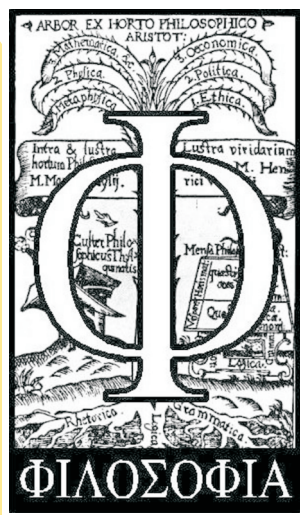


ACTA ACADEMIAE AGRIENSIS

NOVA SERIES TOM. XXXVIII.

SECTIO PHILOSOPHICA



REDIGIT
JÁNOS LOBOCZKY



EGER, 2011

**AZ ESZTERHÁZY KÁROLY
FŐISKOLA
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI**

ÚJ SOROZAT XXXVIII. KÖTET

**TANULMÁNYOK
A FILOZÓFIATUDOMÁNYOK
KÖRÉBŐL**

SZERKESZTI
LOBOCZKY JÁNOS

EGER, 2011

**ACTA
ACADEMIAE AGRIENSIS**

NOVA SERIES TOM. XXXVIII.

SECTIO PHILOSOPHICA

**AZ EGYETEM ESZMÉJE
AZ EURÓPAI ESZMETÖRTÉNETI TRADÍCIÓBAN**

Az Egerben, 2010. november 11–12-én megrendezett
tudományos konferencia előadásai

REDIGIT
JÁNOS LOBOCZKY

EGER, 2011

ISSN 1789-8064

A kiadásért felelős
az Eszterházy Károly Főiskola rektora
Megjelent az EKF Líceum Kiadó gondozásában
Igazgató: Kis-Tóth Lajos
Felelős szerkesztő: Zimányi Árpád
Műszaki szerkesztő: Nagy Sándorné

Megjelent: 2011. november Példányszám: 50
Készült: az Eszterházy Károly Főiskola nyomdájában, Egerben
Felelős vezető: Kérészy László



Előszó

Az egyetem eszméje több mint kétszáz éve eleven, elméleti és gyakorlati-egyetemszervezési, illetve oktatáspolitikai kérdéseket felvető diszkurzusok, viták hívószava. Nem véletlen, hogy éppen a 18–19. század fordulójától kezdődően, a felvilágosodás és a modern polgári társadalom kialakulásának időszakában válik oly fontossá az egyetemek helyének, szerepének tisztázása a modern műveltség eszménnyel összefüggésben. A rendi-feudális viszonyok átalakulása a hagyományos intézményrendszer, így a középkori egyetemek megújítását is magával hozta. Ugyanakkor napjaink egyetemi vitái, az ún. Bologna-rendszer bevezetése kapcsán megfogalmazott gyakran indulatos vélemények azt jelzik, hogy konferenciánk nagyon is aktuális témát állított a középpontba. Egerben pedig azért is van különleges jelentése és jelentősége az egyetem eszméjének és valóságának, mivel Eszterházy Károly püspök éppen a 18. század utolsó harmadában építtette fel a Líceumot egyetem alapítási céllal. A terv sajnos nem valósulhatott meg, a Habsburg-uralkodó nem engedélyezte az egyetem létrejöttét. Az elkövetkező évek talán meghozzák a régóta várt áttörést az Eszterházy Károly Főiskola számára, s konferenciánk ennek a folyamatnak egy szerény állomása lehet.

A kötet nyitó tanulmányai – *Heller Ágnes, Fehér M. István és Vajda Mihály* írásai –, főként Heller és Vajda reflexiói elsősorban azokkal a paradoxonokkal foglalkoznak, amelyek a felsőoktatás szerepének átalakulásából következtek a polgári átalakulás időszakában. *Heller Ágnes* arra mutat rá, hogy a modern világ „egyenlő esély” ideájának felel meg a „modern oktatási hierarchia”. Elvileg mindenki felkapaszkodhat az oktatási intézmények létráján, s ez teszi alkalmassá a polgárt különböző magasabb funkciók gyakorlására. Ugyanakkor az utóbbi évtizedek a „tömegegyetemek” elterjedésének a kora, ami egyfelől nyilvánvaló színvonallesést eredményezett, másfelől a túlzottan differenciált szakosodást is magával hozta. Így azután az egyetemek olyan hagyományos funkciója szorulhat háttérbe, mint a demokratikus társadalomban is nélkülözhetetlen kulturális elit kiképzése. E paradoxonok feloldására – így Heller – nincs egyetlen üdvöztető megoldás, inkább a folyamatos önmegújítás lehet a járható út. *Vajda Mihály* Kant és Derrida egyetemmel kapcsolatos írásaira reflektálva élezi ki azt a paradoxont, amely az egyetem mint a hasznos (szak)ismeretek közvetítője (pl. az orvosi, jogi, teológiai fakultások a hagyományos egyetemi struktúrában Kantnál), valamint az egyetem mint az „igaz tudás” művelésének színtere, vagyis az előbb már említett kulturális elit kiművelésének az intézménye között áll fenn. Egy olyan kulturális elitről lenne szó, „amelyszakmai tudásától függetlenül képes arra, hogy felelősséggel lássa a világot, és akarja is ezt; a világot, a világ

egészét, melyben hasznos tudását működteti, és rá is kérdez erre a tudásra: vajon valóban olyan hasznos-e, amilyennek állítja, hiszi magát.”(37. o.)

Fehér M. István nagy ívű tanulmánya a humboldti egyetemfelfogás és a klasszikus német filozófiai idealizmus közötti összefüggéseket tárja fel, egyúttal ezeknek a gondolatoknak utóéletére is rávilágít. A „kutatás és tanítás egysége” és az „önállóság és szabadság” alapelveit a 'Bildung' (művelődés-képzés) fogalma fogja át: „A *Bildung* fogalma mögött, mely utal a *Forschung*-ra – arra a fajta kutatásra, mely vég nélküli, lezáratlan, önmaga célja – valamint az *Einsamkeit und Freiheit* eszméje mögött olyan emberfelfogás húzódik meg, melyet a német idealizmus dolgozott ki: az (aktív, tevékeny) emberi lény autonómiájába és méltóságába vetett meggyőződés.” (27-28. o.) Fehér M. írásában joggal utal arra, hogy napjainkig milyen hatása érzékelhető ennek a tradíciónak a filozófiában éppúgy (pl. Gadamer, Rorty), mint a magyar Eötvös Lóránd egyetemmel kapcsolatos elképzeléseiben (lásd az itt is idézett rektori székfoglaló beszédét!).

Komlósi Csaba és *Loboczky János* írásai tulajdonképpen az előbbi tanulmányban érintett kérdéskörhöz kapcsolódnak. *Komlósi Csaba* Fichte és Schleiermacher egyetemmel és az ún. Bildungsreformmal foglalkozó szövegeire, elképzeléseire reflektál. Egyúttal a „tudás eszméje és az egyetem lényege” közötti összefüggéseket is felvillantja a berlini egyetem alapítása körüli álláspontok felelevenítésével. *Loboczky János* képzés, tudomány és egyetem értelmezéseit vizsgálja Gadamer hermeneutikájában, középpontba állítva a 'Bildung' fogalmának gadameri elemzését, valamint a tudomány, tudományosság és szellemtudományok (bölcsezzettudományok) egymáshoz való viszonyának tisztázását.

Ludassy Mária a francia felvilágosodás és ellenfelei egyetemfelfogásának néhány, ritkábban idézett gondolatára reflektálva hangsúlyozza, hogy már itt megjelenik a modernitás egyik dilemmája: „A szellem szabadsága számukra elsősorban a »nevelők«, szélesebb értelemben a szellem emberei, konkrétan a filozófusok felszabadítását jelentette, mindenekelőtt az egyház egyre elviselhetetlenebbnek érzett szellemi gyámkodása alóli emancipáció formájában. Ám ennek a spirituális emancipációnak materiális formája a világi hatalom védnökségének elfogadása, sőt elvárása volt.” (40. o.)

