

Lehetséges-e „magyar filozófia”?

Hozzászólás-féle egy újra feltámadt

XIX. századi vitához

MESTER BÉLA

Előadásomat célszerű a kérdéssel való foglalkozásnak a filozófiában elfoglalt státusát illető előzetes megfontolással kezdeni, azért is, mert az önmagában is méltó a figyelemre, de azért is, mert az itt elfoglalt álláspontoknak mélyreható következményei lehetnek és általában vannak is a kérdés további taglalása során elfoglalható álláspontokra. Arról a kérdéstről van tulajdonképpen szó, hogy van-e a filozófiában létjogosultsága a filozófiára vonatkozó kérdés(ek)nek, és ha van, akkor mi a státusuk a filozófián belül. Ugyanis, ha a filozófia szerepéről, mibenlétéről, „hasznáról” való elmélkedést a filozófia részének tekintjük, mégpedig nem valami függelékes „csatolt résznek”, hanem a többivel egyenrangúnak, azaz, ha úgy tekintjük, hogy a filozófiának az önmaga értelmére való rákérdezés egyenrangú kérdése az ún. nagy filozófiai kérdésekkel, akkor közel járunk annak az elismeréséhez, hogy a kérdés aktuális feltevése is a filozófia része. (Nehezen lehet egyébként egy kérdést nem-aktuálisan fölteni.) Az az általános kérdés, hogy mi a filozófia szerepe *általában*,

sohasem lehet mentes feltevőjének és megválaszolójának abbéli véleményétől, hogy éppen ott és akkor, ahol és amikor a kérdés fölmerül, ők éppen mit akarnak filozófia címén művelni. Lehetne persze például olyan *magyar nyelvű* tanulmányokat írni, amelyek azt taglalják, hogy mit kellene csinálni mondjuk a *lengyel* filozófiában, de ha ilyesmi meg is jelenne, nehezen menekülhetne meg a gyanútól, hogy valamilyen áttételes módon a szerzőnek a saját kommunikációs közegében való elvárásairól szól. Olyat inkább olvashatunk, hogy mi a teendő *általában* a filozófiában, vagy miért jár tévúton például a francia filozófia, hogy mit lenne jó, ha *nem* gondolnának mondjuk az amerikai filozófusok. A szempontot azonban itt sem a tárgyul választott kommunikációs közeg adja, hanem a megszólaló filozófus saját közege. A mindig *konkrét* szempont természetesen *nem* jelent mindig *partikulárisat*. Először is a huszadik században valóságosan is előfordulhat, hogy vannak olyanok, akiknek a közege többé-kevésbé megegyezhet az általuk vizsgált tárggyal, a *világ* kortárs filozófiájával általában. (Ilyesmiről régebben csak erős megszorításokkal beszélhattünk: utólag szokott kiderülni, hogy mi *volt* a kor szelleme).

Másfelől: a kérdés partikularitását nem a kérdező közege determinálja. Mindegy, hogy milyen nyelven teszik fel a kérdés – persze jó, ha az a nyelv filozófiailag kiművelt –, tulajdonképpen még az is mindegy, hogy a valamilyen nemzet vagy valamely felekezet által művelt teóriára vagy a filozófiára általában kérdezőnek-e rá. A dolog lényege és színvonala nem ebben rejlik. Például ha egy Martin Heidegger nevű *német* gondolkodó a *német* egyetem hivatásán vagy a *német* nyelv szellemén elmélkedik, azt nem kell feltétlenül partikulárisnak tekintenünk, ha viszont egy magyar Heideggerről értekeznek, mondjuk még a német filozófus életében, könnyen megeshet, hogy a téma adta tág horizontúság látszata mögött – egy élő klasszikussal foglalkozni maga a világszínvonal – nem csupán partikuláris lehet, hanem – ha olyan színvonalú a szöveg –, nyugodtan mondható provinciálisnak is.

Ezt a hosszúra nyúlt bevezetőt azért láttam szükségesnek ideiktatni, mert feltűnőnek látom annak az előfeltevésnek az általános elfogadottságát, amely *pusztán a téma* alapján tekinti ‘partikulárisnak’ vagy ‘egyetemesnek’ a magyar filozófusok és filozófiatörténészek munkásságát. Példánknál maradva: e nézet szerint Heideggernek a *német* egyetem hivatásáról való írását elemző magyar szerző addig foglalkozik egyetemes érvényű filozófiai témával, amíg *nem* próbál a mester példája alapján a *magyar* egyetem hivatásáról értekezni. Az előfeltevés okát persze könnyű felfedni: amit magyarul eddig teoretikus igénnyel a ma-

gyar egyetem hivatásáról, a magyar nemzet hivatásáról, a magyar gondolkodás mibenlétéről, stb. összeírtak, nemigen csinál kedvet ahhoz, hogy a kérdést elismerjük elsőrendű filozófiai témának. Azonban, ha tárgyilagosan akarjuk megítélni a dolgot, el kell ismernünk: abban, hogy például a nemzet-probléma vizsgálatával nálunk nem Fichte-szintű gondolkodók foglalkoztak, *nem* a probléma a hibás, hanem a megválaszolás módja. Ha valaki magyar problémán gondolkodva mond olyat, ami újszerű, elfogadható és elvileg *kommunikálható mindenki más számára is*, akkor az része lesz a világ filozófiájának, ha viszont „nagy” filozófiai témákkal vagy klasszikusokkal foglalkozik úgy, hogy az a magyarokon kívül senkinek nem mond semmit, kívül kell rekedjen azon. (Elméleti kommunikálhatóságon azt értem, hogy a szerző nem jelenti ki eleve produktumának más kultúrából, más premisszából kiinduló értelmezésének lehetetlenségét, amelyet akár a nemzeti kizárólagosság, akár a multikulturalitás paradigmájában sokak, bár nem ugyanazok számára meggyőzően elő lehet adni). Miután egy-egy zárt kommunikációs szituációban – itt nem csupán a közelmúlt diktatúráira gondolok – mind az erdélyi, mind a magyarországi szellemi életben ismerős jelenség volt (?) egy-egy tudományág ’országszerte világhírű’ szaktekintélyeinek a léte és szerepe, talán nem fölösleges megjegyezni: olyan filozófiai szerzőt, akit csak a magyarok érthetnek, nem biztos, hogy érdemes elolvasniok a magyaroknak. Ezek a meggondolások viszont érvényesek bármilyen más filozófiailag megragadható probléma, – vagyis minden probléma – taglalásának az értékelésekor, nemcsak a nemzeti és filozófusi önreflexió esetében.

