



SZÉKFOGLALÓ ELŐADÁSOK
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIÁN

MÉSZÁROS ANDRÁS

MEGÍRHATÓ-E A MAGYAR FILOZÓFIA TÖRTÉNETE?



Mészáros András

MEGÍRHATÓ-E A MAGYAR FILOZÓFIA TÖRTÉNETE?

Székfoglaló előadások a Magyar Tudományos Akadémián

Mészáros András

MEGÍRHATÓ-E A MAGYAR FILOZÓFIA TÖRTÉNETE?



Magyar Tudományos Akadémia, 2021

Az akadémiai székfoglaló előadás elhangzott 2016. november 24-én.

© Mészáros András, 2021

© Magyar Tudományos Akadémia, 2021

Magyar Tudományos Akadémia
1051 Budapest, Széchenyi István tér 9.
mta.hu

A Magyar Tudományos Akadémia megbízásából kiadja az MTA Könyvtár és Információs
Központ.

A kiadásért felel: Freund Tamás, az MTA elnöke

Nyelvi lektor: Földes Zsuzsanna

Borító és tördelés: Szabó Éva

Nyomdai munkálatok: Prime Rate Kft.

ISSN 1419-8959

ISBN 978-963-508-979-6

DOI 10.36820/szekfoglalo.2021.meszaros

Minden jog fenntartva!

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 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 értelmezése mára elfogadottá vált, csak még nem épült be azokba a narratívákba, amelyek túlnyúlnak a 19. századi történéseken. Hiszen Alexander „elbeszélése” a történetnek azt az időszakát ragadja meg, amikor betetőződik 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 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 összefüggést, hogy Almási Balogh Páltól egészen Alexander Bernátiig 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 ma-

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

² Alexander Bernát: *Magyar filozófia. Athenaeum*, 1915, Új folyam, I. köt., 1-2. füz., 1-21.

gyar 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 doxográfia módján közelít a témához. De Wallaszky, Felker, Rotarides, Horányi vagy Belnay⁴ műveinek mégis van olyan hozadéka, 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 egymásrautaltságára. Ezt a kölcsönösséget figyelembe is kell venni a 16–19. századi magyarországi filozófia bemutatásánál.

A történetiség eszméje a Magyar Tudós Társaság 1831. 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 filozófiához képest; 3. e lemaradás 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: Steindler, Larry: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Freiburg–München: Karl Alber Verlag, 1988. Steindler alap gondolata az, hogy a magyar filozófia és a magyar filozófiatörténet-írás állandó motívuma a nyugati kultúrával szembeni elmaradottság. Tanulmányom második részében amellettt érvelek, hogy ez a megállapítás nem érvényes a magyar filozófia teljes történetére.

⁴ Wallaszky, Paulus: *Conspectus Reipublicae Litterariae in Hungaria...* Posonii et Lipsiae: Apud Antonium Loewe, 1785 (második kiadás: Budaë: Typis Regiæ Universitatis Hungaricæ, 1808); Felker, Andreas: *Res Litteraria Hungariae*. Cassoviae: Typis Academicis, per Joannem Henr. Frauenheim, 1735; Rotarides, Michael: *Historiae Hungaricæ Litterariae antiqui...* Altonaviae et Servestæ, 1745; Horányi, Alexius: *Memoria Hungarorum et Provincialium Scriptis*. I–II. Viennæ: Impensis Antonii Loewii, 1775–1776; III. Posonii: Impensis Antonii Loewii, 1777; Belnay, Georgius A.: *Historia Litterarum bonarumque Artium in Hungaria*. Viennæ: Apud D. Aloysium Doll – Posonii: Apud D. Andream Schwaiger et al. 1799 (második kiadás: *Compendium Historiæ Rei Litterariæ in Hungaria*. Posonii: Typis Viduæ et Haeredum Belnayanorum, 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 látélete 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, ugyanakkor alakító funkciója. Ezt a programot aztán Szontagh vállalja fel teljes egészében, és az egyezményes bölcselet mind szociálfilozófiai, mind történetfilozófiai dimenziójában épít a nemzeti filozófiára azzal a pontosítással, hogy annak a terminológia szempontjából egy közérthető nyelvet kell kialakítania, az identitás szempontjából pedig a közmegegyezést kell megalapoznia.⁶ A magyar filozófia történetének értelmezésében kialakul egy diskurzus, amelynek az elemei különböző variációkban még a 20. 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 „lemaradáselméletét” módosítja azzal, hogy elfo-

⁵Almási Balogh Pál *Felelete...* Budán: A' Magyar Királyi Egyetem' betűivel, 1835. (Philosophiai Pályamunkák, 1.)

⁶Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a magyar philosophiához*. Budán: A' Magyar Kir. Egyetem' betűivel, 1839.

⁷Erdélyi János: *A hazai bölcsészet jelene*. Sárospatak: Nyom. a főiskola betűivel, 1857.

gadja a nyugat-európai filozófiákhoz való csatlakozás, vagyis a követés tényét, de ezt nem lemaradásként, hanem együtt haladásként értelmezi. A külföldi minták általi determináltságot pedig a „párhuzam szükségé” címszó alatt kezeli.⁸ Erdélyihez köthető a magyar filozófia történetének első periodizálása is, amely bizonyos módosításokkal sok későbbi történetírónál megjelenik. 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 azonosítja 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. Mindketten fontosnak tartják a terminológia magyarítását mint az önálló magyar filozófia fő feltételét. A különbség közöttük abban rejlik, hogy míg Szontagh a terminológiának instrumentális szerepet szán, addig Erdélyi a fogalmak filozófiai gondolkodást meghatározó funkcióját emeli ki. Végezetül pedig amellet 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, mely logikát a jövőben létrehozandó önálló magyar filozófiai rendszer határoz meg. Böhm Károly filozófiája ezért csaknem mindenütt vízváltóként jelenik meg a periodizációkon belül. Aminek megvan a valós alapja, hiszen a Böhm-féle rendszer létrejöttének

⁸ Lásd: Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon*. Budapest: Franklin, 1885, 8–9. (Filozófiai Írók Tára, 6.)

a pillanata a magyar filozófia professzionalizációjának a betetőződésével esik egybe. Azaz: utána már a magyar filozófia más mozgásirányokat vesz.

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 a tekintetben, hogy mit kezdjünk 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 magyarnyelvűség 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 helyezük a reprezentatív protestáns filozófiatörténetesek periodizációs sémáit, akkor szembevetjük, hogy a magyar filozófia története feldolgozottságának gyarapodásával ezek a történetesek fokozatosan finomítják Erdélyi elméletét, és közelednek egyrészt az irodalomtörténeti szemlélethez (Mitrovics), másrészt a magyar filozófia tényleges önállóságának folyamatához (Szelényi). Mitrovics Gyula még csak abban

⁹ Azzal a kérdéssel, hogy a magyar filozófia azonos-e a magyar nyelvű filozófiával, Mester Béla is foglalkozik: Mester Béla: A 19. századi nemzet mint filozófiai probléma. In: Hörcher Ferenc – Lajtai Máttyás – Mester Béla (szerk.): *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, 2015, 214–225.