Gurka Dezső és *Békés Vera* tanulmányai ismét csak a 18–19. századi német filozófiai és eszmetörténeti hagyományokat idézi fel. *Gurka Dezső* a német egyetemi tradíciótól több tekintetben eltérő, inkább a brit hagyományokhoz kapcsolódó göttingeni egyetem empirikus tudáseszményének hatását vizsgálja Kant és Forster rassz-vitáját elemelve. *Békés Vera* egyetemesszmék és tudományképek változásait mutatja be Kant 1794-ben keletkezett *A fakultások vitája* című írásától kezdve, Schellingnek az akadémiai stúdium módszeréről tartott előadásán keresztül egészen W. Windelband 1894-ben elhangzott rektori beszédéig, amely az ún. nomotetikus és ideografikus tudományok különbségeivel foglalkozott.

Mester Béla egy meglehetősen ritkán elemzett kérdést állít a középpontba a 19. századi magyar eszmetörténet bizonyos jelenségeinek, adatainak tükrében. Horváth Cyrill piarista filozófus legendáriumát körüljárva elsősorban azt vizsgálja, hogy a korabeli egyetem a szakmai nyilvánosság más intézményeivel együtt milyen hatást gyakorolt a magyar filozófiai életre a 19. század derekán.

Gyenge Zoltán, Csejtei Dezső és Thiel Katalin tanulmányai az élet- és egzisztencia-filozófiák jelentős gondolkodóinak egyetemmel kapcsolatos megnyilatkozásait állítják a vizsgálódásuk középpontjába. *Gyenge Zoltán* Kierkegaard és Nietzsche ellentmondásos viszonyát eleveníti fel - nem minden ironia nélkül - szuggesztív írásában. *Csejtei Dezső* Heidegger gyakran hivatkozott rektori székfoglaló beszédét veti egybe Ortega kevesebbet emlegetett, *Az egyetem küldetése* című előadásával. Pontos analízise nyomán arra a következtetésre jut, hogy Ortega elemzése kevésbé „hatol a gyökerekig”, mint Heidegger koncepciója, azonban az esetleges gyakorlati alkalmazhatóság szempontjából akár egy majdani egyetemi reform elméleti alapvetését is jelentheti. *Thiel Katalin* Karl Jaspersnek az egyetem és az egyetem eszméjével foglalkozó írásait elemzi, elsősorban annak tükrében, hogy miként viszonyult Heidegger filozófiai és egyetem-felfogásához. A szerző fontos kérdésnek tekinti azt is, hogy miért játszhatott viszonylag kitüntetett szerepet az egyetem eszméje Jaspers egész gondolkodói életművében.

Varga Péter András filológiai alapossággal világítja át a Husserl-Natorp levelezést, amely nem utolsó sorban az akadémiai filozófia-eszmény és egyetemi tudománypolitika különbségeire is rámutat a fenomenológiában. A szerző főleg azt emeli ki, hogy rendszerfilozófia és történetiség összekapcsolása és a tudománypolitikai kérdések már viszonylag korán megjelennek Husserl gondolkodásában.

Somos Róbert fontos filozófiatörténeti összefüggéseket felvillantó írásában a jelentős 20. századi német, illetve amerikai ókortudós Werner Jaeger egyik főművét, az ötven évvel ezelőtt megjelent *Paideiát* vizsgálja főként abból a szempontból, hogy miként kapcsolódik össze ebben a nagyszabású munkában a korai kereszténység nevelési és oktatási felfogása a görög paideia-fogalommal.

Weiss János tanulmányában azt az izgalmas kérdést elemzi, hogy mennyire ellentmondásosan viszonyult egymáshoz a „frankfurti iskola” vezéregyénisége, Adorno és a 68-69-es németországi diákmozgalmak szellemi-ideológiai hátterét megfogalmazó néhány kiváló egyetemi hallgató mind teoretikus, mind gyakorlati értelemben. Azzal együtt, hogy Adorno „pedagógiai-felvilágosító” programja, az általa képviselt kritikai gondolkodás bizonyos értelemben indító lökést jelentett a diákmozgalmak kirobbanásában.

Garaczi Imre egy „rendhagyó” 20. századi gondolkodó és egyházi személyiség, színes „utazó értelmiségi”, *Ivan Illich* euroatlanti egyetem-elképzelését mutatja be, utalva az európai egyetemek jelentősebb funkcióváltásaira a középkortól napjainkig. Ivan Illich írásainak elsősorban a kritikai élet hangsúlyozza a

szerző, rámutatva arra a jelenségre, hogy napjainkra az európai egyetemek is „diplomagyárakká” váltak. Ezzel szemben tartja aktuálisan megfontolandónak Eötvös Loránd hajdani rektori székfoglaló beszédét a 19. század végéről.

Veress Károly, kolozsvári professzor a romániai viszonyok között egzisztenciális kérdésként is felmerülő egyetem-problémával kapcsolatban gondolta át tanulmányában a multi- és/vagy interkulturális egyetem dilemmáját. Továbbgondolásra ösztönző megállapítása szerint az „egyetem etnikai alapú kulturális sokfélesége valójában nem más, mint egy manapság igencsak eluralkodó *antropológiai látszat*, amelyet voltaképpen annak a belátásnak és megértésnek a hiánya éltet, hogy az egyetem lényege szerint mindig is a *kulturális pluralitás* természetes közege, s nincs más választása mint vissza(előre)lépnie tényleges önmagához: ahhoz a (kulturális) különbségek játékból előlépő sokszínű, hiteles egyetemi világhoz, amelynek érvényre jutását a modern egyetem monokulturális létmódja hosszú ideig visszatartotta”. (172. o.)

Veres Ildikó egy kevésbé figyelemre méltatott, pedig a magyar szellemtörténet szempontjából nagyon is fontos kérdést vizsgál tanulmányában: hogyan kapcsolódott össze filozófia és egyéni sors a 20. század néhány jeles magyar emigráns filozófusának életében és gondolkodásában. Kibédi Varga Sándor, Vatai László, Brandenstein Béla, Hanák Tibor vagy éppen a Katolikus Magyar Egyetemi Mozgalomban és az Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem keretein belül tevékenykedő gondolkodók szellemi horizontjának felvázolása mellett a szerző arra is rávilágít, hogyan vélekedtek az említett mértékadó személyiségek az egyetemi életről, illetve oktatásról.

A kötetet *Rózsa Erzsébet* írása zárja, amely egy érdekes és nagyszabású berlini multifunkcionális tervet mutat be. Nyilván számunkra is tanulságos lehet a Humboldt-Fórumnak nevezett, a tudomány, a kultúra és a művészet új kooperációs formáinak vízióját megvalósítani kívánó elképzelés és az erről folyó élénk vita a 21. század eleji Berlinben.

Köszönet a konferencia előadóinak, egyúttal e kötet szerzőinek, hogy írással hozzájárultak az egyetemmel, illetve felsőoktatással kapcsolatos mai viták elméleti-történeti hátterének jobb megértéséhez.

Loboczky János

Az egyetemi oktatás paradoxonjai

Hegel Fenomenológiájában¹ egy helyütt megjelenik egy ismert német szó, a „Bildung” egy sajátos értelmezésben. A szó, azaz mindaz, amit ez a szó jelez, két történelmi korszak közötti átmenetre vonatkozik. Az elidegenedés és a felvilágosodás közé esik. Megőrzi magában az elidegenedés, azaz a személy külsővé válásának, objektívalódásának mozzanatát, s ugyanakkor előre vetíti a felvilágosodást, melyet megelőz, mint annak feltétele.

