszkedést a transznacionális diskurzusba.

⁷¹ Lásd Frank Tibor: *Kettős kivándorlás: Budapest – Berlin – New York 1919-1945*, Budapest: Gondolat 2015

⁷² Hites Sándor: Komparatiztika és emigráció. In: *Helikon. Irodalomtudományi Szemle*, 2014, 4. szám, 565.

A magyar filozófia történetébe mégis beletartoznak ezek a filozófusok, hiszen az eszmetörténeti összefüggések mind oda mutatnak, hogy a műveikben foglalt alapgondolatok csirái megtalálható a századelő budapesti szellemi életében. Ez a beillesztés azonban az akadémikus filozófia peripetíáinak bemutatásán belül valósítható meg. Valamiképpen úgy, ahogyan a magyar filozófiába visszatérő – korábban emigráns – filozófusok esetében is.⁷³ Amelyik eset ugyan némileg eltér a két háború közt kivándoroltakétól, de a transznacionális diskurzushoz való kötődés azonos mindkettejükénél.

*

Tanulmányunk végén térjünk vissza még egyszer Alexander Bernáthoz. Három évvel az akadémiai székfoglalója után írta, hogy Magyarországon „a filozófia képviselői többnyire elszigetelten állnak...”,⁷⁴ azaz megfogalmazta azt a gondolatot, amelyik utána abban a tézisben csapódott le több történésznél is, hogy magyar filozófusok voltak, de magyar filozófia nem létezett. Vagyis azt állította, hogy a magyar filozófiának nem volt a múltban kontinuuális fejlődése. Ezt fejezte ki szinte teljesen azonos módon Bartók György is, aki szerint „magyar philosophiáról, értve ez alatt a philosophiai gondolkodásnak szerves fejlődését, beszélni alig lehet”.⁷⁵

Úgy gondolom, hogy az a feltételezés, miszerint a magyar filozófia történetét a fent említett diskurzusok mentén meg lehet írni, egy bizonyos választ ad erre a dilemmára: tehát, hogy volt-e ennek a filozófiának szerves fejlődése? Tehát arra a kérdésre is, amit a címben jeleztünk: megírható-e a magyar filozófia története?

⁷³ Itt alighanem a tudományos migráció és emigráció egy új válfajával van dolgunk, amit a szakirodalomban „reverse brain drain”-nak neveznek, és amelynek mára már a mechanizmusait és a managementjét is kutatják.

⁷⁴ Alexander Bernát: Magyar filozófia története. In: *Pallas Nagy Lexikona*, XII. k., 1896, 16.

⁷⁵ Bartók György: Adalékok a magyar philosophia történetéhez: Mihályi Károly élete és philosophiája. In: *Athenaeum*, 1909, 3. szám, 274.