A fentiekből következően nem osztom azt a nézetet, mely szerint a filozófiatlanság hiányának a felpanaszolása maga is gátja a magyar filozófia kibontakozásának, és ehelyett jobb lenne, ha a lamentálók magával a filozófiával foglalkoznának. A lamentálók ugyanis ezt teszik: filozófiai reflexiókat próbálnak adni egy kulturális helyzetre. A baj ott van, hogy a válaszok színvonala sokszor elképesztően alacsony volt az elmúlt századokban. (Legalább kettőről beszélhetünk már a filozófiatörténetben is.) Az ostoba válasz mögött azonban nem szükséges, hogy ostoba kérdés legyen. Ezen kívül nem tartom analógnak ezen a ponton a filozófia és a többi kulturális terület, elsősorban az irodalom megítélését. (Más szempontból igen, erre később kitérek.) Az irodalomban valóban élesen meghúzható határ van mondjuk egy olyan eszmefuttatás között, amely arról szól, hogy miért nincsen magyar nyelvű dráma és az első magyar nyelvű dráma között. Itt valóban

értelmes a felvetés: ahelyett, hogy lamentálunk valami hiányán, teremtsük azt meg. (Jól érzékelhető itt a demiurgikus pátosszal átszőtt múlt századi politikai beszédmód beszüremlése a művészetbe: csatát nyerni, törvényt fogalmazni vagy verset írni ugyanaz a teremtő tett a reformkori romantika képzeletében.) A filozófia esetében viszont ez nem olyan egyszerű. Van olyan filozófia, pl. a közelmúltban ismét egyre népszerűbbé váló orosz vallásfilozófia, amely alig szól, szól másról, mint az orosz kultúra önértelmezéséről, mégsem vonják kétségbe ennek filozófia-voltát. Más kérdés, hogy nem mindenki szereti ezt a fajta filozófiai munkálkodást, amelynek fő témája a nemzetkarakterológia és ennek rokon területei, nekem sem ezek a kedvenc olvasmányaim, de hát a legnagyobb klasszikusok között is van, amit nem kedvel az ember.

Ebből viszont nem kellene levonnom olyan következtetést, hogy a filozófiai argumentációval folyó nemzeti önértelmezés nem tartozik a filozófia körébe, ennek következtében pedig a nemzeti filozófia önértelmezésének a filozófiához tartozása is gyanús. Különösen nem osztom azt a következtetést, melynek tiszta típusát *Bergvajev* fogalmazza meg önéletírásában, elmondván: mindig nevetségesnek tartotta olyan kis népek képviselői részéről, mint például az észtek vagy a lettek, hogy nemzetük történelmi hivatásáról elmélkednek. Ilyen megjegyzéseket csak általános érvénnyel lehetne komolyan vehetően megtenni: ha a megnyilatkozó az a véleménye, hogy a filozófiában értelmetlen kérdés nemzetek hivatásáról beszélni, akkor ennek igaznak kell lennie oroszokra és észtekre egyaránt, ha viszont a megnyilatkozó szerint a kérdésnek van értelme, – mint ahogy az orosz vallásfilozófusok mindegyike számára volt is valamilyen értelme – akkor kell hogy értelme legyen a világ valamennyi népe számára. Ennek az alapállásnak függetlennek kell lennie a teljesítményektől is. Lehet egyszerre az a véleményem – mint ahogyan nagyjából tényleg ezt is gondolom –, hogy az orosz vallásfilozófia hatalmas teljesítményt produkált, ugyanakkor az orosz nép történelmi hivatásáról való elmélkedésében maga a kérdés tisztázatlan, és az egyébként nagybecsült orosz filozófiát nem az 'orosz eszme' fogalmának kidolgozásáért becsülöm nagyra, valamint vallhatom azt – mint ahogy nem vallok –, hogy az észteket nemzetre valami különleges szerep vár a világtörténetben, és milyen kár, hogy nem akadt ezt színvonalasan kifejező észte gondolkodó. (De majd eljön egyszer. Illetve: eljött már, csak fel kell kutatni a levéltárból vagy a folklórból). A kettő vegyüléke mellett viszont, hogy tudniillik *van* orosz, de *nincs* észte hivatás, nemigen lehet érveket fel-

hozni. (Közbevetőleg: a bibliai zsidóság és Egyiptom, valamint a klasszikus görögség és a Perzsa Birodalom kollíziója, aminek emlegetése alap-toposza az európai kultúrának, mintha nem a nagy nemzetek világtörténelmi hivatásának magától értetődősége mellett szólna. Ezek az önértelmezési paradigmák, amelyek oly meghatározóak voltak az eddigi európai szellemtörténetben, mintha manapság nem működnének sem a kis, sem a nagy nemzetekben. De ez másik kérdés.) A partikularitás és univerzalizitás egyfajta fals értelmezése jelenik meg a filozófiatörténet művelője számára abban a látszatban is, hogy nagy filozófiai kultúrájú nemzetek partikuláris dolgaival foglalkozni univerzálisabb dolog, mint kis filozófiai kultúrájú nemzetek univerzális dolgaival. Pedig miért vezetne például közelebb Kant megértéséhez egy huszadrangú kantianus német iskolamester munkáiban való elmélyedés, mint egy másodrangú magyar neokantianus iskolamester olvasása? (Egyiket sem becülöm le persze, magam is végzek hasonló munkát, és kifejezetten kedvelem az eszmetörténeti, filológiai forgácsokat.)