Egy folyamatról van szó, melyet különböző kategóriákkal lehet leírni. Amennyiben a történelmi szociológia vizeire evezünk, Norbert Elias² nyomán egyfajta „civilizációs folyamatról” kell beszélnünk. A következőképpen adhatjuk elő a történetet. A reneszánsz koráig a nemesség, mind az arisztokrácia, mind a „kisebb” nemesség, rendjük szabályai között élt, azokat követte. Ezek a szabályok, melyek magukba foglalták a hitvilágot, az öntudatot, az öltözködést, nyelvhasználatot, a kölcsönösségi viszonyokat, tehát az életforma és viselkedési forma egészét, élesen elválasztották ezeket a felső rendeket minden más társadalmi rétegtől, gazdagtól és szegénytől egyaránt. A rendi határok áthágása többnyire nevetséges volt, mint ahogy azt Moliere komédiáiból is láthatjuk. S ahogy a polgárság erősödött, úgy növekedett meg az igény az alternatívára, a polgárság saját életformáinak s az ehhez tartozó normáknak a kialakítására.

A „Bildung”, röviden összefoglalva, a polgári életforma kialakításának folyamata. Hegel kétféle Bildungot említ. Az egyik teoretikus, a másik pragmatikus. Az előbbi a szociális magatartásra, az ehhez fűződő gondolkodásmódra, erkölcsre s az egyed ebben való önmegvalósítására vonatkozik, az utóbbi a hivatás gyakorlására. A polgárembernek hivatása van, mindenkinek egy másik hivatása, s abban kell tisztességesen helytállnia. Mikor később Max Weber³ a protestáns etikáról elmélkedve Benjamin Franklin példáját idézi, lényegében ugyanarról beszél.

A 19. század kezdetétől (vagy korábbi időponttól) kezdve az európai egyetemek is ezt a két „Bildung” funkciót voltak hivatva betölteni. Ezek már nem igen hasonlítottak a középkori egyetemek világához. Ott játszották a legnagyobb

¹ Hegel: A szellem fenomenológiája. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Bp. 1961. Lásd A magától elidegenedett szellem; a műveltség c. fejezetet. 249-300. o.

² Lásd Norbert Elias: A civilizáció folyamata. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Bp. 2004.

³ Max Weber: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Ford. Gelléri András. Józsa Péter. Somlai Péter. Tatár György. Gondolat, Bp. 1982. Lásd 43-116. o.

szerepet, ahol nagy volt a polgári ellenkultúra, továbbá a nemzeti identitás megalapozásának szükséglete, így elsősorban a német, olasz és francia nyelvterületeken és Skóciában. Az Egyesült Államoknak a 19. század közepéig egyáltalán nem volt egyeteme, míg az angol Cambridge és Oxford még a 20. században is hosszú ideig az arisztokrácia szellemi és életformabeli iskolái maradtak

A „Bildung” folyamatában a filozófia nagy szerepet játszott. Nemcsak az egyetemeken, hanem a közvélemény szellemi alakításában is, mint a francia Enciklopédia, melyet a hegeli Enciklopédia volt hivatva követni. Bár a filozófia nem helyettesítette az egyetemeken a hagyományosan irányadó teológiát, de egyre inkább egyenértékűvé vált vele, mi több, jelentőségben fölébe kerekedett. A filozófia ugyanis az egész emberiség (sic) civilizálódását, nevelését óhajtotta szolgálni. Jellemző erre, ahogy Hegel filozófiatörténeti előadásait bevezette és befejezte. Előadásai még Heidelbergből származó bevezetésében Hegel azt a reményét fejezi ki, hogy az elnémult tudomány (ugyanis a filozófia) megint reménykedhetik, hogy a süketté vált világ meg fogja újra hallani.⁴ Üdvözlí azt a bizonyos napfelkeltét, melyben újra felülemelkedünk napi érdekeinken, hogy befogadjuk az Igazat, az Örököt, az Istenit. A berlini előadás-sorozatát berekesztő búcsújában arra figyelmezteti hallgatóit, hogy a belső, szubsztanciális szellem megragadása az individuum álláspontja. Reméli, hogy előadásai során szellemi kötelék alakult ki közöttük és tanítványai között, majd ezekkel a szavakkal fejezi be kurzusát: „Azt kívánom Önöknek, hogy jó életet éljenek”. („Ich wünsche Ihnen recht wohl zu leben.”)⁵

Elképzelhetetlen, hogy ma egy filozófus professzor így fejezze be előadását. Példaként idézem *Paul Feyerabend* „Három dialógus a tudásról” című könyvének első dialógusát.⁶ Ebben igen realisztikus képet kapunk egy mai amerikai undergraduate filozófiai szeminárium alakulásáról. A szeminárium témája Platón „Theaitetosz” című dialógusa. Egy lányhallgató megkérdezi, hogy ez vajon „a posztmodern konyhaművészet” szeminárium-e!? Mikor felvilágosítják, hogy ismeretelméletről lesz szó, nem nagyon érti a különbséget. Mert ugyan mit mondhat nekünk valaki valamit a tudásról, aki több mint kétezer évvel korábban élt? Ezek után azt hihetnénk, hogy a szeminárium üres fecsegésből fog állni. De korántsem lesz így. Ne tévedjünk. Ezek „ungebildete” diákok. Sem a tanárt nem tisztelik, azaz egyenlőnek kezelik, sem magát a szöveget. Egyszerűen azt fürkészik ki, hogy mi igaz (számukra) belőle. Hogy mi a tudás? Mikor például Szokratész azt mondja, hogy mindent a szakértő tud legjobban megítélni, még az ételt is, egy diák azonnal közbevág, hogy pocsék ebédet evett egy a szakértőktől

⁴ Lásd Hegel: Előadások a filozófia történetéről. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Bp. 1958. I. k. 15–17. o.

⁵ Lásd I. m. III. k. 487. o.

⁶ Lásd Paul Feyerabend: Három dialógus a tudásról. Ford. Tarnóczi Gabriella. Osiris-Gond. Bp. 1999. 7–69. o.

igen magas pontszámot kapott vendéglőben. Hozzá kell-é tennem, hogy ezt a szokratészi gondolatot már Hegel is kétségbe vonta, mikor azt mondta, hogy nem kell ahhoz suszternak lennünk, hogy tudjuk, hol szorít a cipő. Végül is nagyon érdekesen vitatkoznak. Lejegyezhető eredményre ugyan nem jutnak, de arra igen, hogy amiről beszélgetettek, megmarad a fejükben, az emlékezetükben, a magatartásukban. Mégis „Bildung”?

Hirtelen ugrottam a kezdetektől egészen máig.

Az a folyamat, ami a kezdetektől máig vezetett, szerves része volt annak a szélesebb folyamatnak, melyben a modernséget megelőző világ modern világgá alakult. Az átalakulás különböző kultúrákban különböző formát öltött, különböző sebességgel ment végbe, de mára mindent összevéve lényegében bezárult. A stratifikációban gyökeredző társadalmaknak egy funkcionális társadalommá való átalakulásáról van szó. (A kifejezés Luhmanntól ered.)

A modernség előtt minden társadalom, bármennyire különbözőek voltak is, stratifikáción alapult. Ezek a társadalmak lényegükben fogva hierarchikusan voltak felépítve. A születés véletlene következtében az újszülött a társadalmi hierarchia emeleteinek egyikén kötött ki, ki egy alacsonyabb, ki egy magasabb emeleten. Mint Arisztotelész pontosan leírta, az egyik ember úrnak születik, a másik rabszolgának. A pince mindig a legszélesebb, a legfelső emelet a legszűkebb (gyakorta csak egy uralkodó férfi lakja). Ezekben a társadalmakban mindenki a stratifikációban neki jutott helyhez tartozó funkciót gyakorolja. Azokat a készségeket, melyek e funkciók gyakorlásához szükségesek, minden iskolázás nélkül megtanulja. Az írni és olvasni tudás Athénben vagy a Római Köztársaságban a felső osztályok tagjai számára elsajátítandó készség volt. Rómában erre a készségre, továbbá a görög nyelvben, költészetben, filozófiában való jártasságra többnyire görög rabszolgák tanítottak. A középkorban egyes kolostorok funkciójához tartozott többek között a könyvek másolása, ápolása, a botanikai vagy gyógyászati ismeretek átadása, ahogy az egyház látta el a gyermekek vallási s esetleg egyéb nevelését is. A középkori nemes urakat lovaglásra, kardforgatásra nem az iskolapadban tanították. A középkori egyetemek nem a társadalom ön-reprodukcióját szolgálták, talán a jogi karok kivételével.

