

# A LOMB, A TÖRZS, A GYÖKEREK

BOROS GÁBOR

## Értelem és érzelem az európai gondolkodásban

Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére

Szerk. Olay Csaba, Schmal Dániel

Károli Gáspár Református Egyetem – L' Harmattan,

Budapest, 2019., 311 oldal, 3990 Ft

A recenzeálandó kötetre pillantva a recenzens némi zavarral állapítja meg, hogy *de te ... narratur*, s hogy ezt éppenséggel már akkor is figyelembe vehette volna, mikor a kötet átadásakor, még nagyobb zavarában, elhangzott ígérete e recenzió megírására. Most azonban már nincs mit tenni, a recenzens-ünnepelt kénytelen kitalálni azt a recenzióformát, amely illik e sajátos szituációhoz – mesterkéltén hatna, ha felöltene az objektív, pártatlan szemlélő álarcát.

Talán abból indulhatnánk ki, amit a *Grammatológia* egy helyén az egymásba fonódó szövegek és szövegértelmezések analógiájaként az egymást körbefonó gyökerekről olvasunk: egy sincs, amely táptalajba ereszkedne. Ezer és három módon értelmezhető e hely. De a recenzens mostani szituációja bizonyára értelmezhető egy lehetséges *performatív* cáfolatként is: olyan szövegek gyökérszerűen egymásba kapaszkodó sorával találja magát szemben, amelyek épp róla, avagy hozzá szólnak. Nehéz ellenállni a kísértésnek, hogy a *Festschrift* ünnepeltje ne tekintse magát olyan személyes valóságnak, amelynek léte akarva-akaratlan megszünteti a gyökerek talajtalanságát azzal, hogy az íráskor címe elé irt személynevek legalább az ő számára hús-vér szubjektumok megjelenésévé válnak a *saját* személynevének mint *performatív* kitüntetett, valamennyi íráshoz hozzákapcsolt jelölőnek kétségtelen szubjektumba gyökerezése révén. *Lego ergo sum alma humus radicium*, legalábbis míg leírom vagy elmémmel megragadom.

A gyökerek és a talaj közötti efféle kapcsolódás gondolata lebeg az ember szeme előtt, miközben a könyvet forgatja, melynek írásairól bizvást elmondható, hogy őróla, de legalább *őhozzá* beszélnek. Talajként a számos irányban tekergő gyökerek stabilizálási pontjává teszi a „hozzá” és a „róla”, mert az ajándékirók kétségbevonhatatlan kiindulópontja, hogy valamilyen *modusban* megszólítják az „ünnepeltet” az írás-adomány révén, kapcsolatot teremtenek akár talajszerűnek is tekinthetően rétegzett érdeklődése valamelyik rétegével. *Festschrift* ünnepeltjének

lenni minőségelvárását jelent, amennyiben az íráskor implicite akkor is elvárják a belevonódó érdeklődés megfelelő reakcióját (megtisztelő módon előfeltételezve a képességet rá), ha az adott írásban nincs is nevével jelen az ünnepelt. Ha képes lesz megannyi ösztönzésként tekinteni őket, s nyomukba eredni, akár újabb íráskor gazdagító gondolatmeneteket is hozhatnak csírákként, szárkként, virágként. A recenzióírás így a csíráz(tat)ás művelete is lehet, s ezt nyomtatékosítandó a recenzens mindjárt alkalmazza is Merleau-Ponty Ullmann Tamástól fókuszba állított institúció-fogalmát: értelme(ke)t adni (*Besinnen*) a recenziált kötetnek semmiképp sem a recenzens mint transzcendentalitásba hajló szubjektum tudatos konstitúciója, hanem jelentős részben passzív értelemképződés, megtörténik vele, illetve – Dilthey nyomán szabadon – az élet mint kötet írja önnön recenzióját – legalábbis félig.

Az álobjektivitást is elkerülni kívánva állapítja meg a recenzens már a második olvasást követően, hogy nincs mese, *fabula*. Valamennyi szerző olyan komolyan fordul témájához, oly komolyan veszi, hogy a szerkesztők által szigorúan betartott nyolccoldali terjedelemben el *kell* tudni mélyülnie választott témájában (morális értelmű *kell*), hogy a recenzens nemegyszer kapja magát azon, hogy egy-egy kapcsolódó gondolat margóra felírni kívánt oldalszáma csak egy-két oldallal előbb fogalmazódik meg, nem hét-nyolccal, mint vélte. A sűrítés kiváló példája mindahány írás csak bekerült a kötetbe. S ha már a szerkesztőkre terelődött a recenzens szava, fővállalt szubjektivitással hadd fejezze ki háláját Olay Csabának és Schmal Dánielnek, akik a kötetet koncipiálták, szerzőit megtalálták, szövegeit szerkesztették, sőt Heller Ágnes túlnanról jövő jókívánsága egyenesen Olay Csaba nyelvén szól magyarul (szépen s meghatóan). Ugyancsak köszönettel tartozik Sepsi Enikőnek, a Károli Könyvek sorozatszerkesztőjének, akkori dékán asszonynak, aki vállalta a kötet megjelentetését, bizonyára pontosan tudva, hogy olyan szerzők is megjelennek benne, akik nem nagyon hittek volna, hogy valaha is e sorozatban publikálnak majd (s ez persze viszont is igaz lehet). Am a recenzens-ünnepelt valóban meg van győződve arról, hogy az igazi szakmai-emberi kiválóság túlnő a többé-kevésbé esetleges-mesterséges korlátokon, ha megközelelt valamit az emberileg lehetséges igazságból. Ezen az igazságon pedig nem is valami fennkölt dolgot ért, sőt még csak nem is *egy* dolgot, hanem inkább

azt, ami a kötet kaleidoszkópszerű sokszínűségében nyilvánul meg. Nem nagyon van a mai filozófiának olyan aspektusa, amelyet ne hozott volna szóba, ne képviselt volna legalább egy szerző a kötetben, s ez nagyon is egybevág a recenzens-ünnepelt meggyőződésével, hogy az egymással akár öltre menni is kész filozófiai irányok közül egyiket sem szabad kizárni a filozófiából. Kétségkívül ezt is a szerkesztők érdeméül kell betudni, hogy ti. szólásra bírtak/szólni hagytak igen különböző hangnemhez szokott gondolkodókat is – anélkül, hogy a kötet olvasójában a disszonancia érzése maradjon vissza, miután a végére ért. Ugyancsak őket dicséri, hogy jól kivethető tematikus szálak húzódnak hol egymás után szereplő írások között, hol rejtetten, talán úgy is, hogy akár maguk sem feltétlenül figyeltek föl rá, mint például Borbély Gábor értelmező leírásában Héloïse Abélard iránti szerelmének jellegéről és Joó Mária írásában a női szerelem bálványimádó jellegének kiemelésekor Beauvoir nyomán.

Már írás közben s némi megnyugvással látja-véli a recenzens, hogy sikerül becsempészni némi – álság nélküli – objektivitást. Ismét kézbe veszi tehát a kötetet, s rögtön föltűnik a finom egyensúly a borító kék és fekete színfoltjai, a metszet talapatát alkotó feketébe hajló sűrű sáv és a cím vakító fehérje, az olvashatatlanul apró betűs, totemoszlopot vagy álló medvét megjelenítő szerzői lista. Szereti a címet is, hisz az egyik első, általa kiadott tanulmánykötet címét idézi: *Ész és szenvedély*. S noha a Buddha és Száti szerzetes vitája nem az európai térségben zajlott, de Ruzsa Ferenc minden ambivalenciát kizárni igyekvő, „szokatlan és radikális álláspontja” a nem európai vallási hagyományok képviselőinek többségével szemben – „[a Buddha] nem hitt a lélek-vándorlásban, sem másféle halál utáni életben”, s ezt „megtartotta magának” (38. old.) – a recenzens meglátása szerint letagadhatatlanul európai jelenség. Reméli, megtudhatja még a halál előtti életben, húsz-harminc év múlva, a nagy viták után, hogy milyen konklúzióra jut a szakmai közvélemény.

A kötet két filigrán szekcióval indít – *Módszer, Régiek* – majd három korpusz szekció következik: *Modernek, Kortársak, Érzelemfilozófia*. Ezt persze épp csak megállapítja a recenzens a rend kedvéért, hisz teljesen lehetetlen volna e vonal mentén haladva tekinteni át a kötetet. Inkább tematikus szálakat próbál nyomon követni – a gyökereket –, és a szerzőkhöz hasonlóan sűrű mondatokban próbál megjegyzéseket fűzni egy-egy gondolathoz.