¹⁰ 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.

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 periodizációhoz. Ő ezért a következő sémát ajánlja: 1. az „önállótlan utánzás korszaka” (a 16. századtól a 18. század végéig); 2. a magyar filozófia sajátosságos területének a keresése (ez a korszakok szerint 1883-ig, Böhm első művének a megjelenéséig terjed); 3. az önálló gondolkodók és a zárt rendszerek korszaka.¹² Szelényi felfogásában rejtve 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 önálló sodó magyar filozófia, hanem az is, hogy milyen mediális tereket foglalhat el ez a filozófia. Hiszen ekkor kezdődik meg Magyarországon az iskolai és a nyilvános filozófia tényleges kettéválása. A protestáns filozófiatörténet-írás harmadik elve, az, hogy a magyar filozófia akkor válik valóban önállóvá, amikor létrehoz egy sajátosságos filozófiai rendszert, a legegységelműbben 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 magyarnyelvűség 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 folytatta Erdélyi programját, hogy rendkívül fontosnak tartotta a magyar filozófia fejlődési fokozatainak és képviselőinek a feledéstől való megmentését. Úgy vélte, hogy a „pozitivistá” adatfeldolgozás elkerülhetetlen a szellemtörténeti szintézis felvá-

¹¹ Mitrovics Gyula: *A magyar bölcseleti irodalom vázlatja*. In: Schwegler Albert: *A bölcselet története*. Budapest: Franklin, 1904, 477–544. (Filozófiai Írók Tára, 19.)

¹² Szelényi, Edmund: *Evangelische Pädagogik und Philosophen in Ungarn*. Miskolc: Druck. Ludvig-Janovits, 1930, 32–33.

zolásához.¹³ Ugyanakkor szakított a 19. századi felfogással, miszerint a nemzet 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 felhasználva jutott el 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 étellel egybekapcsolva lehet pontosan értelmezni. A Joó szinoptikus szemléletéből fakadó konkrét tanulság az, hogy a magyar filozófia történetének 19. századig húzódo 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 20. 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-íráshoz redukálva – két fejleményt hozott a magyar filozófián belül: egyrészt ideológiai támogatást kaptak a magyar filozófia múltját feldolgozó kezdeményezések (ez jellemezte az összes korabeli szocialista országot), másrészt a bíráló összeállításokba került a szellemtörténeti iskola. Az ideológiai támogatás persze csak a „haladó hagyományokat” illette. Ennek nyomán kanonizálódtak a magyar filozófiatörténet-írásban a hegeli filozófiához valamiképpen köthető bölcseletről – elsősorban Erdélyi. És ennek a folyamata 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

¹³ Joó Tibor: Magyarország és filozófia. In: *Magyar Szemle*, 1935, 25. évf., 363. Hasonlóan fogalmazott „A filozófia Magyarországon” című cikkében is. In: *Protestáns Szemle*, 1936, 45. évf., 62–71. Joó „pozitivistá” cselekedete volt, hogy összegyűjtötte és kiadta az OSZK-ban fellelhető magyarországi filozófiai tárgyú kéziratok jegyzékét: *Magyar nyelvű filozófiai kéziratok a Széchényi Könyvtárban* Budapest: A Magyar Nemzeti Múzeum Orsz. Széchényi Könyvtára, 1940.

¹⁴ Ehhez lásd: Dormándi László (szerk.) *Kis enciklopédia* (Budapest: Pantheon, 1938) című könyvére írt recenzióját: Faji filozófiát? In: *Protestáns Szemle*, 1939, 48. évf., 324–326.

¹⁵ Joó Tibor: Újabb felfogások a barokkról. *Magyar Szemle*, 1933, 19. évf., 146–156.

a nyugati kultúra implantációját látta.¹⁶ A dogmatikus marxizmus – persze más eszmei alapon – újjáélesztette a történelmi lemaradás tételét. De szimptomatikus, hogy amikor először rendeztek nyilvános vitát a kérdésről,¹⁷ akkor a múlt filozófiatörténései közül csak Almási Balogh, Erdélyi és Kvačala neve említettetik, viszont Böhm, Alexander, Joó vagy Kecskés mintha nem is léteztek volna. Az elmaradottság témáját először Sándor Pál vetette fel,¹⁸ és rá jellemző módon az elmaradottságot nem időbeli inkongruenciaként fogta fel, 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 elfedett a „haladó hagyományok” kérdése. A legkiegyensúlyozottabb álláspontot Mátrai képviselte, aki saját szellemtörténelmi múltját próbálta átplántálni marxista jelenébe, és módszertani elképzeléseiben részben újjáélesztette a szellemtörténelmi iskolára jellemző holisztikus látásmódot.¹⁹ Ez mutatkozik meg abban, hogy a korai magyarországi filozófusok produkciójának interpretálása során egyrészt elhagyta a szigorú nemzeti szempontot, másrészt megpróbálta bemutatni az ún. retrográd gondolkodók nézeteit is.²⁰ Az 1960-as évekkel kezdődően aztán eltűnik az ortodox és dogmatikus marxizmus a magyar filozófia történetét bemutató munkákból. Az utolsó, említésre méltó dolgozat, amelyik leszámol Sándor Pál „szociológizáló

¹⁶ Vö. Szigeti József: A magyar szellemtörténet bírálatához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1957, 1. évf., 2–4. sz., 215–244.

¹⁷ Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1957, 1. évf., 2–4. sz., 364–370.

¹⁸ Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*. Budapest: Európa, 1946. A méltányosság okán azonban meg kell jegyezni, hogy Sándor volt az, aki a kezdetektől kiállt a magyar filozófiai hagyományok kutatása mellett, és a dogmatikusan értelmezett történelmi materializmus módszereire támaszkodva maga is írt ilyen tanulmányokat és könyvet is. Lásd pl.: *A magyar filozófia története 1900–1945*. 1–II. Budapest: Magvető, 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 fizikatörténelmi dolgozatokban: M. Zemplén Jolán: *A magyarországi fizika története 1711-ig*. Budapest: Akadémiai, 1961; M. Zemplén Jolán: *A magyarországi fizika története a XVIII. században*. Budapest: Akadémiai, 1964.

²⁰ Vö. Mátrai László: *Régi magyar filozófusok. XV–XVII. század*. Budapest: Gondolat, 1961.