Ez a hagyományos társadalmi munkamegosztás a modern világban a feje tetejére áll. A világ lassan fordul meg, de megfordul. A modern korban ugyanis nem a stratifikációban elfoglalt hely dönti el az ember funkcióját, azt, hogy valaki hol fog elhelyezkedni a társadalmi hierarchiában, hanem fordítva. Azt a funkciót, amit az ember gyakorol, fogja végső soron meghatározni a társadalmi hierarchiában betöltött helyét. A modern világ társadalmi ideája, az „egyenlő esély”, ezt a fordulatot fejezi ki és rögzíti. A modern oktatási hierarchia az egyenlő esély ideáljának felel meg. Nem kell megmaradnunk a hierarchiának azon a fokán, melybe beleszülettünk, felkapaszkodhatunk az oktatási intézmények létráján, s ha elérjük ebben a legmagasabb fokot, az alkalmassá fog tenni

bennünket olyan funkciók gyakorlására, mely biztosítja számunkra a társadalmi hierarchiában betöltött magas helyet.

Az oktatási intézmények hierarchikus rendezése tehát a polgári világgal születik, s a modernség kialakulásával és folyamatos változásaival alakul és alakul újjá.

Az átalakulás a kötelező elemi oktatással kezdődik. Az elemi oktatás (olvasás, írás, számolás, beszédgyakorlat) a kezdet kezdetén a proletárgyerekek fegyelmeztet munkásokká való formálását szolgálta. A „magasabb osztályok” gyermekeit korábban magántanítók korrepetálták, de később – ahogy meggyorsult a világ átalakulása – a többségnek ez az elemi iskola jutott. Erről elmélkedik Foucault a „Felügyelet és büntetés”⁷ című könyvében. A jövőnk munkásait és kistisztviselőit be kellett törni. Meg kellett tanulniuk időben érkezni, minden nap jelen lenni, nyugodtan egy padban ülni, hallgatni, ha így parancsolták, beszélni, ha kérdezték őket. Napirenden volt a testi fenyítés s az ideológiai indoktrináció, mindig az adott államban uralkodó ideológiának megfelelően. A rendetlenkedőket megbotozták. Még az én gyerekkoromban is gyakori volt a fiúiskolákban a tenyeres és a körmös. A lányokat sarokba állították, illetve sarokba térdepeltették. A folyosón hátratett kézzel sétáltunk, a padokban is hátratett kézzel ültünk.

De ha lassan mindenkinek át kellett élnie a négy elemi osztályt, nem mindenki juthatott egy lépcsővel feljebb. Az, aki feljebb jutott, legalábbis a kezdetekben, már az alsó középosztályhoz tartozott. Az úgynevezett polgári iskola volt a következő lépcső. A „polgári” elnevezés jellemző. A lányok, még anyám korában is, többnyire itt is végezték. Ez elég volt funkciójuk gyakorlására. Tudtak írni, olvasni, kézimunkázni, kötni, horgolni, regényeket olvasni. Megfeleltek feleségnek, kiszolgálónak, de még kistisztviselőnek és titkárnőnek is.

A polgári iskola alternatívája egyre inkább a gimnázium lett. Ott még a Hegel-féle Bildung játszotta a vezető szerepet. Elsősorban a jó családból származó fiúk látogatták. Ők még görögöt és latint tanultak, s alapvető természettudományi tárgyakat is. Az utóbbi a 19. század második felében vált fontossá. A 19. század a tudomány százada volt, a természettudományos ismeretek egyre gyorsabb kumulálódásának időszaka. A tudomány mítosza uralta. Ennek hatására jöttek létre az úgynevezett reálosztályok, illetve reálgimnáziumok. Gimnáziumi érettségi nélkül senki sem juthatott be az egyetemre, a felsőoktatás bástyájába.

Hogy mennyire a polgári Bildungot szolgálták az oktatás hierarchikus intézményei, látjuk, ha egy pillantást vetünk Amerikára, ahol nem létezett arisztokrácia. Az Egyesült Államokban, mint már említettem, a 19. század közepéig nem is volt egyetem. Még a Harvard sem egyetemenként indult. Mi több, mind máig nem szükséges egyetemi végzettség a jogi diploma megszerzéséhez. A politikai

⁷ Foucault: Felügyelet és büntetés: a börtön története. Ford. Fázsy Anikó és Csűrös Klára. Gondolat, Bp. 1990.

vezető tisztségek betöltésénél egészen tegnapig inkább megvetették az egyetemet végzett „egghead”-eket.

Az európai kontinensen az egyetem feladata egy új, polgári, kultúrahordozó réteg kialakítása volt. Azonban minél többen jutottak be az egyetemekre, annál inkább hierarchikussá vált az egyetemi intézmények láncolata is. Nem minden egyetemre jártak ugyanolyan háttérű diákok, nem minden egyetemi diplomának volt egyenlő értéke, Ez így maradt mindmáig.

A második világháború után mindez újra átalakult. Ez a változás 1968-ban és annak utóhatásában vált egyértelművé. Ekkor, és csak ennek következtében jelennek meg az egyetemek szociális megbízatásának paradoxonjai.

Hadd térjek vissza röviden két, korábban márt említett tényezőre. Az egyik a civilizálódási folyamat, a másik a modern társadalom sajátja, mely szerint az a funkció, amit gyakorlunk, határozza meg a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyünket.

Kezdem a másodikkal. Amennyiben nem a születésem dönti el, hogy milyen funkciót fogok gyakorolni, s milyen helyet fogok elfoglalni a társadalmi hierarchiában, hanem valami más, mi lehetne ez a más? Azok az intézmények, melyek bizonyos funkciók gyakorlására előkészítenek. Melyek lehetnek ezek az intézmények? Az oktatás intézményei. Az oktatás intézményei tehát maguk is funkcionálissá válnak. Az lesz a funkciójuk, hogy előkészítsék a gyermeket, az ifjat, a fiatalembert olyan funkciók gyakorlására, melyekhez kedve, tehetsége van, s amely funkciókat az úgynevezett „életbe” kilépve sikeresen tud majd gyakorolni, melyek gyakorlásával feljebb tud kúszni a szociális hierarchia számlátráján.

A középiskolának, de főleg a főiskoláknak és egyetemeknek tehát kettős funkciójuk van. Egyrészt elő kell készíteni az ifjat az úgynevezett „életre”, másrészt hozzásegíteni az ifjat ahhoz, hogy született tehetségeit gyakorló képességekké változtassa. Tehát mindenekelőtt oktatni kell, a szükséges tudás elsajátítására kell törekedni. Ugyanakkor meg kell őrizni, bár az oktatásnak alárendelve, a Bildung teoretikus funkcióját is. Eredetileg az egyetemek kulturálisan képzett ifjak kiképzésére is törekedtek. Ebben az időben volt szokás megkülönböztetni az értelmiségit és a „szakbarbárt”.

Máig is maradt egynéhány olyan egyetem, sőt főiskola (college) is, mely egyaránt fontosnak tartja mindkét funkció gyakorlását (mint pl. Chicago), de egyre kevesebb, vagy ha meg is próbálja, többnyire sikertelenül.