Engedtesék meg neki, hogy mintegy az *oikeiósizis*-elmélet szellemében az őt tevékenységében, írásaiban kifejezetten megjelenítő írásoktól induljon el, majd fokozatosan távolodva tartson az egyre kevésbé róla, inkább *hozzá* szóló írások felé. Így tekintve a kötetre az előljáró beszéd, majd Szalai Judit és Moldvay Tamás írása ugrik ki, külön is hálára készítve a recenzent, amiért – ez még fokozza a dolog szépségét – ki-ki a maga természetének megfelelően emlékezik

meg az együttgondolkodásról, amelyet egymással kezdtünk, hogy ki-ki a maga számára mérvadóvá váló gondolkodók műveivel folytassa. Az időben legmélyebbre Moldvay Tamás hatol, a mai Andrássy Egyetem, a Festetics-palota épületében működő, kisebb kar méretű országos filozófia kutatási és oktatási központba (*alias* Marxizmus–Leninizmus Tanszékcsoport és Filozófiaoktatók Továbbképző Központja, majd Magyar Filozófiai Társaság székhelye is). Itt a kilencvenes évek elején, a Bologna-rendszer fura bevezetésével betetőződő fokozatos átalakulások java része *előtt* még épp kedvező volt a légkör a kisebb, speciális érdeklődésű hallgatók, csoportok megszólítására, becsábítására a filozófia világába, függetlenül fő szakirányuktól. Kiváló francia szakosokból álló szemináriumon elmélkedtünk francia gondolkodókról például, de anglistaként itt járt órámra mesterem ifjabbik fia, Munkácsy László is. Itt kezdődött a Tamástól emlegetett Spinoza-kör, amelynek munkálkodásaiból – nagy örömmel olvastam – az akkor is, azóta is nagyon hiányzó, de akkor e körrel valamiképp azért megvalósított autentikus közösségfogalmat elővarázsolni hivatott *sui communicabile esse[ti]* formulát idézi fel: az igazi jó az, ami közössé teheti magát. Oly sokfelé visszhangzik még ma is ez a formula – még Kendeffy Gábor kutatásaiban Ágoston istenszeretet-elgondolása kapcsán is. A kör aztán persze a Piarista közben folytatódott a péntek délutáni elmélyült *Etika*-elemzésekkel, közös kötettel, könyvszigeti estekkel, holland követségi támogatással. Kései hajtása a Czinder Antal szobrászművésszel ápolta kapcsolat s a Café Spinoza falán együtt felavatott emléktábla. Tamás mellett itt munkálkodott Takács Ádám, Trencsényi Balázs, Zilahy Péter – s persze Losonczi Péter, akit oly jó lett volna megmenteni tudni.

**E**zek azonban veszélyes vizek, a recenzensnek mégiscsak objektivitásra kell intenie magát. Történetmondás helyett tehát, az „affektív közösségalkotás” gyökerei mellett – „meglepő, de tagadhatatlan, hogy utólag mennyi barátot, baráti affekciót, szeretetet, mennyi csoportot, kört, közösséget tudott Spinoza gondolkodása életre hívni” – inkább egy másik szálát emel ki az *oikeiósizis*-szakaszban. Önmagát is meglepte, hogy visszaemlékezvén a korai közösségekre, az akkori résztvevők milyen felszabadító-gondolkodtató hatást tulajdonítanak az alapokra irányuló kritikának, amelyet gyakorolni lehetett a mélyrehatóan megérteni próbált nagy gondolkodón, akinél szakadékokat véltünk feltárulni az egységesnek beállított rendszer mélyén. Ez a szál megjelenik az előljáró beszédben is, amelyért különösen Schmal Dánielnek lehetek hálás. Egyrészt azért, mert annak idején vállalta a hálás tanítvány szerepét a Gólyavári estek keretén belül Déri Balázs felkérésére tartott előadásom bevezetéseképp, másrészt mert az ott mondottakat még nagyobb nyilvánossággal elé

vitte azzal, hogy e köré építették az előjáró beszédet. A recenzens nem felejtetheti a már ott is elhangzott, többretegűen is kifejtett alaptézist, amely az itteni emlékezésnek és méltatásnak is alapja lett: „*Spinozával együtt gondolkodni.*” A három szó kibontása után persze valahogy itt is a közösséghez jutunk, „a filozófia [...] valamiféle közösségi dimenzió felé tágul [...] az érzelmek, a szerelem és a szeretet problémái felé [...] közösségi teret nyitnak meg, amelybe tanítványok, kollégák és barátok, így vagy úgy, mindnyájan bevonódtunk.” (11. old.)

Az objektivitásban nagy segítség az *oikeiósizis*-szál legbelső körének bezárásakor Szalai Juditnak a jó analitikus filozófushoz illően szakszerű, a tágabb összefüggésekre is érzékeny, kissé tudásszociológiai elemeket is tartalmazó áttekintése a recenzens filozófusi „trajektóriumáról”. A tágabb összefüggést annak említése jelenti, hogy ami a *mainstream* nagy gondolkodók megjelenését elősegítette a magyar kontextusban, az a rezsiváltás előtti viszonylagos szabadság volt a kortárs nyugati, „polgári” gondolkodást megelőző klasszikusok tanulmányozására. Nem Judittal szemben írom le, mert nyilvánvalóan ő is úgy gondolja, hogy a pusztán lehetőség a belső igény nélkül még nem idézte volna elő bizonyos gondolkodók ilyen elmélyült kutatását. Ráadásul mind a Steiger Kornél irányította antik filozófiai kutatások, mind a Munkácsy Gyula kezdeményezte újkori filozófiai, szellemtudományi, fenomenológiai kutatások, ha nem tudtak is személyesen bekapcsolódni a kortárs nyugati gondolkodók hasonló kutatásaiba, de a lehetőségekhez képest követték őket. Az idő múlásával pedig egyre több személyes kapcsolat is kibontakozott, míg nem aztán a nyolcvanas évektől már el is különültek a francia, német, holland, angolszász kutatásokra orientálódó, „peregrinációt” folytató hallgatók, majd a belőlük lett oktatók-kutatók. A recenzens külön köszöni kutatói pályáivének fölidézését egészen a legutóbbi időkig, amikor figyelmé az értelemfilozófia és a filozófia historiográfiája felé fordult. A rend kedvéért hadd rögzítse azért, hogy Juditnak iránymutató szerepe volt abban, hogy a recenzens mindig is meglévő érdeklődése az érzelmek problematikájára iránt a filozófián belül az általa „felfedezett” angolszász értelemfilozófiai diskurzus nyomán mederbe terelődött, még ha e meder a recenzens habitusa nyomán bőven eltért is francia és német tájak felé.

A következő körnek talán a „*non sum dignus*” alcímet lehetne adni Fehér Márta tavalyelőtti *pronuntia-tumát* megidézve. Balogh Brigitta már a címében is beemeli a recenzens-ünnepelt személynevét egy teljesen irreális sorba: „Boros, Spinoza, Dienes” (a Bergson név ráadásul bizonyára csak a *tres* megtartása miatt maradt ki). Első gondolata az embernek, hogy bizonyára Ladislaus Boros SJ rejlik e cím mögött... De nem, mert amúgy fölsejlik az utóbbi évtized egy újabb közösségformálódása Spinoza és az értelemfilozófia körül: a kulcsszó itt „Nagyvá-

rad”, előadások az Erasmus- és más keretek között, filozófiai estek a Moszkva kávézóban, könyvbemutatók, Brigitta mellett Horváth Gizellával és Forró Enikővel a középpontban. De az írás részben egy budapesti könyvbemutatót idéz fel szövegében, amelyen Brigitta *A szeretet/szerelem filozófiájáról* beszélt, részben pedig azt a Dienes-konferenciát, amelyre készülve a recenzens izgatottan olvasta át Dienes Valéria szenzációs, kiadatlan, gyöngybetűkkel írott jegyzeteit, melyek Bergson Spinoza korai, *Tanulmány az értelem megjavításáról* címen elterjedt írásáról tartott Sorbonne-előadásainak közegébe viszik az olvasót. Minthogy magam is tartok ilyen előadásokat, olyan volt ez a találkozás, mint amikor egy zenész az általa is játszott darab régi gramofonfelvételét hallgatja. Érződik a megközelítés zsenialitása, miközben az előadási konvenciók mára úgy átalakultak, hogy ma aligha lehetne megtartani azt a 110 évvel ezelőtti előadást. Viszont tény, fényképek igazolják, hogy fönt volt a táblán a kettős kúp, este a táncosok is előadták, és mindenki csak sajnálhatja, hogy amikor a közönséget is megtáncoltatták, a jelenlévők – Wesely Anna, Pléh Csaba például – nem foroghattak a Fuller-palástban ...

A címbe ugyan nem emelődik be a személynév, de Jani Anna írásában szintén beépül a recenzens egy irreális többebe. Itt az érzelmekről van szó, a kiindulópont pedig Scheler. Tőle lép tovább Anna Heller Ágneshez, akinek a hetvenes években kialakított értelemfilozófiáját Husserlével és Sartre-éval veti össze, hogy végül a szégyen analízisének kapcsán fölmerült kitekintést a recenzens elemzésébe futtassa bele az értelemelmélet és a történetiség összefüggéséről a hetvenes évek filozófiai lehetőségeiről kiadott könyvbéli Heller–Ançsel összevetésből. De tovább is lép, mert Heller Ágnes *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája* című könyvében található vágyanalízist a recenzens írásával kapcsolja össze a descartes-i intellektuális emóciókról, hogy mindkettőből „az emberi élet interszjektív vonatkozására” lépjen át, amelyen belül „a másik tapasztalatában fellépő érzelmi aktus az érzelmek kollektivitásának realizálásává is” (287. old.) válik. Itt a recenzens érdekes motivikus rokonságot vél felfedezni a Trisztán és Izolda történet kettős megjelenésével a kötetben. Horváth Géza Thomas Mann *Trisztánját* elemzi Schopenhauer, Nietzsche és Wagner alakjával a háttérben. Ennek egy eleme Mann 1938-as Schopenhauer-esszéjének fölidézése, amelyben Mann Wagnerrel egybehangzón, ám magával Schopenhauerrel szemben a szerelmi halált – amely ugyan szélsőséges formában, de igen intenzíven példázza „a másik tapasztalatában fellépő érzelmi aktust” – „a *principium individuationis*tól való” megváltásként és egyfajta apoteózisként értelmezi (290. old.). Beauvoir felől nézve pedig Jó Mária írásában bukkan fel újra a Trisztán és Izolda motívum a férfi érzelmi életét a kölcsönös bálványozás értelmében vett szerelmi-érzelmi kollektivitásba belekényszerítő nő apropóján.