A fenti előzetes megfontolások alapján talán elmondhatjuk a következőket:

1. A filozófia szerves részének tartom a filozófia értelmére, mibenlétére való rákérdezést, amely azonban eddig többnyire egy szűkebb, felekezete, nemzeti hovatartozása, horribile dictu: politikai pártállása által meghatározott filozófusközösség kérdéseként jelentkezett (pl. mit kell ma tennie egy protestáns [katolikus, sintoista stb.] gondolkodónak, mi a dolga ma egy magyar [német, lengyel, hottentotta, stb.] filozófusnak, illetve mit gondoljon ma erről egy marxista [konzervatív, szocialista, fasiszta, stb.] – az idő és a hely szabad változók). Az effélék akkor tekinthetőek a filozófia részének, amennyiben kommunikálhatóak más vallási, nemzeti és politikai közösség számára is. (Klasszikus példával élve ilyen *Erdélyi* fejtegetése éppen a magyar filozófia mibenlétéről.)

2. Külön problémát jelentenek ezen kívül:

a) A filozófiatörténetben megjelenő filozófiai önértelmezés (eddig jórészt a filozófiai kezdet problémájáról, cselekvést tervező eszünk használatáról volt szó, még ha ez a cselekvés elméleti tett is. Itt elemző eszünk járja be ugyanazt az utat visszafelé egy immár kész anyagon). Itt sokkal látensebben jelennek meg az eddigi tárgyalt problémák, hiszen minden kijelentést elő lehet adni idéze-

tek formájában is, és a becsületes filológusnak nem kötelező elgondolkodnia azok plauzibilitásán.

b) A nemzeti önreflexió sokszor nem direkt módon jelentkezik, hanem a nemzeti kultúra elemzésén keresztül. Ez fölveti a filozófia és a többi kultúrterület, elsősorban az irodalom viszonyát és azt a kérdést, hogy más előfeltevésekkel kell-e rendelkezünk a kultúra és a nemzeti kultúra mivoltáról, ha például irodalomtörténettel foglalkozunk, mint ha filozófiatörténettel.

c) A filozófia mint a kultúrtörténet-írás elmélete abban a helyzetben van, hogy megítélheti önmaga és a kultúra többi része értelmezésének a szabályait is. Ugyanakkor azonban kommunikatív viszonyban is van ezekkel a kultúrterületekkel, elemzőként kimondott ítéletei pedig nagymértékben meghatározzák azt, amiről azután a diskurzusban szó eshet.

Folytassuk a további vizsgálódást a szépirodalom és a filozófia viszonyának taglalásával!

Értelem és érzelem

A magyar kultúrába mélyen beivódott az a nézet, hogy természetes a magyar irodalomtudomány és irodalomtörténet, művészettörténet és képzőművészeti esztétika léte, viszont kérdéses a magyar filozófia és filozófiatörténet léte. (Itt nyilván mindig a nemzeti kultúra egyes részeinek *vizsgálatát* értve a magyar jelző alatt). Ez a megkülönböztetés, amennyire természetesnek látszik, annyira problematikus. Milyen értelemben mondhatjuk, hogy értelmesebb dolog mondjuk a magyar regény vagy a magyar színház történetéről beszélni, mint például a magyar logikáéról? (És mennyire 'nemzetibb?') Azt szokás mondani, hogy az európai filozófiatörténet nagy vonulatait meg lehet ismerni úgy, hogy az ember sohasem olvasott magyar filozófust, ezért nincs magyar filozófia és magyar filozófiatörténet abban az értelemben, ahogyan van francia vagy német. A magyar irodalomtörténet viszont egyenrangú a franciával és a némettel. Ez tehát azt jelenti, hogy az a francia, aki nem hallott az *Abafíról*, ugyanúgy nem tudja, hogy mi a romantikus regény, mint ahogyan *Herder* és *Hegel* mellőzése esetén nincs esélye a historizmus megértésére? Nyilván nem erről van szó. Azt szokás mondani, végső soron *Erdélyi* nyomán, aki nyilván *Hegelre* támaszkodik, hogy az irodalom érzelmeket, indulatokat fejez ki, valamiképpen partikulárisabb a filozófiánál, hiszen lelki alkatokból elfér a világon legalább nemze-

tenként egy-egy, *Igazságból* viszont csak egyetlen jutott az embe-
 riségnek. Azonban, ha a mondat első fele is igaz volna, nem
 lenne lehetséges például irodalmat fordítani egyik nyelvről a má-
 sikra azzal a reménnyel, hogy azt meg is értik. (Sokak szerint
 tényleg nem lehetséges a fordítás. Ezek a sokak viszont így véle-
 kednek a filozófiai szövegekről is, legalábbis bizonyos filozófusok
 szövegeiről, éppen azokéiról, akiket fontosnak tartanak). Azután
 pedig a nemzeti irodalom fogalma nem is olyan nagyon régi do-
 log, érdekes módon szinte sehol sem lényegesen régebbi, mint az
 anyanyelven való filozofálás gyakorlata. Más probléma is rejlik
 ebben a fogalomban: a kultúrtörténetben nemzeti irodalom soha-
 sem létezett abban a tisztá formában, ahogyan hajlamosak va-
 gyunk elképzelni: a nemzeti irodalom fogalma egyidős a világiro-
 dalom fogalmával, sőt, Közép-Kelet-Európában valamelyest a
 világirodalom fogalma *utáni* jelenség. (Ettől a viszonylagos
 aszinkronitól kap néha egyéni hangú gellert a perifériák irodalmá-
 nak önértelmezése. Az lesz a lényeg, mi *van* benne a világiroda-
 lomban – mint egy zsákban –, ennek igazolására pedig jó minden
 adat. Tény, hogy *Goethe* rácsodálkozott egyszer a *Hasanagánica*
 című bosnyák ballada szépségére, mert több ezer hasonló közül
 véletlenül ez volt lefordítva németre, egy másik esetben pedig *A*
virágos gyertyák, avagy egy jó párválasztás története című
 konfucióanus tanregény kapcsán találta megjegyezni, hogy a kí-
 naiaknak valószínűleg ugyanolyan emberi érzéseik lehetnek, mint
 az európaiaknak – másnak a kapcsán nemigen jegyezhetné volna
 meg, lévén, hogy akkoriban nagyjából ennyit lehetett olvasni
 európai nyelven a távol-keleti epikából. A *világirodalom* fogalma
 megteremtőjének véletlen utalása óta azonban nemigen akad
 olyan bosnyák, illetve kínai irodalomtörténész, aki *Haszán aga*
 tettei, illetve a fővárosban jelesre vizsgázó szegény vidéki írástudó
 jelleme ábrázolásának világirodalmi jelentőségét kétségbe merte
 volna vonni – legalábbis egy külföldi folyóiratban. A magunk iro-
 dalmából vett példákkal egészítse ki a sort az olvasó – és pörölgjön
 az irodalomtörténészekkel. Alig hiszem, hogy Goethe efféle ön-
 igazolási kényszerekre gondolt volna a világirodalomról elmélked-
 vén).