Attól kezdve, hogy a funkcionális munkamegosztás végső győzelmet arat a stratifikációra épülő hagyományos modell felett, az oktatási hierarchia minden szintjének mindenki számára elérhetővé, azaz nyitva kell állnia. A modern világ eszménye az egyenlő esély. Ha a nagyobb esély feltétele az oktatási intézmények hierarchiájában való felkapaszkodás, akkor mindenki számára nyitva kell lennie az ezekbe az intézményekbe vezető útnak.

A tömeg egyetem a funkcionális társadalomhoz tartozik, attól elválaszthatatlan, abban szükségszerű. Míg az Egyesült Államoknak a 19. század közepén

még nem volt egyeteme, ma ugyanott a fiatal lakosság több mint a fele tanul egyetemeken és főiskolákon. A bizonyítvány a belépőjegy minden munkához, minden foglalkozáshoz. A felsőfokú végzettségről szerzett bizonyítvány a jobban fizetett, előkelőbb, nagyobb perspektívát nyújtó álláshelyekhez belépő. Azt Egyesült Államok mostani elnöke, Obama igen alacsony társadalmi helyzetű családban született, de a Harvardon végzett. Elit kiképzést kapott. A végzettség dönt.

Ugyanaz az átalakulás, mely a funkcionális munkamegosztás győzelmét eredményezte a stratifikációs modellel szemben, állította meg a még kialakuló polgárság civilizációs folyamatát. A korábbiakban, Hegel *Bildung* fogalmának értelmezése kapcsán, már említettem Norbert Elias könyvét, melyben a civilizációs folyamatot elemezte. A nemesség, elsősorban az arisztokrácia, viselkedési kódjával szemben alakították ki a polgárok saját viselkedési rendszerét. Mint említettem, ez vonatkozott a társadalmi, illetve társasági viselkedésre általában, a megszólításra, öltözködésre, étkezésre, szexuális magatartásra, ahogy vonatkozott bizonyos ismeretek elvárására is (olvasmány, zene, tánc). Ha olvassuk *Diderot* „Salon”-ját⁸, láthatjuk, hogy mit jelent mindez a művészetek értékelésében is, hogy miért tartotta *Diderot* *Chardint* annyival nagyobbra, mint például *Bouché-t*, s miért szorgalmazta a polgári drámát a hagyományos tragédiával szemben. Vagy azt, hogy hogyan tartozott hozzá a polgári műveltséghez az operalátogatás.

Amikorra eltűnt vagy legalábbis excentrikussá marginalizálódott az arisztokratikus életforma, nem volt többé szükség a civilizációs folyamat eredményeinek gyakorlására. 1968-ban (kissé előtte és utána) megkezdődik a civilizációs folyamat visszafordítása, a de-civilizációs folyamat. Nincs többé öltözködési kód (megjelenik a „farmer” mint egyenruha), sem étkezési kód, sem illemkód, sem szexuális kód. Nincs kulturális norma, ki ezt szereti, ki meg amaszt.

Már ezzel is teljesen megszűnik a főiskolák és egyetemek „*Bildung*” funkciója. A tömegegyetemek nem nevelik a polgári kultúra embereit, mivel sehogyan sem nevelnek. Szakoktatásra összpontosítanak jól vagy rosszul, ezt egyeteme válogatja. Kizárólag arra a funkcióra akarják az ifjat előkészíteni, melyet majd esetleg gyakorolni fog. Jól vagy rosszul.

Más változást is hozott 68. Az autoritáson alapuló oktatási rendszer végét. Legalábbis Nyugat-Európában és az Újvilágban. (Magyarországon még mindig dívik középfokon a porosz iskolarendszer, de erről most nem tudok beszélni.) Nem csak a diákönkormányzatokra gondolok, melyek vagy jól, vagy rosszul teljesítik feladatukat, mint minden intézmény, hanem a curriculum választhatóságára, azaz liberalizálódására. A diáknak sokkal több joga van ma, mint annak előtte, s nem kell magát egy tekintélyes professzor önkényének alávetnie. Az

⁸ Lásd *Diderot*: *Salons*. I–IV. kötet. Oxford, 1957–1967.

egyetemen belüli hierarchia leépülőben van. Bár ezzel vissza is lehet élni, de alapján, lényegében ez megfelel a modern demokrácia szellemének.

De hol maradtak azok a bizonyos paradoxonok? Mindenekelőtt: a tömeg-egyetem vagy tömegfőiskola kialakulása általában hatalmas színvonal-eséssel jár együtt. Nem olyan nagyon régen az érettségiző diákok átlaga többet tudott, ismert, műveltebb is volt, mint ma a hároméves alapképzésen keresztülment egyetemisták átlaga. Hogy Amerikában maradjak, számos úgynevezett „community college” (ingyenes, körzeti főiskola a körzetben lakók gyerekei számára) diákjai gyakran sem írni, sem olvasni nem tudnak. Többségükben semmi kedvük az egészhez. Miért járnak főiskolára? Mert a szülők küldik őket, gyermekeik jövőjéről, karrierjéről gondoskodva. A szülőnek is igaza van (főleg ha bevándorló és szegény), mert biztosítani akarja gyermekei jobb életét, a diáknak is igaza van, aki mindebben csak nyűgöt lát.

Az első paradoxon névlegesség és realitás között feszül. Névlegesen van egy diplomám, valójában nem tudok semmit. Ha ezek után mégis be tudok egy funkciót sikeresen tölteni, azt diploma nélkül is tudnám. Reálisan nincs szükségem diplomára, éveimet elvesztegettem, de mégsem vesztegettem el, mert diplomám nélkül nem juthatok olyan tevékenységhez, melyet diploma nélkül ugyanúgy be tudnék tölteni. A diploma ebben az esetben a szükséges látszat. A funkcionális társadalomnak fizetett adó.

A tömegegyetem második paradoxonja a túlzott szakosodás folyamán jön létre. Mindenkit, különösen a mérnöki szakokon és a természettudományokban egy egészen speciális funkció gyakorlására készítene elő. Az általánosabb tudás továbbítása az egyetemi hierarchiában alsóbb években történik. A specializálódás éppen arra irányul, hogy az ifjú egy szakma egy vonatkozásában tökéletes tudásra és készségre tegyen szert, de manapság a tudomány és technika olyan iramban fejlődik, hogy az a specializált funkció, melyre a diákot előkészítették, mire az egyetemet elvégzi, esetleg már nem is létezik. A paradoxont így fogalmaznám meg. Minél inkább egyetlen funkció tökéletes betöltésére képeznek valakit, annál valószínűtlenebb, hogy funkcióját tökéletesen fogja tudni gyakorolni. Lehetséges, hogy egy alacsonyabb fokú diplomával rendelkező, aki még nem specializálódott, ezt nála jobban tudná gyakorolni, de nem teheti, mert nincs meg az ehhez szükséges PhD-je.

Végül, a tömegegyetem frusztráció forrása. Amennyiben valakit egy funkció gyakorlására képeznek ki, akkor – amennyiben ezt nem tudja gyakorolni, például mert nincs elég állás vagy rosszak a képességei, s így kénytelen olyan munkát vállalni, melyre egy alacsonyabb diploma is képesítette volna, vagy melyhez nem is kell diplomát szerezni – kivetettnek, szerencsétlennek fogja érezni magát. Ez a réteg a politikai radikalizmus (mind a jobboldali, mind pedig a baloldali) legmegbízhatóbb támogatója és támasza. Az egyenlő esély ideológiájának és a személyes frusztrációnak a kereszteződéséből születik az a gyűlölet, mely annak a világnak elpusztítására törekszik, amelyből vétetett.

Tévedések elkerülése végett. Nem azért beszélek a mai egyetem paradoxon-jairól, mintha el akarnám vetni a tömegegyetemet, s vissza akarnám hozni akár reménytelenül is a régi elitegyetemeket, azok hierarchiájával s többnyire nagyobb kulturális sikerességével együtt. Az úgynevezett kultúrkritika szerintem hasztalan vállalkozás. A tömegegyetem a mai modern világ szerkezetének megfelelő oktatási intézményrendszer.