Jani Anna írásának zárlata persze azért különösen érdekes, mert a recenzens épp az önéletrajzi elbeszélések kapcsán kibontható érzelmfilozófiai tanulságokkal foglalkozik egy olyan projekt keretében, amelyben az ő bekapcsolódásáról is szó van.

Ebbe az összefüggésbe vonható be Ullmann Tamás *Merleau-Ponty és az érzelmek institúciója* című írása, amely maga is az érzelmek fenomenológiai megközelítésének kérdésével foglalkozik a scheleritől és husserlitől eltérő fenomenológiai hagyományban. A recenzens nagyon is egyetért Tamással abban, hogy a konstitúcióval szembeállított institúció fogalma kiegészíti „Boros Gábor szisztematikus és történeti vizsgálódásait a szeretet, a szerelem és az érzelmek témakörében” (297. old.) Az institúció nem szubjektív, nincs olyan lényeg, amely megelőzné a kialakuló értelmet, passzív értelemképződés, miközben másfelől nem tiszta passzivitás, hanem „aszubjektív értelemképződés”. A recenzens izgalmasnak találná legelőször is a descartes-i szenvedélyfilozófiában nagy szerepet játszó *institution de la nature* koncepcióval való összevetést – ez volna a történeti vizsgálódás, melyben kicsírázhat ez a mag –, szisztematikus oldalról pedig igyekezne megszüntetni azt a furcsaságot, mely szerint Merleau-Ponty institúciófogalmában „a nyelvi és szimbolikus dimenzióknak szinte egyáltalán nincs szerepe” (303. old.). Azért tűnik ez furcsának, mert másfelől „[a]z élet történeti-történelmi dimenziója tipikusan [...] nem konstitúció, hanem institúció eredménye” (301. old.). Mivel Merleau-Ponty kifejezetten Proust szerelmi történeteivel példázza az érzelmek institúcióját, ezért több mint kézenfekvő, hogy Misch és Ricoeur nyomán a narrativitás nyelvi dimenziója irányában fejlesszük tovább ezt a termékeny koncepciót.

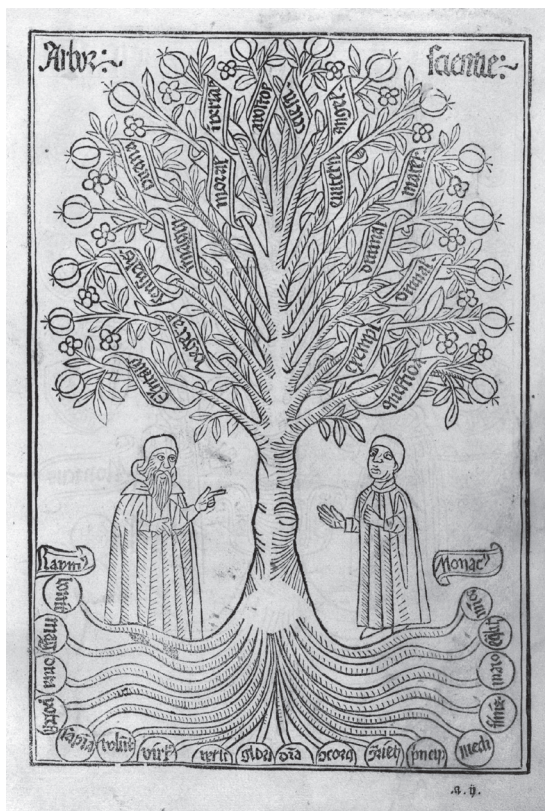
Ez pedig nagyon is jól jön a recenzens mint az ellentmondás moduszában megszólított számára: Gyenge Zoltán örömteli elismerő csettintést váltott ki, és mosolyra fakasztotta az ünnepeletet nagyon találó, évődő felütésével. *Az érzelmek devianciája* című írásának mottója tőle való, az emberi élet minden eseményének élettörténeti beágyazottságát hangsú-

lyozza. „A szerelem az egyik eltérés.” Így szól a nyitó mondat, az ünnepelet vizsgálódásainak középpontjában álló érzelmet fordítva szembe mottóként idézett megfogalmazásával. Ámde valóban „a konceptualista, vagy éppen a matériához kötött gondolkodás számára »deviáns jelenség« az érzelmfilozófia, illetve „egyenesen káros” Hegel számára, amennyiben „eltérítheti a gondolkodást a helyes útról” (263. old.).

Hisz a Prousttal példázott szerelmi történet mint institúció épp azt éri el, hogy úgy lehessen beszélni filozófusként az érzelmekről, a szerelmet is beleértve, hogy elkerüljük a konstitutív-konceptualizmus és „a matériához kötött gondolkodás” (ezen talán a mindent agyi s más testi folyamatokra visszavezetni igyekvő gondolkodást értjük) szélsőségeit. S persze a szerelmet is be lehet kötni az életesemények folyamába, bár nem abban az értelemben, amelyben az évődő ellentmondás veszi. Hogy a szerelem villámcsapásszerűen tör vagy törhet be az életbe, ezt természetesen aligha kívánja vitatni bárki. Amiről itt szó van, az a *vissza tekintő* értelemadás az életeseményeknek – melyek között a szerelmen kívül is vannak villámcsapásszerűek –, ám nem valamiféle múltba merengés, hanem a jövő biztosítása érde-

kében, hogy a kibillenéseket követően valamelyest képesek legyünk újra és újra visszatérni önanos, sőt gyakran máséval-másokéval összehangolható személyes életünk elfogadhatóan egységesnek látható értelméhez. Ehhez aztán nyilván igénybe lehet venni olyan módozatokat is, amelyek tompítják a villámcsapás-jelleget, például megkísérrelhetjük lélek-elemzéssel „feltárni”, hogy valahol „lelkünk mélyén” épp erre a szerelemre voltunk „érzékenyítve”, más típusú partnerből semmiféle villám nem süthetett volna ki. De ez igazából másodlagosnak tűnik az azonossági elbeszélés mint egy institúció nyelvi rögzítése mellett.

Mindez nagyon is értelmezhető a Schmal Dániel írásában Tengelyi Lászlótól felidézett elgondolás kapcsán is arról, hogy miként igyekszünk visszaperelni a „szerzőségünket” akkor, amikor valamilyen váratlan új tapasztalat „ellenőrizhetetlen értelemképződményként” szétzilálással fenyegeti addig értel-



Arbor scientiae

mesnek tűnő életrendünket. A recenzens itt is hajlik arra, hogy az institúció fogalmának bevezetését javasolja, mert úgy látja, Tengelyi László megközelítése is a konstitúció fogalmából kiindulva egy olyan erős én előfeltételezése felől találja fenyegetőnek a szándékolatlan értelemképződést, amely teljes uralomra tör saját házában. Ez a teljes uralom azonban mindig is illúzió volt, de nem a metafizikai-szubsztanciális énértelmezés okán létrejövő illúzió, hisz Descartes ismeretes példája a különleges szépségnek tekintett látási „devianciáról” – de igazából már a „viaszpél-da” is – épp azt nyomatékosítja, hogy a lényeges dolgok szerinte is a tudatosságtól távol zajlanak – alul és fölül, ha ragaszkodunk a térbeli metaforákhoz. Az uralom pretenciója inkább életillúzió, amely ugyanúgy fenyegeti azt, aki ugyan az én kötegelméletét hirdeti Hume nyomán, ám ettől még rögeszmésen ragaszkodhat ahhoz, hogy csakis irányítottan, a büszkeség kialakulásához vagy megerősödéséhez vezető esemény történhessék az életében.

Kedves Misu, öreg és lusta Misu – ahogy magadat aposztrofárod az ünnepeket a szeretet moduszában (a smiley helye...) megszólító levedben. Patočka, akiről a szövegben írsz, a legkevésbé sem idegen tőlem, bár ezt nem tudhattad, hisz csak az etikaórákon a tudományetika résznél szoktam elolvasatni és elemezni a tudós felelősségéről írott gondolatait a Kalligramnál megjelent kötetéből. Meg amúgy is, gyönyörű, ahogyan Ági írásához hasonlóan jókívánsággal zárod a *lettre-préface*-t.