Visszatérve az előző gondolathoz: mire mi Közép-Európában
 arra gondolhattunk, hogy meg kellene írnunk nemzeti irodalmun-
 kat – igen, így: írjuk meg, mert kell, és azért kell, mert nincs még,
 pedig 'jár nekünk', hogy legyen – , addigra mindenki tudta, hogy
 a dolog a létrehozott irodalom eljövendő világirodalmi helyén áll
 vagy bukik. A nemzeti kultúra ápolásának, a néplélek kifejezésé-

nek, esetenként valami önmagába zárt egyetemes egység létrehozásának (ld. a nemzeti eposzok létrehozására való törekvést!), stb. igénye ekkor nem párosult még azzal, hogy ezeknek a kulturális termékeknek, illetve az általuk alkotott kommunikációs szférának inkommenzurabilitást tulajdonítsanak. Abban a hitben, mely a nem-filozófiai szövegeket átjárhatatlannak tekinti más kultúrák számára – az *Erdélyi* által közvetített hegeli esztétikán túl, melynek a szerepe nálunk ebben alapvető volt, és amely oly élesen megkülönbözteti az érzelmet kifejező irodalmat az igazságot kifejező filozófiától – véleményem szerint egy antik eredetű motívum búvik meg, amely azóta is megvan valamiképpen minden filozófia önértelmezésében, következésképpen kultúraértelmezésében is.

Közhely, hogy a filozófia megjelenése első pillanatától kezdve kultúrkritikaként jelentkezett, mégpedig egy önmagát formailag a szépirodalomban megfogalmazódó kultúra kritikájaként – a mítosz, amikor fennmarad a mi korunkig, mindig olyan formát ölt, ami számunkra szépirodalomként tűnik fel. (Ha a kultúrkritika túl modern szónak tűnik, gondoljunk csak a preszókratikusok szinte kötelező rituáléként elvégzett Homérosz- és Hésziodosz-gyalázására). Ez természetesen akkor még *nem* műfaji kérdés volt, hanem *életmódok* – ma úgy mondanánk: értelmiségi szereptípusok – harca, és igen sokáig az is maradt. (Még évszázadok múltán is természetes *Lukiános*nak, hogy a filozófiai irányzatok harcáról írt dialógusának az *Életmódok árverése* címet adja. Ma már nem érjük ezt: modern nyelvekre *Filozófusok*, illetve *Filozófiák árverésének* szokás fordítani.) A filozófiának ez az attitűdje felbukkant például a reneszánsz életmód-típusaiban, de nagy hatással volt még a XVIII-XIX. század vagy a reformkor értelmiségi szerepkereséseire is a klasszikus műveltséget adó iskoláztatás révén. Legyen szabad példát keresvén szerénytelenül egy kevésbé ismert, átlag-értelmiségi példát felhoznom a magam kutakodásából: Tompa Mihály barátságára utalnék alig ismert paptársával, Litkei Péterrel, ahol az egész kapcsolaton végigvonul a költő és filozófus vállalt szerepeinek nagyon komolyan gondolt eljátszása, mely önértelmezésük alapját adta. (Szempontunkból mindegy, hogy Litkei messze nem volt akkora filozófus, mint amekkora költő Tompa). Tehát volt egy olyan költő-szerep, amelyhez ezer asszociáció fűződött, irodalmárok és olvasók egyaránt komolyan gondolták, és születésétől kezdve részben legalábbis a filozófus-szerephez képest határozta meg önmagát. Az ennek alapján a nemzeti költészet szerepéről kialakult képet azután egyeztetni lehetett az idejében jelentkező német esztétikával.