A paradoxonok azért paradoxonok, mert a rendszeren belül megoldhatatlanok. De beszélhetünk problémákról is, melyek megoldásához közelíthetünk. Az egyik az egyenlő esély eszméjéhez, a másik a képességeknek tehetségekké való fejlesztéséhez kapcsolódik. Azért beszélek itt problémákról, mert bár szembe lehet nézni jelenlegi megoldatlanságukkal, nem könnyen fogadnánk el elvi megoldhatatlanságukat.

A funkcionális társadalom nem tudta kiküszöbölni a stratifikációra épülő társadalmaknak azt a sajátosságát, hogy a születés véletlene határozza meg a későbbiekben azt a funkciót, melyet az egyed betölt. Csak annyiban változtatta meg a stratifikációra épülő társadalom logikáját, hogy a születési hely és a gyakorolt funkció közé közvetítőként beépítette az iskolarendszert. A születési hely többé nem végzet, de erősen megszabja a lehetőségek körét. Azt, hogy egy gyerek hány osztályt jár ki, és hol, hogy bekerül-e egyáltalán a felsőoktatás intézményeibe, s ha igen, melyikbe. Bush elnök sokat ígérő programja, melybe igen sok pénzt is fektettek – a „no child is left behind” (‘ne legyen lemaradó gyerek’) – nem járt a várt sikerrel. Az állami iskolák színvonala Amerikában egyre alacsonyabb. Barátaim, akik mind állami iskolában végeztek, unokáikat már mind magániskolába járatják. Mikor azt mondtam, hogy Magyarországon még dívik a porosz iskolarendszer, nem hallgathatom el, hogy korszerűtlenségének van egy pozitív oldala is. A katonás autoritásra épülő oktatás, a parancsra kész véleményformálás, az antidemokratikus gyakorlat tanulási fegyelemmel jár.

A funkcionális társadalom olyan csatornákba tereli az oktatási rendszeren belül az emberi képességeket, hogy azok hasznosítható tehetséggé változzanak. Egyéb, hasznot nem hozó képességek tehetséggé formálásához az iskolarendszer nem igen járul hozzá. Mondjuk a hegedűszakon tanul az ember hegedülni, a művészettörténet szakon ismerkedik a festészettel, filozófiát a filozófia szakon tanul, de a régi Bildung többnyire nem része az egyetemi curriculumnak. Ezt a problémát már sok helyütt felismerték, és igyekeznek orvosolni. Bildung nélkül nincs kulturális elit. S ha egy társadalomnak szüksége van kulturális elitre, a demokratikus társadalom bizonyul az.

Az oktatási rendszert, beleértve az egyetemi oktatás rendszerét, manapság mindenütt folytonosan reformálják. Mindig megtalálják a legjobb megoldást. Ezután is fogják. Ezek az állandó reformok persze nem tudják sehol sem kiküszöbölni a mai oktatás, s elsősorban a mai főiskolai oktatás paradoxonjait. Az a legrosszabb, ha ahelyett, hogy tudomásul vennék azokat, megjelennek az egyetlen üdvöztető végső megoldással. Attól jobb, ha megkímélnék.

Az egyetem humboldti eszméje és a német idealizmus

Az újkori, polgári fejlődés az európai történelem folyamán minden megelőzőt meghaladó mértékben átalakította a hagyományos életformákat, a társadalom intézményeit és struktúráit. A hagyományos vallási világgépnek a felvilágosodás során végbement fokozatos háttérbe szorulása, az önálló nemzetállamok létrejötte és a polgári termelési forma fellendülése alapvetően új helyzet elé állította a tudományokat s egyúttal a tudás átadásának, ápolásának, az oktatás-tanításnak a formáit is.

Az egyetemek feladata, célja, a társadalommal, állammal való kapcsolata évszázados-évezredes diskussziók tárgya. A kiemelkedő német tudós, filozófus és államférfi, *Wilhelm von Humboldt* (1767–1835) által fölvezetett, majd porosz kultuszminiszterként a berlini egyetem 1809-ben való megalapítása során érvényre juttatott egyetemeszme az újkor egyik legtekintélyesebb és legelismerettebb európai universitas-koncepciója; olyan elképzelés, mely alapvetően meghatározta az egyetem európai eszméjét s ezzel a kontinens mértékadó egyetemeit. A humboldti modell alapján létrejött egyetemek szerte a kontinensen, de még az USA-ban is meghatározó befolyást gyakoroltak és gyakorolnak mind a mai napig – ott is, ahol aktualitásáról heves viták folynak, ahol aktualitását megkérdőjelezzik vagy hevesen vitatják –, így nem lesz haszontalan, ha történeti beágyazásban röviden áttekintjük ennek az eszmének avagy (modernebb kifejezéssel) modellnek némely fontosabb jellemzőjét.

I.

A középkori egyetemek a korporatív-rendi öngazgatás elvén nyugodtak.¹ Privilegiumaikat a császár és a pápa által igyekeztek megerősíteni. Nem voltak sem egyházi, sem állami intézmények, hanem leginkább korporációknak voltak tekinthetők, melyek keletkezésüket és létüket az államnak és az egyháznak köszönhették, s ily módon mindkettőnél támogatást s oltalmat kerestek.

A görög és középkori hagyományokra visszatekintő egyetemek az újkor folyamán, a felvilágosodás kibontakozásával, majd később a nemzetállamok kiala-

E dolgozat az OTKA K-75840 ny. számú projektjének keretében végzett kutatásokon alapul.

¹ A következő összefoglaló leírásban elsősorban Helmut Schelsky alapvető monográfiájára támaszkodom; ld. uő.: *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Hamburg: Rowohlt, 1963, itt 15. skk. o.

kulásával s az ezzel párhuzamosan végbemenő társadalmi–gazdasági–kulturális változásokkal egyre inkább válságba jutottak. A tudományok öncélként való művelése, ápolása mint célkitűzés egyre inkább szembekerült a felvilágosodás szellemisége által sürgetett haszonelvű (utilitarisztikus) elvárásokkal, a társadalom, ill. az (abszolutista) politika által támasztott amaz igényekkel, melyek szerint az egyetemeknek társadalmi-politikai szükségleteket kell kielégíteniök, szakmai képzés keretében, szakiskolaként, hivatásképző ill. politikusképző szerepet kell betölteniök. A felvilágosodás korában a tudományos képzésnek az állam javára való szolgálata alapvető meggyőződésé válik, aminek másik oldala, hogy a tudománynak és hordozóinak az állami és politikai életre való, a középkor számára ismeretlen befolyása egyúttal megnő; a fejedelmek igyekeznek tudós tanácsadókra támaszkodni, ez utóbbiak így egy ugyan szolgáló, ám állami funkciót hordozó csoporttá válnak. A középkorban alapított, korporatív alapon szervezett egyetemek egyre inkább a hanyatlás jeleit mutatták: nem voltak képesek alkalmazkodni az új viszonyokhoz, s egyre kevésbé tudtak ellenállást tanúsítani az aufklärista nevelés- és embereszmény sugallta egyetemi reformkonceptiók előrenyomulásával szemben. Korporativitásukba merevedve egyoldalúan kiváltságaikat igyekeztek védelmezni, miközben megújódásra képtelennek bizonyultak. A megmerevedést az is mutatta, hogy a humanizmus, a reformáció és az ellenreformáció inspirálta egyetemi reformok érintetlenül hagyták a középkori egyetem ama fontos alapelvét, mely szerint a feladat egy adott tudásanyag többé-kevésbé változatlan formában való átadása. Az már csak a képet árnyalja, hogy a diákok többsége korántsem a tanulás, hanem a „szabad, kötetlen élet” céljából jött egyetemre; a fő vonzerőt a társadalmi kötetlenség státusza gyakorolta. Korporatív szövetségekbe tömörülve a diákok polgári és megélhetési kötelezettségektől mentes életet élhettek (katonai szolgálat alól mentesültek), melyet rendszerint különféle randalírozások, rendháborítások kísérték – gyakran a polgárok ellen is –, párbajok, összecsapások a katonasággal. A diákok parazita szabadságot harcoltak ki maguknak; a rendzavarókat gyakran őrizetbe vették, vagy a hadseregbe besorozták: ezen események ilyenformán az egyetem szellemi és morális lesüllyedéséről tanúskodnak. Ezen körülmények közepette az egyetemek radikális átalakításának, illetve megszüntetésének, bezárásának gondolata kormányok és uralkodók részéről lehetőségként többször is fölmerült, sőt részben valósággá is vált. 1792 és 1818 között például a Németországban levő negyvenkét egyetemnek több mint a fele szűnt meg.²