Amit Te írsz Patočkáról, az persze alapkérdéseinket érinti, nem pusztán a tudós felelősségét. Valamilyen szinten ez a dilemma mozgatja Habermas részét a Ratzinger (még) bíborossal folytatott vitában, s persze ott mozognak mögötte mások is, nem is kevesen. Cserébe én is megfogalmaznék egy alapkérdést azzal kapcsolatban, amelyet Patočka „legfőbb filozófiai kérdéseként” vezetsz be a 199. oldalon: „ha Isten halott, jogosult-e vajon, hogy az ember akarjon a helyére lépni? Nem eredményezi-e ez a szubjektivizmusnak azt a felfuvalkodottságát, az önmagukat kiválasztottaknak azt a voluntarizmusát, amellyel végül is, sokszor még a legjobb szándékkal is, újabb szörnyűségeket követünk el?” Ez persze költői kérdés, a válasz nyilván igen, ha így tesszük fel. De vajon nem megfordítva kellene-e föltennünk, nem azt kellene-e kérdeznünk, hogy nem a szubjektivizmus felfuvalkodottságából, az önmagukat kiválasztottak voluntarizmusából fakad-e ez a fordított ígéhirdetés, az „Isten halott”? S ezzel persze Valasztán Tamás írására is utalok, ahol szintén fölmerül, de Tengelyi László utolsó könyvére is. Persze nem őket s Patočkát tekintem felfuvalkodott szubjektivistáknak, hanem a *Gorgiasz*béli Kalliklészhez hasonló gondolat-, de elsősorban mégis tett-embereket, miközben amennyire olcsó, annyira érvényes a *Gott ist tot, sagte Nietzsche – Nietzsche ist tot, sagt Gott* formula az FU Filozófiai Intézetének egyik falán – ami, rögzítsük, itt most szigorúan filo-logikai, nem teo-lo-

gikai konjunkció. De fogalmazhatunk Heideggerrel is: rábizhatjuk-e, ráhagyhatjuk-e egy bármilyen nagy gondolkodóra, hogy hatalmi szóval döntsön nagy metafizikai kérdésekről? Ha egyszer filozófiailag semmi nem támaszt alá egy efféle, inkább emfaticus felkiáltásként, semmint igazságra igényt tartó kijelentésként elemzendő nyelvi megnyilvánulást, amelyet ha valamilyen homályos értelmű igazságként megpróbál a filozófusok közössége zászlajára tűzni, csak azt éri el vele, hogy a hívők közösségében nagy nyomatékkal elevenedik meg az Areopagoszon az ismeretlen Istent hirdető Pál apostol képe, a jelenlévő filozófusok legjobb esetében is vállvonogatással fogadnak. Ez vagy önfelszámolással, vagy a teljes partvonalra szorulással ér fel, miközben, másfelől, a személyes hitüket, e felkiáltástól nem befolyásoltatva, továbbra is értelemben fordítani kívánó gondolkodók vagy benső meghasonlottságban élnek, vagy radikalizálódva képviselik saját álláspontjukat, mindkét oldalról nézve nehéz viszonyban az areopagosziakkal.

Nem mintha sokkal kevésbé volna nyomasztó a helyzet, ha ezt a mondást a baconi színház idolumainak egyikeként tekintenénk (ahogy illenék). Mert bizony bőven követtünk el szörnyűségeket az idő tájt is, mikor még nem lépett fel Zarathustra a színpadra – Leibniz nem véletlenül veti fel a *Novissima Sinica*ban, hogy morális misszionáriusokat kellene kérnünk Kínából, mert hiába, hogy Európában az igaz vallás uralkodik, morális szempontból egyáltalán nincs mivel dicsekednünk (lásd a harmincéves háborút és a „*Mars Christianissimus*” pusztító háborút a békeszerződés után). És nyilván fogunk is még szörnyűségeket elkövetni így is, úgy is, miközben vajon ki mondhatná meg a halott-vagy-nem-halott Istenen kívül, hogy azok a szándékok, amelyekkel elkövetjük őket, *tényleg* jók-e, sőt a legjobbakk?

Valamilyen szinten rímeltethető erre a kérdésre Olay Csaba *A gondolkodás hiánya és a gonosz banalitása* című írása. A butaság – észhiány – ész köreiben mozog legalábbis az írás első része, melyet összegzés zár: „a butaság az ész diszfunkcionalitása, melyet érthetünk lényegi hiányként (esztelenség) vagy fokozati gyengeségeként (butaság). Ha lehetséges az ész, a gondolkodás lényegi hiánya, akkor a[z] kihívás a racionális emberképpel szemben.” (204. old.) Hangosan gondolkodva: végtére is már Erzsébet hercegnő szembesítette Descartes-ot ezzel a „kihívással a racionális emberképpel szemben”, s azóta sem jutottunk sokkal messzebb: hogyan s hova sorolódik be „az ész, a gondolkodás lényegi hiányának” megannyi fokozata a „disz” előtagú diszfunkcionalitások egyre kiterjedtebb skálájától az agyutatóásban emlegetett patológus eseteken, Phineas Gage-en és a többiekén át a gyógypedagógiához sorolt fogyatékosokkal élőlg? Az észben fogyatékkal

élő könnyen adja magát a tömegművészetek számára a gonosz megtestesítőjeként is – és fordítva: az égbekiáltó gonoszítottakat végrehajtókat vajon tényleg szükséges-e még elmeorvosi vizsgálatra küldeni, s ha netán hivatalosan is abnormálisnak minősítettek, akkor tényleg nem kellene felelősségre vonni őket? A dolog nyilván bonyolult, hisz bonyolultak például a *mens rea* megítélésének esetei is a különböző jogi rendszerekben. De minden itt fölmerülő kérdést háttérbe szorít Csaba meglepő, de többféleképp is újra s újra hasznosítható, „monstruóz” és „zseniális” tézise a filozófia „butaságvak” voltáról.

Ugyanakkor ebből magától adódik egy kérdés Gyenge Zoltán írásának főbb téjtével kapcsolatban is. A recenzens minden egyetértése dacára, amely a deviancia holderlini, nietzschei és még számos további magaslátára vonatkozik, azért kérdésesnek látja, hogy a deviancia teljes föl- és ezzel a „normális” teljes leértékelése vajon nem lendíti-e túlságosan az ellentétes véglet felé a „normális” emberben diagnosztizált gyanakvó vagy egyenest elítélő attitűdöt a nagy gondolkodókkal, költőkkel, művészekkel szemben? A *Tulajdonságok nélküli ember* Nietzschéért és Wagnerért rajongó Clarisse nevű nőalakja jut a recenzens eszébe, aki mindenáron látni akarja a prostitútat meggyilkoló, már halálra ítélt Moosbrugert a börtönben, illetve elmeegógyintézetben, sőt ki akarja menteni onnan, mert „devianciája” bizonyíték számára valamilyen még föl nem fedezett kreatív művészi képességéről. A szerzőtől egyáltalán nem függetlenül létrejött kimerítő látogatás emlékei a szegedi Csillagban a recenzens számára szintén nyugtalanítók a „normális” *pauschal* le- s a deviáns fölértékelését illetően – mint ahogyan a fordítottja is nyugtalanítaná.

Érdemes innen Valastyán Tamás már említett írásához lépni, amely *Egy nomád regény* címmel a *Heinrich von Ofterdingen*ről szól. Valastyán Tamás Misu tanítványa és utóda is a tanszék élén, végtére illik is, hogy az Isten, illetve az ember halálának fölvetése nála is szerephez jusson. Tamás bevezeti a „Talán-filozófus” fogalmát, hogy a filozófiai-poétikai deviancia fő képviselőire alkalmazza: „a Talán [...] az értékbe és az értékellentétekbe vetett hitet [...] egymással összeköttetésben, »egymásba horgolva« akarja látni és láttatni.” (138. old.) A rövidség kedvéért kihagyottakat is látva, s meggondolva azt is, hogy a recenzens mennyire nem ért egyet az e Talán-filozófiákra s persze Marxra (véltetőleg őt is be kell sorolni a deviáns Talán-filozófusok közé) építő XX. századi Spinoza-értelmezésekkel, a korábbi megjegyzése fényében szívesen bevezetné a „Talán-halál” kifejezést arra, amit Tamás „monstruóznak” (hát igen: szörnyszülött, amely a korkontextusok szörnységét is felmutatja egyben), de Foucault-nál már „zseniálisnak” nevez. „Az istenek halnak, az ember él”? Az emberek halnak, Isten él? Az emberek halnak, az ember él? Az ember halott, az emberek élnek? A Leviatán halandó Isten? Mintha nagyon rászorul-

nánk arra, amit Weiss János Reinholdhoz kapcsolódva, Reinhold igazi intencióját izgalmasan kiemelve az autonóm filozófia „ígéretének vagy programjának” nevez, amely filozófia „maga mögé utasítja a teljes skolasztikus hagyományt és a dogmatizmust”. Ezzel „olyan vallásfilozófiai diszciplínának kellene létrejönnie, amely Isten létének bizonyítása helyett a legfőbb lényre vonatkozó ismereteinket megtisztítja” (136. old.).

Vagy épp annak a „ritkán ismételt” aiszkhüloszi sornak *Wiederholungjára* van szükség, amelyet Bacsó Béla idéz, „hogy a szenvedés folytán az ember tanul” (157. old.), legalább azt, hogy „az ember nem lépheti át az isteni törvényt, s másfelől saját hatalmát önkényesen nem terjesztheti ki senki más fölé” (158. old.)

A Talántalan halállal pedig a recenzens a maga részéről inkább visszafogottan bánna.

Ugyanakkor kifejezetten üdvözli a magyar filozófiai nyelvbe Tengelyi László révén bekerült „nomád” visszavezetési javaslatát Spinoza *natura naturans*ára a 139. oldal hosszú lábjegyzetében, mely aztán Novalis belefoglalásával teljeseedik ki a „német kora romantikának Spinozához való predilektív viszonyulás”-ába (142. old.). Az ugyanott idézett Novalis-szövegrész a spinozai-leibnizi *expressio* izgalmas megelevenítéséként a költészetet a világon kívüli *expressioj*aként értelmezi.

Ide csatlakozva a következő körben a szorosabban vett kora újkor egy-egy aspektusával foglalkozó írásokat venném sorra, kezdőpontul Fehér M. István *Karteziánus tudományosmenny és hermeneutikai kritika* című írásával. Ez az írás egyfajta fordító korong a recenzens szempontjából, aki kutatói pályájának első éveiben a szerző mellett igyekezett elmélyülni a karteziánus etikai paradigma hermeneutikai gyakorlati filozófia általi kritikájában. Köszönet ez írásért, amely egyrészt a mindkettőnk számára meghatározó jelentőségű Munkácsy Gyula tiszteletére rendezett konferencia kötetébe adott kontribúciójának második része, másrészt olyasvalami, amit magam is írhattam volna – legalább irányultságát tekintve –, ha megmaradok azon a kutatási vonalon. Bár igazából még azt is elmondhatom, hogy visszatértem rá valamiképp, hisz nemrég én is az *Értekezés a módszerről* autobiográfiai rétegéről beszéltem két közönség előtt is, mert Dilthey és Misch önélet-írás-koncepciója kezdett foglalkoztatni, amelyen belül érdekes szerepet kap.