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 meg ugyanennek a korszaknak tárgyilagosabb történetét.²³ De megírta a magyar filozófia teljes történetét is német nyelven,²⁴ amely 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 az 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. Nála ugyanaz történt, mint Tankó Béla két háború közötti angol nyelvű művében.²⁵ Tankó szerint magyar (értsd: *hungarian*) filozófus mindenki, aki a középkortól kezdve a 20. 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 az 1960-as évektől az ortodox és vulgarizált marxizmus feladta állásait a magyar filozófia történetírásában, ami egyrészt a hazai filozófia belső változásaival, másrészt Hanák itt bemutatott munkáival függött össze. A nagy áttörés mégis az 1989-es rendszerváltás után következett be,

²¹ Márkus György – Vajda Mihály: Haladás és reakció a filozófiában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967, II. évf., 6. sz., 1074–1105.

²² *Die marxistische Philosophie und Soziologie in Ungarn*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1976; *Az elmaradt reneszánsz. A marxista filozófia Magyarországon*. Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1979.

²³ *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1981; Budapest: Göncöl, 1993.

²⁴ *Geschichte der Philosophie in Ungarn*. München: Dr. Rudolf Trofenik, 1990. (Studia Hungarica, 36.)

²⁵ Tankó, Béla: *Hungarian Philosophy*. Szeged: Szeged Városi Ny., 1934, 119–136. (Acta Litterarum ac Scientiarum Reg. Universitatis Hung. Francisco-Josephinae. Sectio Philosophica, 5/3.)

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 átfogó, interdiszciplináris kutatási program (Recepció és kreativitás, 2001–2004) keretében a magyar filozófia történetével foglalkozó kutatók megpróbálkoztak azzal, hogy a 19. században megformálódott elmaradástézist az eszmei befogadás és az eredetiség kérdése felől közelítsék meg.²⁸ Közben megszületett 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, így egy komoly szintézis még mindig várat magára. Egységes szemlélet alapján íródott viszont egy ilyen szintézis szlovák nyelven,³⁰ amely a magyar filozófia professzionalizálásának 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. Egy-

²⁶ A teljesség igénye nélkül álljon itt néhány cím: Veres Ildikó – Mezei Balázs (szerk.): *Gondolatok gondolatokról. Előadások a magyarországi filozófia történetéből*. Miskolc: Felsőmagyarország, 1994; Veres Ildikó – Fehér M. István (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Miskolc: Felsőmagyarország, 1999; Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”. *A kolozsvári Böhm Károly Nemzetközi Konferencia előadásai*. Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2000 (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, III.); Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.): *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben*. Miskolc: Bíbor, 2003; Mészáros András (szerk.): *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században*. Pozsony: Kalligram, 2003; Veres Ildikó (szerk.): *Pro Philosophia évkönyv 2010. Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2010; Egyed Péter (szerk.): *Felvilágosodás. Magyar századforduló*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2012; Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.): *Pro Philosophia évkönyv 2012/13. A magyarországi filozófia francia kapcsolatai*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2013.

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

²⁸ Mester Béla – Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Budapest: Áron, 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*. 1–II. Budapest: Áron, 2000–2001.

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

behangzó vélemények alapján³¹ leszögezhetjük, 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 években 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 eltekintve a történészek név szerinti felsorolásától,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. elmaradottságtézis 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 megjelenni?

2. Lehetséges-e 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 megjelenni. 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 különb-

³¹ Vesd össze: Üres-e a kamra? Körkérdés a magyar filozófiai hagyományról. In: *Magyar Tudomány*, 2000, 45. évf., 8. sz., 981–1026.

³² Erre sor kerül a tanulmány második részében, ahol az egyes diskurzusmodellek és -formák esetében hivatkozom az adott szerzők állításaira.

ség 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 nem születtek pontos válaszok, hiszen a hagyományos, pozitivistá történetírás a szerzőt az adott filozófiai szövegek beazonosításának alapjául vette. Vagyis ha egy mű besorolható volt 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 kiléte már problematikusává válik. A „ki a szerző?” kérdése az irodalomtudományban a pozitivizmustól kezdve a különböző formalista és strukturalista iskolákon át a posztmodern hermeneutikáig és posztkoloniális irányzatokig megosztotta az elméletírókat. Főként abban, 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 hamar 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, a piarista filozófia stb., másrészt eltérő módon periodizálják ezt a történe-

tet katolikus és protestáns oldalon. A periodizáció pedig – tudvalevőleg – nemcsak a történés belső időbeliségének megragadásában merül fel, hanem főként az egyes események identitását firtató viszonyulás is. Ugyanakkor a romantikában gyökerező történetírói hagyomány organikus jellegű elbeszélést kíván meg tőlünk, tehát egy olyan történetet, amely belsőleg ellentmondásmentes, és megbízható nézőpontból mutatja meg az eseményeket. A kérdés az, hogy ezt a nézőpontot az európai filozófia feltételezett, „nemzetek feletti” szintjén vagy pedig – ezzel ellentétben – a régió „alsóbb” szintjén találjuk-e 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 – akár csak 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 episztémélmélete nyomán abból indulok ki, hogy ahogyan a tudományok története nem egyenes vonalú és egységes, hanem ruptúrákon és diszkontinuitásokon alapul, úgy a magyarországi filozófia történetében is hasonló törésvonalak tárhatók fel. 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, bekerülve 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 például a matematika mint diszkurzív formáció, mérőben 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 matematikatörténet, semmint a filozófiatörténet tartja számon jelentős gondolkodóként.³³

A magyarországi és magyar filozófia története átfogó diskurzusmodelljeinek meghatározásakor érdemes abból kiindulnunk, miben különböztek egymástól a filozófiai 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, elválaszthatatlanul 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, hogy mit tudunk kezdeni a 20. 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 hogy az egyes diskurzusmodellek 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 például Apáczai munkáinak magyarnyelvűsége vagy Petőcz Mihály miszticizmusba hajló munkássága volt. Hiszen Apáczait követően még sokáig a latin maradt a magyarországi fi-

³³ Ehhez lásd: Rathmann János: Makó Pál mint új matematikai és logikai eszmék képviselője. In: Uő: *Filozófia és irodalom határán. Arcképvázlatok a felvilágosodás korából*. Pozsony: Kalligram, 2014, 104–122.