A tudomány művelése eközben egyre inkább az egyetemek falain kívülre szorult; a felvilágosodás az „igazi” tudományt egyetemen kívüli intézményekben, újonnan alapított akadémiákban és tudós társaságokban próbálta létrehozni és művelni (1635: Académie Française, 1662: Royal Society, 1700: Porosz Tudományos Akadémia, 1725: Szentpétervári Tudományos Akadémia alapítása).

² Lásd Schelsky, i. m., 22. o.

Az újkor mértékadó filozófiája (Bacon, Descartes, Spinoza, Hobbes, Leibniz) éppúgy az egyetemeken kívül született, miként az új természettudomány sem talált utat az egyetem falai közé. Már a reneszánsz kor platóni akadémiái is egyetemi kivándorlások eredményei, egyfajta egyetemellenesség megnyilvánulásai voltak, a tudományok egyetemről való elvándorlása, kirajzása pedig a későbbiekben egyre inkább fenyegető veszélyként körvonalazódott.

II.

Ebben a válsághelyzetben született, a berlini egyetem alapításával összefüggésben, a Wilhelm von Humboldt nevével fémjelzett egyetemkonceptió, mely az egyetem szerepének, rendeltetésének, társadalmi beágyazottságának radikális újragondolása alapján, a felvilágosodás egyoldalúan ill. szélsőségesen utilitarisztikus tendenciáival szembehelyezkedve, ugyanakkor az újkor és a felvilágosodás emberközpontú gondolatiságát kiteljesítő kanti, majd idealista-neohumanista tanokra építve új intézményes formában alapította újra az universitást mint a szabadság szellemében fogant magasabb fokú tanintézményt („höhere Lehranstalt”).

A humboldti egyetemmodell egy veszélyhelyzetre adott válaszreakció, mely két ellenképpel szemben jött létre. Az egyiket, a „tegnapelőtti” ellenfelet a céhességbe-korporativitásba merevedett egyetem jelentette, mely azonban 1800 körül még jórészt nagyon is realitás volt (megmerevedett, idejétmúlt oktatási formák, elavult tudásanyag s annak iskolás átadása, életidegenség, a diákkorporációk randalírozásai, a tanárok provincializmusa, belterjesség). A másik, ennél is veszélyesebb ellenfél a „tegnapelőtti”³ ellenféllel szemben föllépő, ám az egyetem lényegét ugyanakkor alapjaiban megkérdőjelező és elvető „tegnapi” reformerek voltak, a felvilágosodás egyetemi reformja, a felvilágosodás szellemisége által előtérbe helyezett utilitarisztikus tendenciák, az egyetemes tudásnak az előrenyomuló szakképzés javára való fölszámolása. A humboldti elképzelések szempontjából különösen elriasztó példaként szolgált végül az, hogy Napoleon 1806-ban létrehozta a Császári egyetemet, ez pedig a Franciaországban levő huszonkét egyetem gyakorlati felszámolását, vagyis az állam alá való rendelésüket s egyúttal szakiskolává való átalakításukat jelentette olyan szakiskolává, melyet centrálisan irányítanak, a tananyagot pedig az állam írja elő (Taine találó megfogalmazása szerint a napoleóni egyetem nem a tanító tudomány, „lehrende Wissenschaft”, hanem az oktató állam, „der unterrichtende Staat”;⁴ s az egyetemeket egyébiránt II. József is aufklärista szellemben, állami tisztviselőképzőnek tekintette).

³ A „tegnapelőtti”, „tegnapi” Schelsky találó kifejezései (ld. i. m., 31. o.).

⁴ Lásd Schelsky, i. m., 40. o.

III.

A humboldti reform és egyetemkoncepció előzményei Kantra, közelebbről a filozófia kanti világfogalmára, illetve a *filozófia* „iskolai fogalma” és „világpolgári értelemben” vett felfogása között Kant által megvont megkülönböztetésre nyúlnak vissza. Kant több írásában megkülönböztette egymástól a filozófiát „in sensu scholastico” a filozófiától „in sensu cosmopolitico”. E világpolgári értelem hasonlatos ahhoz, ahogy azután Husserl a XX. században a filozófusról, mint az emberiség funkcionáriusáról beszélt.⁵

Ha Kant vonatkozó szöveghelyeit közelebbről vesszük szemügyre, azt látjuk, hogy iskolai fogalma szerint (vagy ami számunkra ezzel többé-kevésbé egyenértékű: a tudományos meghatározás szerint) a filozófia minduntalan ismeretek rendszereként, pontosabban – a kanti nézőpontnak megfelelően – fogalmakból nyert észismeretek rendszereként,⁶ tudományként,⁷ – és pedig a legmagasabb rendű, az összes többi tudományt rendszeressé tevő tudományként⁸ – a tudás rendszeres egységeként, az ismeret logikai tökéletességeként⁹ kerül meghatározásra. Vajon nincs-e ezzel minden kimerítve? Vajon nem kellőképp tág, átfogó és kimerítő e meghatározás? S nem ruháztuk-e föl a filozófiát egyúttal minden elképzelhető megtiszteltetéssel is? Úgy tűnnek, igen, ám Kant szerint mégsem. Mivelhog van éppenséggel egy másik elemzési szempont is – valamely még tágabb nézőpont –, s ezt nevezi Kant a filozófia – iskolaival nem annyira szembeállított, mint annak kiegészítéseként mellé rendelt – világfogalmának, avagy világpolgári nézőpontnak. Ebből a nézőpontból szemlélve a filozófia nem pusztán tudomány – legyen bár mindegyik közül a legátfogóbb, minden tudományok alapja s összekapcsolója, legyen bár a tudományok tudománya –, hanem minden ismeretnek és tudománynak az emberi ész lényegi céljaira való vonatkoztatása, az emberi ész törvényhozója.¹⁰

Amennyiben célok kerülnek szóba, a tudományok mögött megjelenik az ember, a filozófia mögött pedig a filozófus, a bölcsesség hordozója. S ebből a né-

⁵ Vö. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, § 7, Husserliana, Bd. VI, sajtó alá rendezte W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1954, 15. o.

⁶ Ld. Kant: „Pölitz-féle metafizikai előadások”, Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest: Gondolat, 1974, 130. o. (Vö. *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XXVIII, 532. o.), Ld. továbbá Kant: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Kiadta G. B. Jäsche. Kant: *Schriften zur Metaphysik und Logik*. 2. Werkausgabe, sajtó alá rendezte W. Weischedel, 6. köt., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968, 446. o.

⁷ *A tiszta ész kritikája*, A 839 (= B 867), id. kiadás, 526. o.

⁸ „Pölitz-féle metafizikai előadások”, id. kiadás, 130. sk. o. (Vö. *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XXVIII, 533. o.).

⁹ *A tiszta ész kritikája*, A 839 (= B 867).