E projekt szemszögéből nagyon izgalmas „a *biográfia* és a *hitvallás* (vallomás)” (166. old.) elemzése a meggyőződések kimondása, esetleg argumentumkénti alkalmazása nézőpontjából. Persze ami az elemzések tanulságainak alkalmazását illeti, amennyiben az oda vezet, hogy az új descartes-i tudománykoncepció elfogadtatásának stratégiája illegitimként, „tudománytalanként” jelenik meg, talán nem teljesen értünk egyet. István a kötet átadását követően mosolyogva jelezte előre, hogy minden lehetséges

érvet igyekezett hadra fogni Descartes felmentése érdekében – de sajnos hiába... A recenzens szerint meg lehetne próbálkozni még eggyel. A mostani argumentáció a „szigorú tudomány” husserli tudományértelmezése felől marasztalja el Descartes-ot, s ez kétségkívül jogos, hisz a lineáris tudományfejlődés modelljén belül csak tudományimmanens eszköz alkalmazásának van helye. Ma már azonban – Heideggertől sem függetlenül – nagyobb népszerűségnek örvendenek a posztkuhniánus tudománymodellek, s a paradigmaváltás koncepciója szóba is kerül az írás vége felé. Am talán meg lehetne kísérteni nagyobb hangsúlyt helyezni erre a szála. Mert a paradigmaváltás szempontjától nem idegen a tudományon kívüli faktorok megjelenése, s a biografikus elbeszélések, hitvallások Descartes-nál ilyesmikre utalnak, miközben olyan írásaiban, amelyeket nem az *histoire de son esprit* leírásának szentelt, immanens gondolatmenetek is föllelhetők volnának.

E felvetésnek a recenzens nagy szerencséjére még a kötetben is megvan a maga szószólója: Pavlovits Tamás nagyon világosan fogalmazza meg ennek a „mentő érvnek” a magvát nem a paradigmaelmélet, hanem a filozófiai műfajelmélet és a descartes-i filozófiai fordulat karakterére irányuló reflexió kontextusában.

„[Descartes] egészen új filozófiai gyakorlatot alapozott meg. [...] Descartes-nál minden a szubjektum észlelésén alapul, minden onnan indul ki, és oda tér vissza. [...] Ebben a megközelítésben az egyes szám első személyű szemléletmód rendkívüli módon felértékelődik. [...] Ama tipikusan modern filozófiai gyakorlat számára tehát, amely az ént teszi meg a filozófiai gondolkodás kiindulópontjává, az egyes szám első személyű narráció [beleértve az önéletírást és a hitvallást – BG] éppen azt a horizontot nyitja meg, ahol a filozófiai tapasztalat a személyesség belső terében érvényre jut.” (30. old.)

Az új filozófiai gyakorlat megalapozását nyugodtan nevezhetjük paradigmaváltásnak, annál is inkább, mivel ez a XVII. század esetében egyszersmind új tudományos gyakorlat megalapozását is jelenti, hisz a kettő nem válik el egymástól. Egyrészt Descartes maga nagy részt vállal abból az átállásból, amelynek eredményeként ma minden tudomány módszertanilag matematikai alapú tudomány – a „szigorú tudomány” a tudományosság vele magával szembe is állítható eszménné emelését is beleértve –, másrészt átállítja az Aquinói Szent Tamás teológiai *Summá*-jának első *quaestió*iban körvonalazott megalapozási összefüggést a közvetlenül Istenben, illetve az Isten önfeltárlását vizsgáló tudományban megalapozódó tudáségszről a szubjektumban megalapozódó tudáségszre. Ha jól értem Pavlovits Tamást, akkor ő is arra gondol, hogy személyes narratívába kell ágyazódjon az a megalapozás, amely a szubjektumot

helyezi az alapba, miközben az Istent megalapozó szerepbe állító diskurzus a „skolasztikus módszer” *quaestió*kra építő személytelen kifejtését igényli (vagy persze *more geometrico* is eljárhat). Az persze újabb izgalmas kérdés, hogy vajon miért nem tud, vagy nem hajlandó mit kezdeni a XX. század szigorú tudománya a szubjektív-személyes megalapozással, amely legfeljebb tudósok memoárjaiban kaphat filozófiailag-tudományosan nehezen értelmezhető helyet. Talán azért, mert a tudománynak objektivitásra van szüksége. Viszont ha valaki ezt az igényt komolyan véve a filozófiában is alkalmazni kívánta, akkor vagy a Husserl útján lehetett elindulnia a karteziánus szubjektivitásból a transzcendentális szubjektivitás és a rá épülő szigorú tudomány felé, vagy belehelyezhette a descartes-i ént is az élet nagy folyamába mint belvilágát e folyam egyik nagy objektivitációkat, külső tárgyasulást generáló individuumának, „pszichofizikai életegységének”, s ebből az életfolyamból kellett valamiképp történeti objektivitásnak fakadnia legalább a történeti és társadalomtudományok számára. Ugyanakkor a Fehér M. István által képviselt heideggeri–gadameri hermeneutika épp annyira eltávolodik a szigorú tudomány eszméjétől, mint a szellemtudományok objektivitásától, így nagyon is érthető, ha a Pavlovits Tamás által írottakat nem tekinti mentő érvnek. Azt persze már csak nagyon félve írom le (attól félve, hogy tápot adok valamilyen rövidre zárásokkal operáló szemellenzős értelmezéseknek), hogy a filozófia és a tudomány Descartes-nál bevezetődő új gyakorlatának van szerepe a Talán-halálok felbukkanásában is.

A Descartes által megalapozott „filozófiai gyakorlat” persze sosem volt önmagában véve valamilyen hosszan és mélyen ható paradigma. Azért sem, mert a „filozófiai gyakorlat” kifejezés is furcsán hat karteziánus kontextusban. Mintha az, amit a pragmatisták, illetve Heidegger kritikája kérne számon rajta, a gyakorlat jogainak rögzítése, ha nem is mindjárt elsőbbsége a teóriával szemben, már megvalósult volna benne. Hogy ez nem így van, az Schmal Dánielnél válik világossá, aki még egyszer ellátogat Erzsébet hercegnő udvarába, ahol Dan Garber nyomán egyszer már a recenzens is megfordult. Descartes egyik első, Erzsébetnek írott levelének megütközést keltő állítása rögzíti: „akkor válunk képessé a lélek és a test egységének felfogására, ha csakis az egyszerű életben és a mindennapi beszélgetések során előforduló dolgokra figyelmezzünk, s tartózkodunk az elmélkedésektől...” „[S]úlyos problémák forrásánál” állunk e mondatot értelmezve, és akár már a Talán-halottak problémája is felrémlik ismét a szemünk előtt, mikor a költői kérdést olvassuk: „Ugyan milyen értelemben tenne érthetővé egy metafizikai tény [..], ha hátat fordítunk a vele kapcsolatos módszeres elmélkedésnek?” (66. old.) Finom distinkciók működnek: Descartes folyamatosan igyekezett megteremtteni kutatásainak műszeres és egyéb praktikus feltételeit („episztémikus pragmatika”), de ezt két-

ségkívül túlterhelénk, ha igazi teoretikus filozófiai funkciót próbálnánk ráerőltetni.

Nyilvánvaló e probléma rokonsága nemcsak a reflex vizsgálatával, de az érzelmekével is, és ennyiben itt is jól használhatónak tűnik az institúció fogalma Ullmann Tamás írásából. De Schmal Dániel nem ebben az irányban halad, hanem a performativitás kifejezéssel utal a testben végbemenő folyamat autonóm jelentéshordozó voltára, amely túlmegy még azon a lehetőségen is, hogy pusztán és egyszerűen a saját test érzékelésének fenomenálisan intenzív modalitására utalnánk, amely kitünteti ezt az érzékelést a külső testek érzékelésével szemben. Ezt „*testi* gondolkodásnak” nevezi, és „a világban »angazsálódott«, *cselekvő* szubjektumként” megjelenő énhez köti. Ez újabb érdekes kapcsolatra utal a Jani Anna által felidézett helleri érzelemelmélettel, amelynek kulcsszava az érintettség, belevonódottság – s ez alighanem az „angazsáltság” fordítása nála. Másrészt bizonyára az *embodied mind*-elméletek kontextusában látja elhelyezhetőnek ezt a fajta performativitást, amelyet aztán két kortárs nézőponttal is ütköztet, amelyekben valamilyen szerepet játszik a hagyományosan egyoldalú, az elme önreflexiójával azonosított karteziánus álláspont koncepciója. Tengelyi László nyomán a személyes azonosság narratív elmélete, illetve az ökológiai válságot feldolgozni kívánó gondolkodás lesz itt beszélgetőtársa. Ebbe a beszélgetésbe most nem belemenve konstatálja a recenzens örömmel, hogy a Descartes-ról mint az „ambivalenciák filozófusáról” szóló elgondolása kellően tágnak bizonyul ahhoz, hogy befogadhassa a szituált szubjektumnak ezt a fajta performatív *testi* gondolkodását ki nem dolgozott elméletkezdeményként.