lozófia nyelve, Petőcz rendszere pedig egyrészt merész spekulativizmusa, másrészt németnyelvűsége miatt visszhangtalan maradt. A kontinuitást bizonyítja a diskurzuson belüli egyéni teljesítmények bizonyos kölcsönviszonya. Ahogyan például 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 diskurzusmodellek és diskurzusközösségek identifikálhatók a 16–20. században: 1. **internacionalista diskurzus** (amely a jezsuita iskolai filozófiát és részben a 20. 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 diskurzusközösségeken keresztül (amelyek bizonyos kollektív identitást alakítottak ki) filozófusi identitásokat is létrehoztak. Természetesen ezek a diskurzusmodellek és diskurzusközösségek csupán magyarázati sémaként működnek, hiszen az egyéni identitást sosem méríthették ki teljes intenzitásában. Ezért adódhattak olyan egyedi példák a magyarországi filozófia történetében, amikor az adott gondolkodó egyéni utat választott magának, és megszegte a diskurzusközösség bizonyos szabályait. A fentebb említett Makó Pál mellett példának hozható még fel Greguss Mihály esete, aki nemcsak egyházi és iskolai szabályok emelte falakba, hanem az akadémiai triumvirátus sajtóságos érdekérvényesítő praxisába is beleütközött.³⁴ Ugyanakkor le kell szögezni két dolgot. Egyrészt az egyes diskurzusmodellek nem monaszjellegűek, azaz „ablakokat nyitnak” egymásra. 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. Másrészt az egyes diskurzusokat megkérdőjelező és vitató álláspontok ugyancsak az adott diskurzus eszmei és fogalmi horizontján belül fogalmazódnak meg, azaz szubverzív jellegűek. 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 diskurzusmodellek egy átfogóbb diskurzusközösség

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

történelmi jelentőségű szerepváltásának a háttérében érthetők meg teljes egészében. Ez a kettősség a már többször felemlített iskolai filozófia – nyilvános filozófia polaritás. Az első három diskurzusmodell csaknem teljes egészében az iskolai filozófia keretein belül valósult meg, míg a következő három a nyilvános filozófia módozatait mutatja fel.

✧

Mindjárt az első diskurzusmodellen alapuló diskurzusközösség, 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, amely majd a 20. században válik meghatározó tényezővé a tudomány világában, itt konstitutív erőként szerepel. Ez olyan kötetlenséget ad a szereplőknek, amely lehetővé teszi a számukra, hogy a helyi érdekektől részben függetlenül – pontosabban: az adott territóriumon belül a döntéshozókat magukhoz kötve – terjeszthessék eszméiket. Ennek persze előfeltétele volt, hogy a jezsuiták nyitottak voltak különböző népek és kultúrák iránt. Az inkulturáció fogalmát ugyan nem ismerték, de a mögöttes tartalmat annál inkább alkalmazták. Egyetlen példaként hozzuk fel a jezsuiták ázsiai (indiai, kínai, japáni) tevékenységét a 17. században. Kínában például nem a latint, hanem a kínai nyelvet és a kínai terminológiát részesítették előnyben, még ha ez bizonyos nézeteltéréseket vont is maga után 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 tételvezhetjük fel. Példaként a nagyszombati egyetemhez kötődő jezsuitákat említtem.

³⁵Vö. 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: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2006, 217–224. (Művelődéstörténeti Műhely, 2.)

A kollégium megalapításakor (1561) az egyes források a következő fontos tanárokat említik meg név szerint: 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, negyvenévesen meghalt – Th. 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 nyitóelőadást. Palkovics a Nyitra megyei Vittencen (Chtelnica) született, és ő volt az első Nagyszombatban, aki Arisztotelészt adott elő tanítványainak.³⁷ Palkovicsot a rektori székben Turkovics György követte, aki Zágráb mellett, Berdovecen (Brdovec) született. Utána Trinkell Zakariás 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 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 száztizenketten 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 (Sváb-

³⁶ Velics László S. J.: *Vázlatok a magyar jezsuiták multjából*. I. köt. Budapest: Szent István Társulat, 1912, 57–60.

³⁷ Velics László S. J.: *Vázlatok a magyar jezsuiták multjából*. II. köt. Budapest: Szent István Társulat, 1913, 61, 84.

ország).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 grazival és a bécsivel, köztük szinte állandó volt a tanárcsere. Ez a migráció kimutatható a kassai jezsuita egyetem esetében is. Persze a migráció csak kísérőjelensége ennek a modellnek, mert csak a térben való mozgást jelenti az értékrend változatlansága mellett.

Ennek az értékrendnek a változatlanságát, 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), amely mindenkit kötelezett. A teológia vonatkozásában (amelynek a filozófia a jezsuita egyetemeken alá volt rendelve mint a propedeutika legfontosabb eleme) ezt a kötelező jelleget az 1540-ben jóváhagyott *Formula Instituti Societatis Jesu* így fogalmazta meg a rendtagok számára: „Értsünk egyet, és a lehetőség szerint egyet is mondjunk mindnyájan. Ezért egymástól eltérő tanításoknak ne 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 például Ivancsics János logika- és metafizika-tankönyve is használatos

³⁸ Szögi László (szerk.): *Az Eötvös Loránd Tudományegyetem története 1635–2002*. Budapest: ELTE Eötvös, 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.

⁴⁰ *Jézus Társaságának Rendalkotmánya*. Budapest: Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, 1997, 273.

volt.⁴¹ Ivancsicsról egyébként szintén jezsuita kortársa, az újkori filozófia történetét megíró Handerla Ferenc jegyezte meg,⁴² hogy Antonio Genuensis közvetítésével Christian 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 kötve, és nem léphette túl a feltételezett intencióit. Az eszmék reprodukcióját a szintén nemzetközileg egységes iskolarendszer biztosította, amely egyben a hatalmi és eszmei hegemonia disztribúciójának szolgálatában állt. Olyannyira, hogy Magyarországon jezsuita tanintézményekben művelődtek egyrészt az állami szolgálatra 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 akkor, amikor a metafizikába már 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 ismerte fel Kant filozófiájának a veszélyességét a barokk, realista ismeretelmélettel szemben, és alapos bírálatnak vetette alá a kanti ismeretkritikát.⁴³ Ezzel kijelölte a jezsuita diskurzus határait is, amelyek nemcsak az eszmék világában, hanem a valós társadalmi időben is egyszerre jelentkeztek. A diskurzusváltás – és ezzel együtt az identitásváltás – a rend betiltásával következett be. A hegemon, centralizált, de nemzetek felett átvélő diskurzus megszűnté 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 ok-

⁴¹ Ivanchich, Joannes: *Institutiones Logicae in Usum Discipulorum Conscriptae...* Tyrnaviae: Typis Academicis Societatis Jesu, 1757; Uő: *Institutiones Metaphysicae...* Tyrnaviae: Typis Academicis Societatis Jesu, 1758.

⁴² Handerla, Franciscus: *Historia Critica Literaria Philosophiae*. Budae: Typis Regiae Universitatis, 1782.

⁴³ Horváth, Joannes Baptista: *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani: Kritik der reinen Vernunft*. Budae: Typis Regiae Universitatis Pestii, 1797.

tatásban átmenetileg átvállaló piarista gondolkodást, de a 19. század első felének katolikus iskolafilozófiáját általában is.