(Figyeljük meg egyébként: a nemzeti irodalom szerepe ismét csak egy szerep, amely bár képletesen értendő, egészen jól elképzelhető az egyes poéta jól körülírt figurájának az analógiájára). Ha pedig már megvan a nemzeti irodalom és annak kellő feldolgozása, nem is akármilyen színvonalon, már csak egy kis történelmi balsorsból eredő új keletű kisebbségi érzés, némi resontiment, valamint a világ esztétikai áramlataiban éppen felbukkanó némi irracionizmus, vagy később a posztmodern értékluralizmus divatja kell hozzá, hogy az eredetileg a világirodalom részéül szánt szépirodalom átlényegüljön csak önmagunk számára való, önmagának elégséges egyetemességgé, amelybe beleférnek a filozófia azon irodalmiasított részei is (már ha irodalom az ilyen), amelyek önmaguk inkompenzurábililitását büszkén vallják. (Ld. például a lefordíthatatlanságra való gyakori és rutin-szerű hivatkozást). A filozófia többi része, amely fenntartja a racionális diskurzus lehetőségét, sőt, ebbe a diskurzusba bele kívánja vonni az irodalmat is – ha alanyként nem megy, legalább a diskurzus tárgyaként –, ebben a játékban nem kívánatos. Mivel igényt tart arra, hogy mások is megértsék, ebből eredően nem tart igényt a nemzeti kultúra állítólagos lefordíthatatlanságából adódó exkluzivitására, ezen kultúra filozófiátlan önértelmezése számára úgy jelenik meg, mint *az idegenek nyelve*, amely következképpen érthetetlen számunkra, hiszen, ha a mi nyelvünk is érthetetlen mindenki más számára, akkor csak ilyen, pusztán beszélők számára értelmezhető nyelvek létezhetnek. Nem létezhet persze olyan nyelv sem, amelyik senkinek sem a nyelve, tehát ha valaki a filozófia nyelvén akarja magát megértetni, az csak olyan idegen lehet, aki a maga nyelvét rám akarja kényszeríteni.

A magyar kultúra állapota szerencsére még nem olyan szörnyű, mint az a fönti leírásból kitűnik. A kulturális részterületek nyelveinek inkompenzurábililitását a posztmodern divatja amennyire segít hirdetni, annyira gátolja is, hogy azt saját nemzeti kultúrára mint egészre vonatkoztassuk. A probléma csak akkor válik láthatóvá, ha maga a filozófia kérdez rá saját magára – de hát ez a dolga, ez a dolgunk.

Az irodalommal és a filozófiával való foglalatosság összehasonlításáról szólván valószínűleg elmondhatjuk, hogy nincs meg a kettő között a kultúránkban előfeltételezett különbség. Ezt részint arra alapozva tehetjük, hogy a nemzeti irodalmak igényének megjelenésével párhuzamosan megjelent a világirodalom fogalma

is, amelyen belül a különböző stílusokat, áramlatokat ugyanúgy értelmezik, mint a filozófiaiakat. Azt lehet mondani, hogy értelmesen csupán a világirodalom történetét lehet megírni, legföljebb az európai irodalomét. Természetesen nem kell a tűzre vetni a nemzeti irodalomtörténeteket, csupán meg kell figyelni, hogy azok fogalomrendszere, korszakbeosztása stb. egyszerűen elképzelhetetlen lenne anélkül, hogy a világirodalom történetét már sokszor, sok szemszögből meg ne írták volna. Nem létezik két értékmérce a filozófiatörténet és az irodalomtörténet számára: ha az a véleményünk a magyar irodalom történetéről, hogy az megírható a világirodalmi irányzatok olyan helyi reprezentánsainak bemutatása révén, akik nélkül viszont hézagmentesen megírható ezen irányzatok világtörténete, akkor ez kell legyen a véleményünk a filozófiáról is, ha viszont úgy véljük a magyar filozófiatörténetről, hogy az adaptátorok történetéből nem áll össze semmi értelmes egész, akkor kötelesek vagyunk elgondolkodni azon, hogy nem ugyanez-e a helyzet az irodalomtörténetben is. Egészen gyakorlatiasan megfogalmazva a dilemmát: ha a *Tariménes utazása* elég jó a magyar felvilágosodás-kori utazási regény példájának és tananyagának, vagy a már említett *Abafi* megbecsülendő romantikus regényünk, akkor legyen *Szontágh Gusztáv* is megbecsülendő magyar *common sence-filozófus*. Aki azonban azt mondja, hogy *Szontágh* jelentéktelen az európai filozófiában – amiben igaza van –, és ezért nem kell vele foglalkozni – amiben nincs igaza –, viszont Bessenyeivel, aki ugyan szintén jelentéktelen, foglalkozni kell, annak bizony egészen újszerű érveket kell hoznia ahhoz, hogy meggyőzzön egy racionális lényt az igazáról.

Természetesen tisztában vagyok a kérdés intézményi mögöttesével: több irodalmi tanszék van és több középiskolai magyartanár szorgoskodik kultúránkban, mint amennyi ember egyáltalán olvassa a filozófiát. A magyar irodalomtörténet-írás ura a helyzetnek, ami a folyamatos filológiai munkát, a mindennapi irodalomtörténeti teendőket és a szintézisek időről időre való elkészítését illeti. Szinte minden jelentősebb magyar íróról, költőről egymagában több szekunder irodalom jelent meg, mint a magyar filozófiatörténet egészéről. Ezt mind tudom. De ez a helyzet nem magától jött létre, nem természetadta szituáció. Ma már kultúránk karakterisztikájává vált: ha úgy tetszik, ez is a filozófiai önreflexió tárgyává tehető.

Azt, hogy a magyar filozófia értelmes-e, mint önálló filozófiatörténet-írási téma, részben már érintettem, részben a bevezetés-

ben, részben az irodalomtörténet-írással kapcsolatos megjegyzéseim között. Az erről alkotott nézeteim lényege a következőkben foglalható össze:

Míg a nemzeti filozófiának a filozófiai kezdetként való önreflexiója akként értékelendő, mint bármely filozófiai kezdet minden nemzeti jelleg nélkül, addig a kultúrtörténetként művelt filozófiatörténetbe, mint leíró tudományba belefér akár az értékelés felfüggesztése is. Például megszámoljuk, hogy egy időszakban a filozófiai katedrák mekkora részét foglalják el kantianus gondolkodók a protestáns iskolákban, és ezt *összevetjük mondjuk a holland adatokkal*, egyelőre annak vizsgálata nélkül, hogy miket és milyen színvonalon írtak ezek a kantianus professzorok. (Az összevetésből igényéből és lehetőségéből is látszik, hogy itt potenciálisan európai- vagy egyetemes filozófiatörténet-írásról van szó, aminek akkor van értelme, ha olyan módszerekkel folyik, amilyenekkel bárhol folytatható, és olyan következtetéseket von le, amelyeket bárhol megértenek. Tudják, mi az, hogy kantianus, és van fogalmuk arról, mi lehet egy protestáns kollégium. *Végső soron* tehát az igény ugyanaz, mint a filozofálásnál magánál, lévén, hogy azért ez is filozofálás. Viszont az a kérdés: hány olyan magyar gondolkodó van, akiről garantált, hogy nem értik a hollandok, és fordítva, egyszerre megválaszolhatatlan és érdektelen. *Így* nem is szokták feltenni.)