A testiségnek ez a – korlátozott – rehabilitálása a karteziánus gondolkodás keretei között Simon József írásának is – *A semmi problémája Bethlen Miklós és Johannes de Raey filozófiájában* – egyik jól kitapintható szála. Hiszen Bethlen kapcsán megállapítja, hogy a „semmiről alkotott *legfeljebb* diszkurzív fogalom [...] olyan álláspontot körvonalaz, mely igen komolyan számot vet az empirikus tapasztalat filozófiai pozíciójával” (77. old.). De Raey-nél pedig rámutat arra, hogy a descartes-i kiterjedést az arisztotelészi első anyaggal azonosítva egyszerre szegült szembe „az anyagi létezését a formális létezés területére szublimálókkal” és „az anyag tradicionális annihilációját” (83. old.) képviselővel. Bethlen és De Raey bevonása a filozófiai diskurzusba a recenzens számára azért is örömteli, mert historiográfiai elgondolásai között egy ideje kitüntetett helyen szerepel egyrészt a sokáig marginálisnak tekintett gondolkodók bevonása a filozófiai diskurzusba, másrészt a magyar kultúrát sajnálatosan elterjedten filozófiátlannak mondó gondolkodás példaszere, példákat felmutató cáfolata.

Huoranszki Ferenc *Nem látszik, de biztos, hogy valahol van. A korai modern metafizika rejtélyes öröksége* című írásában az bukkan fel rejtett szálként, ami Schmal Dánielnél az ambivalens Descartes

kidolgozatlan – de az ő „szublimált” anyagfogalmával biztosan nem egykönnyen összebékíthető – testi gondolkodás projektjeként, Simon József szerzőinél pedig a semmi elhárításaként jelenik meg az anyag és az empiria védelmében – ám karteziánus keretben. Huoranszki Ferencnél a karteziánus és az empirista gondolkodásnak ez a ki nem mondott közelítése olyan megfogalmazásokba torkollik, amelyek a két hagyomány rejtett egységére utalnak: „e tekintetben a karteziánus és a későbbi empirista hagyomány lényegileg nem különbözik egymástól.” (210. old.) „Descartes szerint [...] a mentális reprezentáció képességével rendelkező szubsztanciák nem lehetnek az anyag evolúciójának termékei. [...] Mindebben semmi nincs, amivel a korai, realista locke-iánus empirizmus ne érthetett volna egyet.” (211. old.) Ezt a recenzens köszönettel veszi gyakran hangoztatott elgondolásának alátámasztásaként, mely szerint a „racionalizmus” (*alias* karteziánizmus) és az „empirizmus” legalábbis a XVII. századra nézve mesterként szembeállítás. Természetesen vannak komoly különbségek, ahogyan az írásból is megtudjuk, mint például a természeti törvények eredetével kapcsolatban. Komoly nehézsége ugyanakkor mindkét hagyománynak, hogy végső soron nem tudnak plauzibilis és operacionális választ adni arra a kérdésre, hogy mi is hát egy anyagi test. Erre Leibniz bevonásával derül fény, akinek azonban szintén csak korszakos jelentőségű felfedezéseket köszönhetünk, válaszokat az efféle alapkérdésekre nem nagyon. Végül arra az összességében inkább nyugtalanító, mint megnyugtató konklúzióra jutunk a talányos című írást követve, hogy ezt a problémát azóta sem tudta megoldani a korai modern (szinte egységes) metafizika örökségének tekinthető kortárs tudomány és tudományos metafizika sem.

**A**mi különleges éke a mindenoldalúan ékes kötetnek, az a szövegkiadás, amely a nyilvánvalóan valamiképp inkább a locke-i hagyomány oldalára állítandó, de a Leibnizcel folytatott éles vitái ellenére hozzá hasonlóan kiemelkedő tudós gondolkodó Newton *Scholium generale* című alapvető szövegének fordítása igen gondos és elmélyült előszóval és jegyzetapparátussal *Isaac Newton: Általános magyarázat. Forrásközlés bevezető tanulmánnyal* szerény címen. Ráadásul a bevezető tanulmány 5. lábjegyzete kiemeli, hogy Newton a Descartes iránti tisztelete jelül adta alapvető – s persze Descartes nézeteitől eltérő nézeteket magába foglaló – művének a *Filozófia alapelveire* utaló, *A természetfilozófia matematikai [alap]elvei* címet. Így a két hagyomány közelítése Erdei Ildikó írásában is folytatódik, akinek a fordítás és bevezetésének roppant nehéz feladata közben még tréfálkozásra is futja erejéből: „Newton *Principiájából* mindenki azt olvasta ki, amit megérdemelt. Így deisták és ateisták is hősükként ünnepelték...” (100. old.) Alapvetően itt „Newton a világmindenség ter-



vezettségével kapcsolatos érveit ismerteti, melynek köszönhetően munkája az isteni tervezettséget való apologetikus munkák egyik alapműve és sokak számára hivatkozási alapja lesz.” (101. old.) Erdei Ildikó segítőtársa a fordításban és a tudománytörténeti jegyzetek összeállításában Kutrovác Gábor és Vassányi Miklós volt. A recenzens mindhármuknak különösen hálás a minden rendű-rangú oktatásban azonnal felhasználható és felhasználandó alapszövegért.

**S** hogy még egyszer azért Locke felé billenjen a mérleg a XVII. századdal foglalkozó írások közül, Forrai Gábor *Locke az „ad” fallációkról és a vitáról* címmel írja meg, hogy legalább egy tekintetben Locke mennyire élesen elkülönült a másik hagyománynak legalábbis egyes képviselőitől, mint amilyen például maga a legnagyobb akarva-akaratlan vitapartnere, Leibniz is volt. A recenzensnek muszáj bevallania, hogy még nem találkozott a *fallacy* szónak ezzel a magyarításával, így meghökkent első látásra, gondolván, hogy Gábor valamilyen szofisztikált feminista argumentációt mutat be Locke-nál, aki elvégre Poulain de la Barre kortársa, Damaris Mashamnak pedig több mint kortársa volt.

Ámde nem így lett, viszont annál érdekesebb volt megtudni a fallációk nagyon speciális érveléstechnikai alakzatára fókuszálva, hogy Locke mennyire kora gyermeke volt akkor, amikor az általában az ő nevéhez kötött „ismeretelmélet” diszciplináját kimunkálta. Olyannyira, hogy még csak nem is pusztá figyelmenlenségéből nem dolgozott ki logikát, hanem kifejezett megvetésből: „Locke tehát megveti a vitát és a logikát, értelmünk tökéletesítésének a kulcsát pedig gondolkodási habitusaink korrekciójában és a szavak jelentésének egyértelműsítésében látja.” (97. old.)

Azt is be kell azonban vallja a recenzens, hogy egy ponton a véleménye eltér a szerzőétől. Nem Lockere vagy az érveléstechnikára vonatkozóan persze, hanem a vitáink értékelését tekintve. Gábor ugyanis a jelek szerint alapvetően egyetért Locke-kal annyiban, hogy a vitákban mind a mai napig megteszszük mindazt, ami miatt Locke megvetette a vitákat és a logikát: a szavak jelentésének összekeverését, szórszálhasogató distinkciókat, öncélú köztöködést. „Mármost a filozófiai viták során pontosan ezt csináljuk – csak éppen a szavak jelentésének összekeverésében mi precizításra való törekvést, az öncélú köztöködésben pedig kritikai ellenőrzést látunk.” (96. old.) A recenzens valahogy nem gondolja, hogy *alapvetően* azonosítani kell-lehet Locke negatív konotációjú kifejezéseit a kortárs semleges értékhangsúlyúakkal. Egyenesen azt gyanítja, hogy Homérosz valahogy elszenderedhetett a megfogalmazások kialakításakor. Azt persze maga sem vitatja, hogy a vitáink, pláne értekezleteink nagyon is befordulhatnak Locke (zsák)utcájába.

Leibniz viszont, aki elsősorban Locke *volens volens* vitapartnereként él a köztudatban az *Újabb értekezések* révén, nagyon nem vetette meg a vitát és a logikát. Erről egyrészt érintőlegesen utalást kapunk Huoranszki Ferenctől, aki „a fraktál jelenségeinek felismerését” tulajdonítja neki – a két hagyomány közötti vita közegében, s persze már ezt is csak erős logikai háttérrel tehetné –, másrészt nagyon határozott vonalakkal megrajzolt képet kapunk Máté András írásában: „A lehetséges világok – Leibniznél és manapság. Egy szinte elfeledett gondolat karrierje.” A határozottság a bevezető szövegrészben is üdvös módon megjelenik, ahol a – persze szépirodalmi jelentőségéért nyilván nagyra tartott – *Candide* részesül határozott elutasításban: egy filozófiai kérdésben hatalmi szóval dönteni igyekvő – egyébként jelentős gondolkodó – ellenében, „Voltaire méltatlan és értetlen paródiája” (175. old.) ellenében fogjuk belátni, milyen jelentős is volt Leibniz hozzájárulása a lehetséges világok logikájához. A tanulmány egyrészt önálló hozzájárulás a lehetséges világok fogalmának elemzéséhez a metafizika, a matematika és a logika hármásában, másrészt nagyon határozottan érvel amellett, hogy Leibniznek meg kell adnunk az őt mindenképp megillető helyet, nem csupán a lehetséges világok metafizikai, hanem épp annyira a logikai alkalmazásának történetében is. A történeti elemzésben Leibniz álláspontja mellett Carnapét, Kripke-ét, és David Lewisét mutatja be, saját hozzájárulásaként pedig azt a koherenciakövetelményt fogalmazza meg, amelyet mind a konceptualista, mind a lingvisztikai logicizmus, ám a platonikus-strukturalista elgondolás képviselői alkalmaznak: „a lehetséges világok ugyanúgy, és pontosan ugyanabban az értelemben világunk – a számunkra létező, artikulált világ – részei, mint mondjuk a természetes számok vagy a geometriai tér.” (184. old.)