✧

A jezsuita diskurzust némileg megelőzve, utána vele párhuzamosan, végül pedig azt túlélve a 16. századtól kezdve a 20. 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 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 figyelemre méltó, mert Ladiver, aki a protestáns skolasztika híve volt, keményen támadta kollégája, Czabán Pierre Gassendi és Daniel 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 mutatja, hogy néhány alapvető metafizikai kérdésben nem volt különbség a katolikus és a protestáns filozófusok között. Ha például összehasonlítjuk a francia 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* (Lipcse, 1675) című, hasonló művével, akkor kiderül, hogy az esszencia és az egzisztencia interpretációiban szinte semmilyen különbség nincs

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

közöttük. Az eltérések és az ellentétek inkább a transzszubsztanciáció és a predesztináció 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 domborította ki.

A felekezeti beágyazottság ugyanakkor modernizációs sémaként is működött. 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. A hazai filozófiai kezdeményezések ettől az időtől kezdve protestáns filozófusokhoz kötődtek. 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 forrásokból táplálkozott, a református tanárok Svájcból, 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, amely 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 ebben megmutatkozott egy evangélikus–református szembenállás is, hiszen az eleve német orientációjú evangélikusokkal szemben a református Rozgonyi volt az, aki az angolszász gondolkodást állította szembe Kanttal. A vita háttérben 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 beágyazódott a mindennapi ideológiai csatározások-

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

ba. Protestánsok voltak a fő résztvevői a hegeli pörnek is – persze, ha eltekintünk a Monarchia hivatalos Hegel-averziójától, amely Hegel filozófiájának állítólagos állam- és egyházellenességét tette meg a bíráló tárgyául. De protestánsok azok is (főként Szontagh), akik a hazai hegelianusokkal hadakozva megpróbálkoznak egy eredendően 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 megújítását 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, amely ekkor már elveszítette azt a státuszát, hogy biztosítsa a filozófia folyamatos jelenlétét a magyar kultúrában. Hiszen a meghatározó filozófiai viták a nyilvánosság előtt és magyarul zajlottak. Az egyedüli terület, amelyen a 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 általjában letenni, de az újnak sem akarják magokat egészen megadni”⁴⁶. A karakteres jegyeket mutató jezsuita filozófusok félreállításával helyüket a katolikus iskolákban a piaristák vették át, de a piarista eklektikus filozófia nem tudta felvenni a versenyt a protestáns bölcsészet innovatív jellegével 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, majd az Olmützből áthelyezett herbartiánus Josef Nahlowsky vette át. Az első valóban professzionális katolikus filozófus Horváth Cyrill volt, aki inkább filozófiatörténeti ismertetéseivel és kéziratban maradt rendszertervezetével tűnt ki. A pozitivistá Pauer Imre és a filozófiatörténet-tanszék vezető Alexander Bernát személyének és tevékenységének jellemzésére pedig már

⁴⁶ Almási Balogh Pál *Felelete...* Budán: A' Magyar Királyi Egyetem' betűivel, 1835, 128. (Philosophiai Pályamunkák, 1.)

nem alkalmazható a felekezeti szempont. Ugyanebben az időben (tehát a forradalom után) viszont protestáns oldalon olyan nevek jelennek meg, mint a hegelianus Erdélyi vagy a friesiánus Vandrák András. Erdélyi a hegeli pörben megfogalmazódott recepciós kérdésekre próbál új válaszokat adni, Vandrák pedig annak a filozófiai irányzatnak a reprezentatív tagja, amelynek az elmélete közvetlenül torkollik Böhm Károly értékfilozófiájába. Vagyis ebben a korban a protestáns gondolkodók képviselik a magyar filozófia folyamatosságát.

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 *Bölcseleti Folyóirat* megjelenése, amely ugyan főként vallásfilozófiával foglalkozott, de megjelentek benne más filozófiai tanulmányok is. Persze tudni kell, hogy a 19. századi magyar neotomizmus fő vonalában nem tartozott az irányzat progresszív részéhez. A protestáns filozófusoknak nem volt saját filozófiai lapjuk, 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 eltekintünk Almási Balogh Pál dolgozatától, akkor katolikus oldalon Ruszek Józseffel kezdődően⁴⁷ és Kecskés Pállal bezárólag⁴⁸ nem találkozunk azzal a kérdéssel, 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 20. századi bölcseleket mutatja be. A protestáns filozófiatörténészek megoldásai közismertek. Ezek alapja csaknem mindenütt a magyarnyelvűség mint kritérium. Ennek rendelődik alá aztán a magyar filozófia professzionalizálódása, leggyakrabban az Akadémia megalapításához kötve. A folyamat Erdélyivel kezdődik,⁴⁹ Mitrovics Gyulával (aki módszereiben közelít az irodalomtörténet-íráshoz, és a 18. század végén számol egy cezúrával) folytatódik,⁵⁰ és Horkay Lászlónál csúcspontot ér, aki a magyar filozófia történetét a magyar nyelvű filozófia történetével azonosított-

⁴⁷ Ruszek József: *A' filozófiának rövid története*. Veszprém: Számmer Klára bötűivel, 1811.

⁴⁸ Kecskés Pál: *A bölcselet története főbb vonásaiban*. Budapest: Stephaneum Nyomda R. T., 1933, 576–615.

⁴⁹ Erdélyi János: *A bölcselet Magyarországon*. Budapest: Franklin, 1885. (Filozófiai Írók Tára, 6.)

⁵⁰ Mitrovics Gyula: *A magyar bölcseleti irodalom vázlatja*. In: Schwegler Albert: *A bölcselet története*. Budapest: Franklin, 1904, 477–544. (Filozófiai Írók Tára, 19.)

ta, azaz kiemelte „a magyarnyelvűség kritériumát mint módszert”⁵¹. Az már külön kérdés, hogy Szelényi Ödön, aki megírta a magyarországi evangélikus pedagógia és filozófia történetét,⁵² nemcsak a nyelvi kritériumot, hanem az eredetiség követelményét is felvetette ezzel a történettel szemben. Vagyis 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 diskurzusközösséget két módon ragadhatjuk meg: a jezsuita szupremáció idejében internacionalista diskurzusközösségként, a rend betiltása után pedig olyan közösségként, amelyet a filozófiai tájékozódás szempontjából a Monarchia keretei közé való bezártság határozott meg annak minden politikai, hatalmi és ideológiai jellemzőjével 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 diskurzusközösséget alkottak, amely fogékonyvá vált a modernizációs folyamatok iránt. Ezért történhetett meg, hogy például az evangélikus iskola 19. századi alapeszméi közé a tolerancia, a tudományosság és a nemzeti elvek 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 folyamatosan fejlődtek, másrészt létrehoztak egy eredetinek mondható filozófiai rendszert is.