Következő problémánk az inkommensurábilisnak kikiáltott nemzeti filozófia képzeletbeli státusára és értelmére való rákérdés.

„Minden elmegy”, de hogyan érjük utol?

Ha elfogadjuk a nemzeti filozófiá(k)nak a posztmodern elméletek által megtámogatott külön való egyetemességének a tételét, az kétféle problémát vet föl. (Közbevetőleg: a *hagyományok és kultúrák egyenrangúságának és egymás számára való magyarázhatatlanságának* tételéről van szó, mely minden hagyományt tiszteletben tart, kivéve saját európai racionális filozófiai tradícióját. Szentségtelen szövetség ez néhol a tradicionalizmussal, amely vegyülék különösen posszibilis tud lenni az Elbától Keletre, és ha a posztmodern hullámnak sikerül egyszer szétvernie a tudomány

hagyományos intézménybázisát, ezzel együtt a modemitás paradigmáját, még plauzibilisnek is tűnhet egy darabig.)

A két probléma tehát a következő: először is miért kellene elfogadnunk ezt a különvalóságot és inkommenzurabilitást, egyáltalán bármiféle hasonló alapú különvalósági és inkommenzurabilitás-igényt? A kultúrák és hagyományok egyenrangúságának állításában, ahogyan az manapság megjelenik, az a problematikus, hogy erősen biologista, és ezen belül jogosulatlan előfeltevésekkel él – Amerikában például hovatovább tagadja, hogy létezik olyasmi, mint amerikai kultúra, a nem létező amerikai kultúrával szemben viszont *kell*, hogy létezzen külön kultúrája az afroamerikaiaknak, a homoszexuálisoknak, a nőknek, stb. *Csak olyan csoportoknak tehát, amelyek valós vagy vélt biológiai sajátosságaik révén alkotnak csoportot – ezek viszont akkor is csoportot és külön kultúrát alkotnak, ha tagjaik erről nem tudnak, vagy nem akarnak tudni.* Ez a felosztás egyelőre visszatartja a közép-európai adaptátorokat attól, hogy saját nemzeti kultúrájukat beállítsák ebbe a sorba, hiszen a felszínen csupán egy nemzeti kultúra, az amerikai „dekonstrukciója” látszik, ami nem lehet szimpatikus egy különálló nemzeti filozófia felállítására híveinek, azonban percek kérdése az analógia teljes lefordítása: ha nincs amerikai nemzeti kultúra, viszont az afroamerikaiaknak rasszjellegzetességeik szerint kell legyen saját kultúrájuk, akkor ez azt jelenti, hogy nem létezhet magyar kultúra, ezen belül magyar filozófia, viszont mondjuk a kunoknak kell hogy legyen ilyenjük. (Persze a romáknak, a nőknek, a vegetáriánusoknak és a krisnahrívőknek is lehet ilyenjük, talán még a racionalisták rezervátumában is szabad lesz filozofálni, de csak akkor, ha kizárólag roma, női, stb. filozófiával óhajtanak foglalkozni az említett ‘közösségek’ és nem szállnak vitába kun kollégáikkal a kun filozófia bizonyos kérdéseiről holmi idejétmúlt univerzalizmus alapján azt a téveszmét táplálva, hogy létezhet észérvekkel folytatott vita, amelyben valamely félnek esetleg – logikai értelemben – igaza lehet, míg a másoknak nem. Az az előfeltételezés, hogy biológiai vagy quasi-biológiai jellegzetességeik által megragadható embercsoportoknak különálló kultúrájuk kell hogy legyen, persze önbeteljesítő jóslatként működik: ha egy társadalomban uralkodó vélekedéssé válik, hogy minden ilyen csoportnak van önálló kultúrájuk és ezen az alapon intézményekre és pénzre tarthatnak igényt, más alapon álló csoportoknak viszont nincsenek a társadalom többsége által elismert sajátos értékeik – például az eltérő rasszjegyek, eltérő szexuális szokások, stb. legitim csoportképző

elemnek számítanak, az eltérő anyanyelv esetleg nem – akkor előbb-utóbb minden csoportképző erő ilyen köntösben fog megjelenni, és az emberek az elismert és így ‘hasznos’ sajátosságaikra fognak hivatkozni, és előbb-utóbb saját maguk számára is ez válik fontosabbá.