A XVII. század és a későbbi korszakok közötti kapcsolódásokat vizsgáló írások közül a recenzens saját munkálkodásai szempontjából a legtöbbet ígérő egyértelműen Orthmayr Imre írása: *Spinoza és Hume az érzelmekről*. S persze nem is csak ígér, hanem be is váltja ígérését. Megvilágítóak, főként az oktatásra tekintettel, a határozott besorolások, amelyekkel a két gondolkodó álláspontját jellemzi, s az is, amikor összeveti például a szenvedélyek egymásba való átmenetéről, illetve a kevert érzésekről, a kedély ingadozásairól alkotott nézeteiket. Izgalmasan mutatja meg, hogyan értelmezhető Hume a lélek mechanikája megalkotójaként, miközben a testi mechanizmusoknak egyáltalán nem kívánt utánaajárni. Ő is aláhúzza az ambivalenciát Descartes testfelfogásában annyiban, amennyiben jelzi, hogy dualista felfogása miatt ugyan nem gondolnánk, de mégis „ő próbálta bemutatni az érzelmek fiziológiai alapjait *A lélek szenvedélyeiben*” (252. old.). A recenzens ugyanakkor egy ponton javasolna némi finomítást a gondolatmenetben: Hirschmannak kevesebb teret kellene juttatni. Ő ugyanis láthatólag nem vesz tudomást arról, hogy Spinozánál az ésből,

illetve értelemből is fakad „indulat” vagy affektus, sőt a legfontosabbak fakadnak belőlük, a cselekvés-, nem pedig szenvedélyszámba menők. Másrészt az ész képes hatni a szenvedélyekre (*Etika* 5. rész 1–10. tétel), bárha Spinoza azért valóban mondja, s fontos is nála, hogy affektusokat csak ellentétes affektusok győzhetnek le – például a gyűlöletet a szeretet. Ezek a felszínességek aláássák Hirschman szembeállításainak érvényét, amiért is a recenzens bizalmatlanabb volna velük kapcsolatban.

Most már átlépünk az *oikeiósizis* olyan körébe, amelyhez tartozó írások egy-egy, akár még a szerzőjük számára sem ismert módon szólítják meg az ünnepeket. Persze Ludassy Máriának nem nagyon lehet kétsége, hogy Rousseau szinte minden kurzuson előkerül valamilyen összefüggésben, úgyhogy *A genfi polgár levele Párizs érsekének* különleges csemege az ünnepektől számára. Rousseau-nak mindjárt legalább négy arca válik láthatóvá ezen a néhány oldalon – hol van ettől a descartes-i ambivalencia...? Az érsek irányában emberiségléptékű keresztény, Genf felé hű polgár, az *Emil*-ben a negatív nevelés eszményítésével az eredendő bűn eretnek tagadója és mindennemű egyház s tán pozitív vallás ellenzője, de *A társadalmi szerződés*-ben már csak az állampolgári hitvallás számát igazán, a lengyeleknek szóló üzenetben a lengyel történelmet kell a NAT szerint főképp megtanulni, s *ex negativo* ezt nyomatékosítja a *Hegyi levél* idézett passzusa is. Valóban lett volna mit megbeszélniük ama háborgó tengeren tett útjuk során Hume-mal.

A szerkesztők nem tudhatták ugyan, hogy Ludassy Mária életműdíjához Radnóti Sándor tartja majd a laudációt a Magyar Filozófiai Társaságnak a kötet átadása előtti ünnepségén, de nem véletlenül alakult az sem így, mint ahogy az írásaik sorrendje sem. Radnóti Sándor *A fenséges természet felfedezése* címen írt, s mint a koccintáskor említettem is neki, az akadémiai székfoglalóját hallgatva nem gondoltam volna, hogy ennyire személyes közöm is lesz az ottani gondolatmenetekhez. Annál nagyobb öröm azonban megfigyelni, hogyan alakul át a természet a XVII. századi „természetes rendszer” alapjából, átalakítandó, uralom és birtoklás alá vetendő, legyűrendő filozófiai objektumból a rettegés és csodálat kitüntetett tárgyává. „[A modernitásban] a természeti rend többé semmilyen igazolását nem adta az emberi létnek, s ennek következményeként létrejött a természet és történelem modern dualizmusa.” (121. old.) E Blumenbergtől közvetve idézett mondatokat olvasva jelent meg előttem régebbi, már említett törekvésem a hermeneutika gyakorlati filozófiájának kutatására s akkori Löwith-élményem: az ő Japánban töltött időszaka alapozta meg benne a vágyat e dualizmus visszavételére s a természet újraélésére.

Itt van azután Kelemen János *Verbális és képi önreferencialitás* című, koncentráltan élén járó

írása. Nyelvelméleti-nyelvfilozófiai érveket és példákat sorakoztat fel az elején kimondott tézise mellett, illetve cizellálására, mely szerint „a többi közlési formával szemben elsőbbsége van a szóbeli közlésnek” (215. old.). Itt persze alapvetően a képi nyelv esetleges egyenjogúsága vagy éppen elsőbbségének kérdése merül fel, ami mindjárt kiváló alkalmat kínál Jimynek különösebbnél különösebb képleírások fölidézésére. A lehangsúlyosabbak honnan is jöhetnének máshonnan, mint az *Isteni színjátékból*, amelyről „*Komédiámat hívom tanúmul*”. Az *önreflexió nyelve Danténál* címen jelent meg kötete. Ez a szál azért vált fontossá a recenzens számára, mert Georg Mischről és az ő *Geschichte der Autobiographie* című, közel 4000 oldalas munkájáról szóló monográfiáján dolgozva úgy látja, a részletesebb tárgyalásra kiválasztott „önéletírók” egyike éppen Dante lesz. S mivel a feldolgozás alapkoncepciója, hogy Misch bemutatását összeveti egy későbbi szerző hasonló munkájával, önként kínálkozik a könyv s e tanulmány összevetési alapként, hisz Misch tézise is az, hogy nem a *Vita nuova*-t kell középpontba állítani, hanem a *Komédia* önéletrajzi rétegét kell kibontani. Ebben az írásban fogok tehát valamelyest részletesebben foglalkozni Jimmy írásaival.

Ugyancsak ezt tervezem Borbély Gábor korábban már említett, *Quanto rariora, tanto gratiora – Héloïse, Abaelardus és az isteni igazságtalanság* című írásával. Misch ugyanis kétszáz oldalon folytatja vitáját Gilson értelmezésével, teljességgel Gáborral párhuzamosan, s ennek elemzéséhez használok majd fel ezt az írást.

Valamelyest szintén ide sorolom Somos Róbert írását *A hajókormányos alakja Alexandriai Philónnál* címmel. Számos, néhol csak apró eltéréseket mutató változatát mutatja be a hajókormányos mitikus metaforájának mind Platónnál, aki természetesen a legnagyobb hatást gyakorolta Philónra, s őnála magánál. Ez az önmagában is izgalmas téma, amelyet máris bevetek a lélekfilozófiai kurzusomon, azért is fölmerül, mert az említett monográfiában szó van a metafora descartes-i alkalmazásairól és a dilthey-i párhuzamos megfogalmazással való ellentétes viszonyáról, s a valamelyest különböző értelmű alkalmazások jó viszonyítási alapot kínálnak.

Kicsit nehezebb a recenzens helyzete Bacsó Béla *Pátosz és kép* című írásának bekapcsolásával a Dilthey-projektbe. S nem azért, mert nem ad támpontot hozzá, hanem mert váratlanul húz elő egy támpontot Dilthey utolsó éveinek befejezetlen munkálataiból, miközben a Schelling-mottótól kezdve a motosz-kált a recenzens fejében, hogy a *bewußtlose Kraft* és a szenvedés nélkülözhetetlenségének hangsúlyozása a tudatos mű-alkotás nagyon nem „*parergonális*” szükségleteként még akkor is szemben áll a műalkotásokon mint a külsővé vált belsően keresztüli lélekhermeneutika projektjével, ha nyilvánvaló, hogy Dilthey sosem gondolhatott egyetlen műelemzést sem kimerítőnek. Am végül csak előkerül Diltheytől is a tanúbizonyosság az elszenvédés alapú művészet

mellett, hisz az introspekcióval észlelnél „a kifejezés a lelki összefüggésből többet őrizhet meg” (161. old.). Ez persze nem a legfőbb szála az írásnak, és a recenzens nem is mint ilyenhez szeretne kapcsolódni a fő művészetelméleti szálhoz – hanem kissé oldalról, historiográfiai elgondolásaihoz vél alátámasztó adalékokat felfedezni benne. Az úgynevezett „középkort” – legalábbis a filozófiában – egyre inkább permanens „reneszánsznak” látja ugyanis, amelyben folyamatosan igyekeztek mindazt elsajátítani, „megismételni” az antikvitásból, ami csak rendelkezésre állt. Vagyis „[a]z antik hagyomány átvétele, koronkénti megértése és változó viszonylatok közti ismételt átvétele és átértelmezése” (159. old.) zajlott. S ami átvétetett, az nemritkán „a peremen feltűnő múltbeli kifejezés” volt, immár középponti szerepben, mint ahogyan Aquinói Szent Tamásnál a potenciális és az aktív értelem Arisztotelésznél kevésbé kidolgozott témája komoly terheket kénytelen elvinni a vállán. Még az Abélard-értelmezéshez is talált támpontot a recenzens, hisz a szenvedésből tanulás a fő motívuma az Héloïse-történet Abélard általi értelmezésének a levelezésben, amelyet számos értelmező – köztük Borbély Gábor is – határozottan elítél. „Am aligha tagadható, hogy a jelenségben felismert leggyakrabban arra indíthatja az embert, hogy [...] a vétek kiegyenlítéseként ismerje fel és el azt, ami végbement” olvassuk Bacsó Bélánál (159. old.).