✧

A jelenkori irodalomtörténet-írás, azon belül a komparatiztika gyakran ütközik bele abba a problémába, amely a Goethe-féle világirodalom-felfogás és a nemzeti irodalmak autonóm létezésének konfliktusában ragadható meg. Az irodalomtörténet-írás ezt a kérdést úgy próbálja megoldani, hogy a globális szemléletet (amely a leggyakrabban nyugat-európai szemlélet) – nem kis mértékben a posztkoloniális elméletek nyomására – valamilyen lokális szemlélet bemutatásával precizálja és bővíti ki. Más oldalról pedig a töretlen időbeli

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 Szelényi, Edmund: *Evangelische Pädagogik und Philosophen in Ungarn*. Miskolc: Druck. Ludvig-Janovits, 1930.

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, aminek következtében például kiderülne, 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 sajátosságosan 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 Jardine „a megismerés színterei” fogalmából indul ki.⁵³ Ez a fogalom arra vonatkozik, hogy például 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, amely 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. Ilyen formán kialakul és működik 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 kulturális tényezői maguktól értetődően válnak a lokális diskurzusközösség sajátjává. Az említett tényezők helyi súlyától és determinációs

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

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

erejétől függ aztán, hogy a diskurzusközösség mit tart fontosabbnak saját identitása szempontjából: a nyelvi vagy a kulturális entitásokat. Ebből a szempontból magyarázható pl. az a tény, hogy miért a volt Felső-Magyarországon – ahol három nyelv és kultúra élt egymás mellett évszázadokon keresztül – maradt fenn a legtovább a hungarus-tudat. Ott ugyanis nem a nyelvi tényezőt tartották az identitás egyedüli és kizáró megalapozójának.

A lokális diskurzusközösség meghatározásakor nem elegendő a régió sajátosságait meghatározni, az intézményi hátteret 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 papnevelésben 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 diákjainak, 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 kialakításában. Elegendő, ha ebben az összefüggésben a protestáns tanintézetekben tevékenykedő irodalmi diákkörök szerepére utalunk.⁵⁵ Reciprok hatásról van itt szó. A protestáns többségű közösség létrehoz egy iskolát, amelyik aztán eszmei kisugárzása révén megformál egy olyan lokális diskurzusközösséget, amely kulturális orientációiban különbözik a hasonló módon kialakult és lokális katolikus diskurzusközösségtől.

A lokális diskurzus valódi jellege azonban főként akkor mutatkozik meg, amikor azonos felekezeti hátterű intézményeket hasonlítunk össze. A legjobb példa erre a pozsonyi evangélikus líceum és az eperjesi evangélikus kollégium összevetése abból a szempontból, hogy milyen szerepe volt bennük a filozófia oktatásának. Itt valóban kiugranak azok a nyelvi, mentalitásbeli, kulturális és társadalmi-földrajzi

⁵⁵ Ehhez lásd: Bodolay Géza: *Irodalmi diáktársaságok 1785–1848*. Budapest: Akadémiai, 1963.

determinánsok, amelyek rejtve maradnak, ha csupán a két iskola belső történetével foglalkozunk. Gondoljunk csak arra, hogy Pozsony eleve háromnyelvű (német, magyar, szlovák) közösség volt, amely mentalitásában inkább nyugati (Bécs felé tendáló) orientációval bírt, ami erősen hatott a kulturális tájékozódására is. A 18. század végétől működött a Királyi Akadémia, amelynek az 1875/76-os tanévtől bölcsészkarja is volt, és amely 1914-ben betagozódott a frissen alapított Erzsébet Tudományegyetembe. Az evangélikus líceum már 1606-ban megalakult, 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 koronázóvárosként, később pedig a reformországgyűlések színhelyeként magához vonzotta a politikai elitet is. Fejlődése nem torpant meg azután sem, hogy politikai szerepét elveszítette, hiszen társadalomföldrajzi szempontból kedvező területen feküdt. Ezzel szemben Eperjes egynemű szlovák nyelvi közegbe zárt város volt, amely a 19. század elején ugyan még Magyarország legjelentősebb települései közé tartozott, de az iparosítás előrehaladtával gazdaságilag és társadalomföldrajzi szempontból is 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, csakhogy 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, amely csak egyedi esetekben támaszkodhatott külső erőre.

Mindennek ismeretében talán megmagyarázható az a látszólag paradox helyzet, hogy Eperjesen a filozófia több mint száz évet felölelő, organikus fejlődésével találkozhatunk, míg Pozsonyban ilyen fejlődési ívet nem tudunk beazonosítani. Mi is történt? A 18. és 19. század fordulóján Carlowszky Zsigmond logikájában már megjelenik Kant filozófiájának néhány eleme, és eklektikus módon viszonyult a klasszikus német filozófiához Greguss Mihály is. De mint más evangélikus iskolákban is, a kantianizmus Eperjesen is bekerül az oktatásba. A kanti alapokon nyugvó friesiánus bölcselet legkiválóbb hazai képviselője, Vandrák András pedig ötvenéves tanári működése alatt egy protoaxiológiai rendszert adott elő a diákjainak, sok esetben előre jelezve Böhm Károly későbbi értékfilozófiáját. Az őt a tanzéken követő Szlavík Mátyás megmaradt a kantianus vonalon, de már egy vallásfilozófiai változatát művelte. Ezzel szemben Pozsonyban más volt a helyzet. A 18.

századi két nagy tanáregyéniség, Bél Mátyás és Friedrich Wilhelm Beer iskolaszervezői munkássága főként a modernizáció céljait követte (Beer például a reál tudományok 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, Carl Leonhard Reinhold és Alexander Gottlieb Baumgarten filozófiájának az elegyítésével próbálkozik. Őt követően a 19. század elején Zsigmondy Sámuel már méltán nevezhető kantiánusnak. 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, amely fél századig töretlen, de a század végén 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 tanáregyéniségek 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 Fasori 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 diskurzuskülönbséget 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 arra 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 követő marginalizációt.

A magyar filozófia történetében a lokális diskurzus aztán annak függvényében vesztí el az erejét, ahogyan egyrészt a nyilvános filozófia túlsúlyba kerül az iskolai filozófiával szemben, másrészt a központi tantervek a filozófia oktatásában 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 tankönyvéből oktatnának, mint volt ez például Eperjesen a század közepén.

✧

A nemzeti diskurzus egyértelmű kifejeződése az ún. hosszú 19. században a nemzeti filozófia volt. Ennek az időszaknak a kezdetét és lezárását – más filozófiatörténetekkel egyetemben – a magyarországi Kant-vitával és Böhm rendszerének kiteljesedésével azonosítom. Mester Béla 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 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,

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

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 kezelik a magyarnyelvűséget és a magyar filozófiának a kultúra modernizálásában játszott szerepét. 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 (pl. a szlovákoknál) kötődött, nyomot hagyott rajtuk ez a kapcsolódás. Míg a magyar filozófia esetében az 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 lehangonyozottsággal. A nemzeti filozófia eszméje ezért továbbra is csábító volt, és egyfajta messianizmusban csúcsosodott ki. Ennek a háttérében 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, ami megmutatkozott az általuk művelt filozófián is. Ezen a ponton van is némi kapcsolódás a szlovák nemzeti filozófia és a Hetényi-féle kalobotizmus 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 elszakadás 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 volt⁵⁷.