Másik gond maga az egyenrangúság megalapozására használni kívánt érv, az inkompenzurabilitás. Ha egy verseny minden résztvevője más szabályok szerint játszik, annak megvan az az előnye, hogy nincsen vesztes, azonban természetesen nincsen győztes sem. Sőt, folytatva az analógiát, nincsen tulajdonképpen stadion és közönség sem. Különös dialógus az, amelyet a kultúrák átjárhatatlanságának a hívei folytatni vélnek: az egyes kultúrákban vannak a dialógusnak szabályai, a kultúrák közötti diszkurzus viszont csupán annyiban létezik, amennyiben elismerik egymás köreinek a szentségét. Nem nehéz felfedezni ennek a gondolkodásnak az előképét a *személyek* megmagyarázhatatlanságának a tételében, amely hol negatív (pl. a klasszikus logikában mint az inkompetencia bejelentése az individuális létezőkről szóló ítéletekben), hol pozitív (pl. a romantikus személyiség-kultusz) egyik alap-toposza az európai kultúrának. A kettő összekapcsolása sem új dolog (egy kultúrát mint individuális organizmust értelmezni), viszont új, legalábbis ritka az az egyéniség-, így szabadság-ellenes felfogás, amely elvileg is lehetetlenné teszi egy egyén számára egy másik kultúra megismerését. (Ez alapjában más, mint az erről vallott, látszólag hasonló klasszikus görög tanítás. A görögöknél ugyanis az ember mint *koszopolitész* egy szinten, következésképpen potenciális dialogikus kapcsolatban van minden polgártársával, igaz, hogy az emberre mint *politész*re ez nem áll, viszont *eldönthető*, hogy melyik polisz berendezkedése helyes, ezt bárki megértheti és követheti, az is, aki nem hellén, és a helléneknek sincs opciójuk arra, hogy születési jogon helyes államformában éljenek, legfeljebb büszkék lehetnek rá, hogy nekik sikerült, a barbárok többségének pedig nem. Nem azért jótörvényű azonban egy város, *mert* görög, hiszen vannak rossztörvényű görög városok, és van néhány jótörvényű barbár közösség is. Olyat mond a görög hagyomány, hogy rossztörvényű városom rendjének is engedelmesskednem kell, olyat azonban *nem, hogy ezt jónak kell tartanom, magamat ezzel egylényegűnek kell tekintenem, az idegent pedig tilos megértenem.*)

Végül, ha elfogadnám az egymás számára átjárhatatlan nemzeti kultúrák létét, akkor is megmaradna bennem a rosszindulatú kétely némi maradéka; nem arról van-e szó, hogy nem bízván

kultúránk (ezen belül filozófiánk) önértékében, ahhoz az önértékelési mankóhoz folyamodunk, hogy kultúránk öntörvényű egész, mely eleve érthetetlen mások számára? Igen ám, csak hogy maga a nemzeti kultúra (ezen belül a filozófia) felmutatásának az igénye egyfajta bizonyítási vágyból származik, annak kijelentése pedig igen furcsa módja a bizonyításnak, hogy kultúránk (ezen belül filozófiánk) azért értékes, mert rajtunk kívül úgysem mondhat senkinek semmit, de sebj! – ilyen az összes többi filozófia is. (Azt már csak mint logikai lehetőséget említem meg, hogy létezne olyan álláspont is, mely a magyar filozófia inkommensurabilitását úgy alapozná meg, hogy *egyedül* magyar filozófia létezik, melyet csak a magyarok érthetnek. Jóval kulturáltabb formában a németek próbálkoztak ilyesmivel – a német mint a görög után az egyetlen filozófiára képes nyelv tétele – de nekik sem hitték el sokáig.)

A *nemzeti filozófia* lehetőségének elfogadása esetén – történjen bár az a romantika eredetiség-kultuszának egy sajátos változata vagy a posztmodern értékpluralizmus elmélete által megátogatva – tehát a következő zsákutcák valamelyikébe kell hogy jussunk:

1. A filozófiánk egyenrangúságának bizonyítására szolgáló inkommensurabilitási tétel megakadályozza, hogy bárki „idegen” elismerjen értékesnek valamely hazai filozófiai terméket, egyúttal értelmetlenné teszi az egyenrangúság fogalmát. Az, hogy egymás számára érthetetlen gondolatrendszerek között deklaráljuk az egyenlőséget, nem ugyanazt jelenti, mintha mondjuk két konkrét argumentációs sorról bebizonyítja az elemzés – mégpedig olyan módszerű elemzés, melynek illetékességét egyik érvelési sor felállítója sem vonja kétségbe –, hogy a logika szempontjából egyformán erősek. Ha az ilyen dilemmákat eleve eldönthetetlennek tekintjük, nincs sok értelme az egyenrangúság – pl. a kultúrák egyenrangúsága – kifejezésnek. Egyszóval, nem azt bizonyítottuk, amit kimondatlanul bizonyítani akartunk, vagyis azt, hogy kultúránk egyenrangú az európai kultúra többi részével (értsd: egyenrangú beszélgető partnere annak), hanem éppen az ellenkezőjét.

2. A fenti előfeltételek esetén három választásunk van. Vagy elfogadunk minden kultúrát a miénkkel egyenrangúnak (az egyenrangúság ilyen értelmezése esetén viszont érthetetlen az egyenrangúság bizonygatásának görcse), vagy magyar kizárólagossági igénnyel próbáljuk megragadni az egyetemességet (ez részint komolytalan, részint hátborzongató perspektíva), vagy

pedig az egyetemességre törő filozófiát tekintjük egy, a miénktől eltérő kultúra partikuláris, determinatív meghatározott jegyének, amely jegytől mi meg vagyunk fosztva. Egyik választás sem túl vonzó.

Hátra van még annak a taglalása, hogy – amennyiben az inkommensurabilitást fenntartjuk az irodalom dominálta nemzeti kultúra részére, a filozófiának viszont fenntartjuk az interkontextuális racionalitás igényét – hogyan kívánunk nemzeti költőkkel beszélgetni mi, kozmopolita filozófusok.

Világész és nemzeti érzés

Kultúránkban természetesnek tűnnek azok a kifejezések, amelyek a racionalitást a nagyvilággal kapcsolják össze, az érzelmeket pedig a nemzeti közösséggel. Szokás beszélni természet törvényekről, a világ racionalitásáról és a racionalitás világról, ezzel szemben pedig nemzeti érzésről vagy érzékenységről. Kifejezéseink általában még akkor sem tulajdonítanak egy náció képviselőjének a *saját* nemzetével kapcsolatban racionalitásra alapozott cselekvést, ha az adott nemzetnek a nyelvi közhely a racionalitást mintegy néprajzi jellemzőjévé teszi is egyébként. (Az antiszemitizmus több áramlata, illetve a közép-kelet-európai németellenes sovinizmus gyakran él az érzelmes és jó orosz stb. paraszt és az ördögien racionális zsidó boltos és sváb telepes elmentétpárjával, de ugyanezek az előítéletes gondolatrendszerek ugyanezeknek az ördögien racionális embercsoportoknak a feltételezett összetartását már az irracionalitás szférájába emelik.) A közhelyeknek ez a természetessége azonban nem valami természetadta állapot kifejezője, hanem jórészt az itt vizsgált kulturális állapot következménye.