**M**iklós Tamás minden apró részletre odafigyel, így semmiképp sem lehet véletlen, hogy írása az 1959-es számmal kezdődik, s két, e nevezetes esztendőben megjelent könyvvel foglalkozik (*Régi olvasmányok. Koselleck és Plessner az értelmiség politikai ambíciójáról és ambíciótlanságáról*). Koselleckkel a *Kritik und Krise* fordítójához fordulva nem nagyon lehet tévedni, viszont azt talán még ő sem észlelte, hogy Misch nyomait kutatva a recenzens Plessner kapcsán is felhalmozott már írásokat ilyen-olyan másolatban, s próbálkozott is gondolatok megfogalmazásával, hisz Plessner izgalmasan recipiálta Misch gondolkodását a *Macht und menschliche Natur*-ban, az időben összeállt, ám csak egy emberöltővel később megjelent Misch-Festschrift számára pedig 1948-ban megírta a *Mit anderen Augen* című fontos esszéjét.

Ami a német társadalomfejlődés megkésettységének problematikáját illeti, amely kettejük féloldalas vitájának középpontjában állt, a két álláspont nem tűnik egymást kizárónak. „Míg Koselleck a felvilágosult értelmiség [...] politikai ambícióiban, hatalomra törésében látja a radikalizmusnak megágyazó előzményt, addig Plessner éppen [...] politikai hatástalanságában.” (194. old.) Aligha van-volt egyetlen, homogén értelmiség, s ezért nagyon jól megfér e két cselekvési lehetőség egymás mellett: az ambiciózus értelmiség elindulhat a radikalizálódás felé, a rezignált pedig kiszolgálhatja, s a „morális, kulturális,

vallási értékekkel szemben közömbös elidegenült bürokrata államapparátus” mindkettőnek teret biztosíthat. A személyes felelősséget megteremtő döntések háttéréként pedig a recenzens fölvetné annak az első világháború körüli filozófiai próbálkozásnak a kor mentalitásában rejlő gyökerét, amely a kanti szigorúan személyes autonómiát kitágítva kifejezetten egy Führer iránti teljes lojalitást is az autonómia körébe sorol, amennyiben azt egy első, autonóm döntés teremti meg, még ha ennek nyomán aztán már kizárólag a *Führer*t követi is a cselekvő (Scheler). Hörcher Ferenc írásának nyomán akár „egy orientációhoz való csatlakozásnak” is nevezhetnénk ezt a jelenséget, ahogyan ő Halász Gábor 1942-es csatlakozásáról beszél „az angolos orientációhoz”. (Mások persze, eközben, bizonyára a némettől eltérő jellegű „megkésettység” okán is, a német orientációhoz csatlakoztak.)

Egy ábrázolásmód, motívum későbbi átvételének Bacsó Bélától kiemelt sajátosságát, hogy az eredeti közegben marginális jegyek kerülhetnek középpontba az átvétel eredményeképp, Mester Béla írása már csupán azzal is példázza, hogy ki lehet feszíteni a *sensus communis* kétszáz éves történetének szálát, miközben Arisztotelésznél nem valószínű, hogy külön képességgént szerepelt volna. A recenzens szakmailag nagyon fontosnak tartja a maga számára az írásban áttekintett történet valamennyi elemét. Ugyanakkor hadd emelje ki azt a megfogalmazást, amely jelenlegi szituációnk, a filozófusi önértelmezés megújulásának szituációja mértékadó leírásának tűnik számára: „átalakul a szakmai nyilvánosság szerkezete és ezzel együtt a filozófiai tevékenység és a filozófus társadalmi szerepe, beágyazottsága. [...] újra kell gondolnia mind a filozófiának a *praxis*hoz való viszonyát, mind a filozófiát *mint praxist*.” (147. old.) Ennél fontosabb világméretű feladata ma nem nagyon van a filozófiának, azon kívül persze, hogy életbevágóan fontos, hogy folytassa a hagyományos tevékenységét – elkerülve, hogy Faustot próbáljon játszani, ahogyan Béla Gadamer állásfoglalását idézve jelzi. És a Simon József írásával kapcsolatban említett, a magyar filozófiának a kánonba történő bevonása felé persze fontos lépést tesz előre: Shaftesbury, Kant, Hegel, Gadamer mellett megjelenik Rozgonyi József, Hetényi János, Szontágh Gusztáv, Erdélyi János, mint akik a maguk módján recipiálták a kortárs filozófiai elgondolásokat, még ha nem volt is világviszhangjuk. S minderről beszélni „egyszer-smind önértelmezésünk újragondolás[a] is, mint filozófusoké, mint polgároké és mint embereké” (153. old.).

Mindez nagyon is elmondható Hörcher Ferencről és írásáról egyaránt, amely talán épp ezért került az *oikeioszisz* belsőbb köréből ide, noha a recenzens számára is jólesően méltatja az ünnepeelt erőfeszítéseit, sőt eredményesnek is tekinti „a racionalista előítélet árnyalását” és a „korabeli szenvedélyelméletek” behozatalát „a magyar diskurzusba” (253.

old.). Ő is Shaftesburyból indul ki, hogy aztán Kemény Zsigmondra és az író-politikus alakjára térjen át – bizonyára a legkevésbé sem függetlenül „önértelmezésünk újragondolásától”, a személyes vonatkozásoktól eltekintve már csak annyiban sem, amennyiben a filozófiai elemzést bekapcsolja az irodalmi elemzések vérkeringésébe. Jólesik látni, hogy Hirschmant – mint a recenzens a Spinoza–Hume-összefüggésben – kifejezetten „óvatosan kezelendőnek” mondja. Jólesik az a huncut sajtóhiba is, amely *A rajongók* megjelenési évszámát 1959-re teszi. A fő gondolatmenet jeles irodalomtörténészek munkáit alapul véve a magyar és az erdélyi politika Kemény általi megítélésének és alakítási törekvésének bemutatását célozza. Konkluzív érvelés vezeti az olvasót a zárlathoz, amelynek nyomán meggyőzőnek találhatja, hogy „máig érvényes tanítás” – s nem is csupán a historiográfia számára – az „önmérséklet és a politikai okosság” erényeinek felmutatása normaként (261. old.). Ennek a normának viszonya a „forradalmi romantikához”, a „politikai szenvedélyekhez” ugyanakkor talán mégsem egészen a kölcsönös kizárásé, hanem a klasszikus arisztotelészi elgondolásnak megfelelően épp annak megítéléséről volna szó az okosságban, hogy mikor, milyen körülmények között, kik ellen, milyen mértékben lehet, sőt adott esetben kell is teret adni a szenvedélyeknek.

*Last but not least* (az angol orientáció kedvéért...), Laczkó Sándor írását *A politikai hazugság természetéről* kiválóan fölvezették az eddig recenzeált írások: Hörcher Ferencé annyiban, hogy szubsztanciájában mutatta be, hogyan működik a politika mint „a közjóról folytatott diskurzus” (225. old.) szenvedélyes, illetve „súlygyenre” irányuló változatában. Miklós Tamás pedig Plessner és Koselleck elemzései nyomán hangsúlyozta, hogy bárhogyan közelítsünk is társadalomtörténészként vagy filozófusként egy-egy politikai korszak vétkeihez, hacsak nem akarunk cinkosok lenni az egyéni felelősség eltussolásában, a rendszerek működésére nem háríthatjuk a felelősséget az egyének tetteiért. Ez megelőlegezi Laczkó Sándor előrebozsátott összegzését: „valójában (hamis) reményeink, (önáltató) illúzióink, (megalapozatlan) vágyaink és elvárásaink, vélt vagy valós félelmeink generálják a politika hazug megnyilvánulásait [...] a politikai hazugság az emberi természet önámítási hajlandóságából táplálkozik.” (225–226. old.) Ugyanakkor az írás maga fölidézi a klasszikus érveket a hazugság politikai használata mellett és ellen, Philoktétész újától Machiavellin, Bibó Istvánon át G. Liuceanu álláspontjáig. A konklúzió inkább a megengedők tábort hozza ki győztesnek Szent Ágostonnal vagy Bibóval szemben, amennyiben a tisztán morális-puritan politikizálást a hazugság megengedésével állítja szembe. Nagyon nagy kérdés persze, hogy lehetnek-e még árnyalatok e két szélső álláspont között. Mert végtére is, igen nehéz eldönteni, sőt kifejezetten politikai kérdésként vetődik fel, hogy mi is voltaképp a jó cél, hogyan lehet megengedhetően

(vissza)élni a hazugsággal. Sándor Spinoza unortodox természetjogi tanítását idézi a mottóban az ígéret betartásának kontextusfüggő voltáról, ám sajnos még saját maga (Spinoza) ellenében is föl lehet idézni ugyane mû 20. fejezetének elejét: „az emberek ítélete sokféle és szinte hihetetlen módon befolyásolható [...] annyira függ mások szavától, hogy ennyiben joggal mondhatjuk, hogy ők uralkodnak rajta.”

Diotimának pedig nehezzé lett üzeni, a szerverek lefagynak. Köszönet a nem halandó lélekben fogant jókívánságáért. Megpróbálok felelősséget vállalni az álmaimért. □