Még egy ponton finomítanom kell Mester tézisét a nemzeti filozófiák kialakulásáról. Ott, ahol a filozófia anyanyelvűsítése a 19. század második felében indult el – mint pl. a cseheknél –, a magyarból is ismert klasszikus nemzeti filozófia nem alakult ki. Persze a cseheknél ez azzal is összefüggött, 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, Roger Bauer⁵⁸ – állítják, hogy az nem nemzeti filozófia.⁵⁹ 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 reflektálásához is. Ez volt a nevezetes 1847-es akadémiai vita, amelynek pontos elemzését Percz László adta meg.⁶⁰ Ez a vita olyan érveket hozott a nemzeti filozófia létjogosultsága mellett, amelyek kibővítették Kant eredeti filozófiafelosztását az iskolai és a nyilvános, világfilozófiára. A magyar tapasztalatból kiindulva állapította meg az egyéni filozófia és a nemzeti filozófia meglétét, kinyilvánítva és leszögezve azt a tényt, hogy az iskolai filozófia már háttérbe szorult, és mellette más narratívák biztosítják 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 diskurzusképző szerepe a történelmi időben korlátozott. Viszont meghatározta a beszédmódot mind a nemzeti filozófia mellett elkötelezett gon-

⁵⁷ Słomski, Wojciech: *Filozofia polska a filozofia słowiańska*. In: Uő (red.): *Filozofia słowiańska. Historia i współczesność*. Warszawa: Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, 2007, 17.

⁵⁸ Haller, Rudolf: *Gibt es eine österreichische Philosophie?* In: Uő: *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*. Amsterdam: Rodopi, 1986, 31–43 (Studien zur Österreichischen Philosophie, 10.); Haller, Rudolf: *Österreichische Philosophie*. In: Uő: *Studien zur österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema*. Amsterdam: Rodopi, 1979, 5–22. (Studien zur Österreichischen Philosophie, 1.); Bauer, Roger: *Der Idealismus und seine Gegner in Österreich*. Heidelberg: C. Winter, 1966.

⁵⁹ Annak a vitának a rövid összefoglalását, hogy miben különbözik az osztrák filozófia a némettől, lásd: Wilfing, Alexander: *Kant und die „österreichische Philosophie“ – Eine Einführung*. In: Waibel, Violetta L. (Hg.): *Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und die Osteuropa*. Wien: Vienna University Press, 2015, 19–27.

⁶⁰ Percz László: *A nemzeti filozófia születése: Egy 1847-es akadémiai vitáról*. *Gond*, 1992, 1–2. sz., 29–35.

dolgozók, 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 a 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. Ha meggondoljuk, ez sokkal erősebb állítás, mint egyezményes vitapartnerének a nemzeti filozófiára vonatkozó bármely kitétele.”⁶¹ És valóban, ha végigkövetjük Erdélyi ilyen irányú megállapításait, arra kell következtetnünk, hogy szerinte létezik magyar nemzetkarakter, amelyben megnyilvánul a nemzet szelleme, és amelynek 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.”⁶² 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, miszerint a nemzeti filozófiák közül nem zárhatjuk ki Erdélyi kísérletét. 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. Elsősorban azt, hogy az egyezményes filozófia nem kuriózum volt, hanem a korra jellemző kezdeményezés. Másodszorban pedig 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 érintették. Vagyis el kell fo-

⁶¹ Mester Béla: *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2006, 25.

⁶² Percz László: *NEMZET, FILOZÓFIA, „nemzeti filozófia”*. Budapest: Argumentum, 2008, 125.

gadnunk azt a tézist, hogy a 19. századi magyar filozófia fő eseményei és szereplői 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 idesorolódik maga Böhm, 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, 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, amelyben 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 alapult, 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.⁶³ A Monarchián belül 1857-ben megjelent az első plágiumvád, mégpedig Robert von Zimmermann logikát és pszichológiát tartalmazó gimnáziumi filozófiai propedeutikája kapcsán. Zimmermannat azzal vádolták meg, hogy tankönyvében Bernard Bolzano alapművéből vett át szövegrészeket, és a könyv alapszerkezete is Bolzano művének felépítését követi. Magyarországon a pozitivista Pauer Imre nevéhez kötődik a plágiumvita. Böhmnek a Pauer lélektankönyvére írt 1882-es recenziójával kezdődött az eset, amelyben felvetődött a „kényes és kínos eredetiségi kérdés”. Böhm recenziójában azt állította, hogy Pauer Wilhelm Wundt művét excerptál-

⁶³ 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.

ta.⁶⁴ Egy évvel később ugyanezt a vádat fogalmazta meg Pauer logikatankönyvével kapcsolatban is.⁶⁵ Pauer azzal védekezett, hogy Wundt terjedelmes művét 80 oldalon foglalta össze, vagyis rekapitulációt végzett, és ezzel megváltoztatta a pretextus jellegét. Csakhogy a rekapituláció nem jelent eredetiséget, sőt, ahogyan azt Böhm ki is mutatta, Pauer szó szerinti átvételekkel is élt. Tíz évvel ezután Kármán Mór is megtámadta Pauert.⁶⁶ Kármán már nemcsak a tankönyvet, hanem Pauernek az etikai determinizmusról szóló monográfiáját is bírálja, és szintén kimondja a plágium vádját. Pauer ismét elutasította a vádakát, és az eset sem jogi szempontból, sem Pauer tanári karrierje vonatkozásában nem vont maga után negatív következményeket. Megmutatkozott viszont az, hogy sem Böhm, sem Kármán nem értette és nem is tudta elfogadni az „iskolafilezófusz” érveit. Felháborodtak azon, hogy még mindig létezik a filozófiai eszmék recepciójának az a módozata, amely a hagyományos kompendiumokra volt jellemző, ugyanakkor tudományos munkának tünteti 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 eredetiségük 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, amely 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.

⁶⁴ Böhm Károly: *Philosophiai Propedeutika. I. A Lélektan elemei*. Írta dr. Pauer Imre. In: *Magyar Philosophiai Szemle*, 1882, 1. évf., 5. sz., 389.

⁶⁵ Böhm Károly: *Philosophiai propedeutika. II. A logika elemei*. Írta dr. Pauer Imre. In: *Magyar Philosophiai Szemle*, 1883, 2. évf., 3. sz., 230.

⁶⁶ A Kármán–Pauer-vita összefoglalását lásd: Percz László: Túl az iskolafilezófián. A Pauer–Kármán-vitáról. In: *Uő: A fölfedezett reneszánsz. Filozófiatörténeti tanulmányok*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2009, 83–90.