A konfliktus két forrásból származik. Egyik forrása az előadás eddigi gondolatmenetéből következő lehetőség, hogy a filozófiát egyetemesnek, a kultúra többi részét, elsősorban az irodalmat partikulárisnak, nemzetinek tekintsük, másik a fentebb említett, öröknek tűnő konfliktus az irodalom és a filozófia beszédmódja között. A kettő összekapcsolódásakor a hagyományos filozófiai irodalomkritika – aminek mélyén mindenkor a mitológia beszédmódjának kritikája, mint előkép sejlik – nem az általában vett, a szépirodalomban megtestesülő mitologikus tudat kritikáját végzi, hanem kialakul az egyetemes filozófikum versus nemzeti-parti-

kuláris mitológia ellentét, melyben a filozófiai ihletésű műkritika igyekszik belevonni az irodalmat egy tágabb horizontú racionális diskurzusba, még ha csupán e dialógus tárgyaként is, az irodalom pedig saját megmagyarázhatatlanságának elméletellenes elméletével zárkózik el a kihívás elől. A helyzet akár termékeny is lehetne, ha az irodalom és a filozófia beszédmódjait nagy részben ugyanazok az emberek beszélnék. Akkor Erdélyi fölosztása alapján elképzelhető lenne egy olyan kulturális séma, amelyben a partikuláris, nemzeti meghatározottságú érzélemvilág kifejezőjeként megjelenő szépirodalom értékmérője, elemzője a filozófia, vagy legalábbis az az esztétika és műkritika, amelynek fogalmait a filozófia tisztázta. (Ennek lehetőségessége nem magától értetődő. Egyetemes fogalmakkal csak azt lehet megítélni, ami valamilyen módon e fogalmak szerint rendeződik vagy rendezhető el. Nem kell föltétlenül szimpatikusnak sem lennie az így kibontakozó sémának: a nemzeti ösztönöket kifejező irodalmat fölttes énként uraló, az egész emberiséget képviselő filozófia. Többek között az a probléma, hogy az egyén lélektanát nem lehet egy közösségre minden további nélkül kivetíteni, méginkább így van ez, ha nem a közösség cselekvésstruktúráiról, hanem kultúrájában áttételesen leírt szerkezetéről van szó.) A fönt leírt hipotetikus sémát azonban nagy mértékben befolyásolja az, hogy az irodalmár és a filozófus mint szereptípusok, beszédmódok megtestesítői, letéteményesei is megjelennek kultúránkban. A filozófiának és az irodalomnak ez a fajta viszonya, amely végső soron életmódok vetélkedésében látja a kettő közötti konfliktust, egyszersmind kommunikációt is, szintén megállna a maga lábán, bár természetesen ez ellen is lehetne jogos kritikával élni, például meg lehetne kérdőjelezni azt is, hogy van-e még egyáltalán fölismerhető irodalmár- és filozófus-szerep kultúránkban, stb. A kettő együtt azonban bizonyosan lehetetlen: régi keletű életmód-jelképekkel és a partikuláris/egyetemes dichotómia sémájával *egyszerre* nem terhelhető meg szépirodalom és filozófia viszonya.

Ahhoz azonban, hogy a fönti kivihetetlen kulturális sémákat elkerülhessük, szakítanunk kell mindazokkal az elég mélyen gyökerező sztereotípiákkal, amelyek a magyar filozófiának a világ filozófiájához való viszonyát egészen másként megítélendőnek gondolják, mint a magyar kultúra bármely más részének az egyetemes kultúrtörténethez való viszonyát. Attól függetlenül ezt kell tennünk, hogy ez a külön megítélési igény hízelgő-e éppen a filozófiára nézve, avagy sem.

Konklúzióként csak időszerűtlennek tűnő, népszerűtlen dolgokat mondhatok: bennünket, közép-európai embereket a modernitás kínos önreflexió-igényétől nem válthat meg a tájainkon a tradicionalizmussal szentségtelen szövetségben jelentkező posztmodern értékluralizmus, akkor sem, ha világképe hazai sütetű filozófiáink ‘világszínvonalát’ segít argumentálni, akkor sem, ha oly jól illik némely jól bejáratott múlt századi nemzeti ideológiánkhoz, de nem segíthet az univerzálisnak látszó partikuláris kutakodás sem a ‘nagy eszmék’ perifériális képviselőinek szellemi hagyatékában. (Ez utóbbi összehasonlíthatatlanul szimpaticusabb ugyan az előzőnél, igen sokszor hasznos is, és – ha művelőiként nem valami másnak akarjuk beállítani, mint ami, igen tisztességes szellemi program is lehet.)

A modernitásnak nincsen vége, benne vagyunk: önreflexió és diszkurzus-problémáink tipikusan modernek, ezek megoldásának adekvát módja pedig a hagyományos, ‘univerzalista’ racionális dialógus valamely válfaja. Műveljük ezt, vagy tegyük le a tollat.

Fejtegetéseimmel pusztán azt akartam érzékeltetni, hogy milyen irodalom, illetve filozófia születne abból, ha kulturális önértelmezésünk egynémely rejtett előfeltevését megpróbálnánk következetesen alkalmazni. Az, hogy kulturális életünk még nem teljesen ilyen, vagy nem csak ilyen, reménnyel tölthet el bennünket arra nézve, hogy egyszer képesek leszünk a föntebb vázolt csapdahelyzeteket elkerülő racionális önreflexióra is.