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 biztosítják a filozófia állandó jelenlétét és disztribúcióját a nemzeti kultúrán belül.⁶⁷ 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 önreprodukciónak 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 vajúadás után megalakult a Filozófiai Társaság is, amelynek az alapszabálya összefoglalta mindazokat a célokat, amelyeket a filozófiának a közéletben és a tudományosságban belül szántak.

A nemzeti filozófia programja így módon okafogyottá vált. Az, amit magyar filozófiának nevezünk, ekkorra teljes egészében elöttünk állt. Intézményei révén önálló szociális entitásként betagozódott a magyar kultúra rendszerébe. 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,⁶⁸ valójában szertefoszlott. Nyugodtan állíthatjuk, hogy a magyar filozófia egyidejűvé vált az európai filozófiával. Ez főként azokban az esetekben vált nyilvánvalóvá, amikor egy magyar gondolkodó gondolatai valamelyik világnyelven bekerültek a filozófiai élet vérkeringésébe. Ennek két módozatával szembesülhetünk. Az egyik, amikor eleve más nyelven születtek meg a dolgozatok, mint például Lukács György szellemtörténeti munkái esetében. A másik, amikor a magyar gondolkodók külföldre kerültek, és ezért a be-

⁶⁷ Ezeknek a változásoknak a tömör összefoglalását lásd: Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században*. I. Budapest: Áron, 2000, 13–34.

⁶⁸ Kiséry András „aggodalmi tradíciónak” nevezi ezt a hozzáállást, és ő is leszögezi, hogy a 20. 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. Lásd: Kiséry András: Hajnal és Thienemann láthatatlan kollégiuma. A tudomány hálózatai, a német szociológia és a kommunikáció egyetemi kutatása Magyarországon 1930 körül. In: Neumer Katalin (szerk.): *Médiák és váltások*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Központ, 2015, 247.

fogadó kultúra nyelvén írták meg a műveiket, mint ahogy az megtörtént az emigráns szerzőkkel. Ezért is van igaza Mester Bélának, aki azon a nézetten van, hogy a 20. 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 történetének megírásában máig csaknem érintetlen téma az emigráns szerzők besorolásának 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 műveik az akadémikus filozófia nemzetközi recepció terében jelennek meg, 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 az a kapocs, ami őket a magyar filozófia történetéhez 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 identitásuk van, és bizonyos vonatkozásokban együttműködnek magyarországi filozófiai szervezetekkel. Vagyis nem nemzetén túli, hanem inkább kettős identitás jellemzi őket. Ami némely esetben persze – főként a határhelyzet miatt – „köztes” identitásformákat is eredményez. És itt alapvetően nem 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, amelyet transzlokális térként szokás jellemezni. A transzlokális tér pedig a kulturális tájékozódás megsokszorozódását vonja maga után. Átalakul a perspektíva, aminek következtében a korábban magukat egy központú, egyértelmű, homogén diskurzusközösségként értelmező csoportok problémaérzékelő készsége felfokozódik.

Halmazottan 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 szakirodalom⁶⁹ kiemeli, hogy az a heterotópia és poliglosszia, amellyel 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 hazulról hozott kulturális örökséget már nem belülről élük meg, hanem más kultúrák felől világítják meg. A legélesebben ez a jelenség akkor látszik, 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 olyan meghatározások, amelyek az adott nemzetnek különállóságot és csakis olyan, rá jellemző sajátosságokat ítélnék oda, amelyek szubsztantív jellegűek, azaz más nemzetekre nem vonatkozhatnak. És természetesen egységes narratívában jeleníthetőek meg. Az emigráció és a diaszpóra 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.⁷⁰ 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, amely elszakadt mind a lokális, mind a nemzeti diskurzus terétől. De

⁶⁹ Lásd pl. a *Transatlantica* című folyóirat 2014/1. számát, amelyet ennek a témának szentelt, és amelyben megtalálható a vonatkozó szakirodalom jegyzéke is. A kulturális migráció kérdéséről lásd főként Renato Camuri tanulmányát ugyanebben a számban: *The Exile Experience Reconsidered: a Comparative Perspective in European Cultural Migration during the Interwar Period.*

⁷⁰ Lásd: Frank Tibor: *Kettős kivándorlás: Budapest – Berlin – New York 1919–1945.* Budapest: Gondolat, 2015.

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 Kör, 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”⁷¹. Hites Sándor a magyar tudományos (és irodalmi) emigráció három hullámát összehasonlítva emeli ki a hazai kultúrához való kapcsolódás, illetve az attól való eltávolodás módozatait. Az első hullám ebből kifolyólag inkább hasonlítható a harmadikhoz (az 1956-ban emigráltak nemzedékéhez), amely eleve többnyelvű és többkultúrájú közegben élt. Ne felejtjük el ugyanis, hogy az említett filozófusok is két nyelvből és kultúrából, a németből és a magyarból táplálkoztak. Ez is lehetővé tette számukra a könnyebb beilleszkedést a transznacionális diskurzusba.

A magyar filozófia történetébe mégis beletartoznak ezek a filozófusok, hiszen az eszmetörténeti összefüggések mind oda mutatnak, hogy a műveikben foglalt alap gondolatok csírái megtalálhatók a századelő budapesti szellemi életében. Ez a beillesztés azonban az akadémikus filozófia peripetiáinak bemutatásán belül valószínűsíthető meg, valamiképpen úgy, ahogyan a magyar filozófiába visszatérő – korábban emigráns – filozófusok esetében is.⁷² Amely ugyan némileg eltér a két háború közt kivándoroltakétól, de a transznacionális diskurzushoz való kötődés mindkét esetben azonos.

✧

⁷¹ Hites Sándor: Komparatiztika és emigráció. *Helikon*, 2014, 60. évf., 4. sz., 565.

⁷² Itt alighanem a tudományos migráció és emigráció egy új válfajával van dolgunk, amelyet a szakirodalomban „reverse brain drain”-nak neveznek, és amelynek mára már a mechanizmusait és a menedzsmentjét is kutatják.

Végezetül térjünk vissza még egyszer Alexander Bernáthoz. Három évvel akadémiai székfoglalója után írta, hogy Magyarországon „a filozófia képviselői többnyire elszigetelten állnak...”⁷³, azaz megfogalmazta azt a gondolatot, amely 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 kontinuális 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”⁷⁴.

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

⁷³ Alexander Bernát: Magyar filozófia története. In: *Pallas Nagy Lexikona*. XII. köt. Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., 1896, 16.

⁷⁴ Bartók György: Adalékok a magyar philosophia történetéhez. II. Mihályi Károly élete és philosophiája. *Athenaeum*, 1909, 18. évf., 3. sz., 274.