¹⁰ *A tiszta ész kritikája*, A 839 (= B 867); „Pölitz-féle metafizikai előadások”, id. kiadás, 130. o.; *Logik*, id. kiadás, 447. o.

zöpontról, a filozófia világfogalmának perspektívájából szemlélve Kant szerint „a tulajdonképpeni filozófus a gyakorlati filozófus”:¹¹ „a filozófus inkább magatartásáról, mint tudományáról kapja a nevét.”¹² Hiszen, miként Kant emlékeztet rá, „már a régieknél is a filozófus elnevezésen mindenkor egyúttal és főképpen a moralistát értették”.¹³

Lehet-e filozófiát a világfogalom értelmében tanítani? S mit jelent itt a tanítás? Kant nemleges válasza már abból kitűnik, hogy az iskolai értelemben vett filozófiát sem hozták mind a mai napig létre, így hát tanítani sem lehet azt, ami nincs. Ha a filozófia annyit tesz, mint saját fejünkkel gondolkodni, nem pedig rabszolgaszerűen utánozni,¹⁴ akkor nem segítene persze az sem, ha már léteznék valamely iskolai értelemben vett tökéletes filozófia. Így jut el Kant a döntő megállapításhoz: „Csak filozofálni lehet tanulni, azaz az ész tehetségét [...] bizonyos meglévő kísérleteken gyakorolni”.¹⁵

Ha pedig világfogalma szerint nézzük a dolgot, maga a tanítás fogalma válik ingataggá. Hiszen, mint hallottuk, „a filozófus inkább magatartásáról, mint tudományáról kapja a nevét”; a filozófus, aki a bölcsességet nem csak tanítással, de személyes példájával is képviseli.¹⁶ Ha lehet személyes példa által tanítani, akkor persze nem reménytelen a filozófia tanítása, ám érdemes meggondolnunk, hogy az iskolai tanítás javarészt mégsem ilyen, hanem ismeretátadás és készségek oktatása. Kant nyomán Husserl panaszolta föl azután a XX. században különös élességgel, hogy filozófiát nem lehet tanítani vagy tanulni,¹⁷ ám ő talán Kantnál szűkebb perspektívában szemlélte a dolgot, mivel szeme előtt a filozófia mint szigorú tudomány, mindenesetre a filozófia mint tudomány eszméje lebegett, míg Kant szerint, mint láttuk, az sem segítene, ha a filozófia mint tudomány azaz az iskolai értelemben vett filozófia már rendelkezésünkre állana. Hiszen,

¹¹ „Pöhlitz-féle metafizikai előadások”, 130. o. Vö. *Logik*, id. kiadás, 447. o.: „a gyakorlati filozófus – a bölcsességnek tanítás és példa általi tanítója – az igazi filozófus. A filozófia a tökéletes bölcsesség eszméje, mely megmutatja nekünk az emberi ész végső céljait.” (Az utóbbi megfogalmazás megtalálható a „Pöhlitz-féle metafizikai előadások” idézett helyén is.)

¹² „Pöhlitz-féle metafizikai előadások”, id. kiadás, 131. o.

¹³ A tiszta ész kritikája, A 840 (= B 868).

¹⁴ *Logik, Werkausgabe*, id. kiadás, 6. köt., 448. o.

¹⁵ Ld. I. Kant *A tiszta ész kritikája*, A 838 (= B 867) : „[...] a mai napig nem lehet filozófiát tanulni, mert hiszen hol van, kinek a birtokában, és mitől ismerni meg? Csak filozofálni lehet tanulni, azaz az ész tehetségét [...] bizonyos meglévő kísérleteken gyakorolni”. Vö. továbbá a „Pöhlitz-féle metafizikai előadások”-ban: „A filozófusnak filozofálni kell tudnia, ehhez pedig nem kell filozófiát tanulni [...] Amikor filozofálni tanulunk, a filozófia [...] rendszereit csupán az észhasználat történeteként és kritikai képességeink gyakorlásának tárgyaként tekinthetjük” (id. kiadás, 132. o.); valamint a *Logik*-ban: „Már csak az okból sem lehet filozófiát tanulni, mert hiszen a filozófia még nem létezik” (*Werkausgabe*, 6. köt. Frankfurt/Main 1968. 448. o.).

¹⁶ Vö. *Logik*, id. kiadás, 447. o.: „a gyakorlati filozófus – a bölcsességnek tanítás és példa általi tanítója – az igazi filozófus”.

¹⁷ E. Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest: Kossuth, 1993, 24. sk. o.

mint írta, „ismeretek nélkül senki sem válhat filozófussá, de a pusztá ismeretek-től még nem lesz valaki filozófus”.¹⁸

A filozófia iskolai és világfogalma közti kanti megkülönböztetés mögött az a meggyőződés rejlik, mely szerint az iskolának nem csupán önnön érdekeire, az iskola érdekeire – mondjuk a tudomány előmozdítására, az ismeretek átadására, gyarapítására és rendszerezésére – kell tekintettel lennie, hanem hogy minden-nek: a tudomány előmozdításának, az ismeretek gyarapításának magának is még valamilyen más, éspedig fensőbb érdeket, mint Kant fogalmaz, az emberi ész végső céljainak előmozdítását, „az ember egész rendeltetését”¹⁹ kell szolgálnia. Az iskolának ki kell elégítenie az iskola érdekeit, de feladata nem merül ki benne, saját mintegy céhes érdekein kívül más, magasabb érdekekre is tekintettel kell lennie. Mint a kritikai főmű szóban forgó helyének lábjegyzete pontosítja, „világfogalom itt annak a fogalomnak a neve, mely arra vonatkozik, ami mindenkit szükségképpen érdekel”²⁰ – úgyszólván az egész világ érdeke, mondhat-nánk –, míg iskolai értelemben csupán valamilyen szakmáról, kanti szóval „ügyességről”, vagy „készségről” van szó, melyet tetszőleges célokra lehet fel-használni.

A filozófia iskolai és világfogalma közti megkülönböztetés mögött az (isko-lai) filozófiatanítás hallgatólagos feladatának, céljának, s így maga az „iskola” feladatának, céljának, küldetésének eltérő felfogása húzódik meg. Amennyiben Kant a filozófia világfogalmába bevonja a célok fogalmát, s az iskolának a saját falain túllépő, a világ és minden ember érdekeit szem előtt tartó, az emberi ész általános céljait illető feladatokat tulajdonít, hallgatólagosan elvitatja külső, ál-lami vagy egyházi instanciák arra vonatkozóigényét, hogy ők határozzák meg – kívülről – az egyetemi tanítás célját, s hogy a filozófiát az észművészet vagy az ügyesség, a fogalmakkal való bánni tudás vagy bibelődés pusztá iskolai fogal-mára szorítsák. A filozófia világfogalma az iskola instrumentális felfogásával szembeni ellenállást képvisel, s azt az igényt jelenti be, hogy az iskolának az emberiség haladása, fejlődése számára van nem csupán alapvető mondanivalója, de egyúttal kötelezettsége, sőt küldetése is. A filozófia világfogalmának kanti felfogása *A fakultások vitája* című késői írásban az egyetem szervezeti rendjének

¹⁸ „Pöhlitz-féle metafizikai előadások”, id. kiadás, 132. o. Ahogy ismeretek nem tesznek még filozófussá, úgy másfelől ismeretek nélkül sem lehetséges filozófus: “a tudomány nélküli bölcsesség egy olyan tökéletesség árnyképe, amelyet sohasem fogunk elérni. Azt, aki úgy szereti a bölcsességet”, fejtette ki Kant, „hogy közben gyűlöli a tudományt, *mizológusnak* nevezik. Előfordul, hogy olyanok is mizológiába süllyednek, akik eredetileg szorgalmasan és sikeresen csüggték a tudományon – ezek mizológiája abból származik, hogy tudásuk nem elégítette ki őket.” (Uo., 132. sk. o. Ld. még: *Logik*, id. kiadás, 449. o.: “Aki a tudományt gyűlöli, ám a bölcsességet annál jobban szereti, azt *mizológusnak* nevezik. A mizológia általában a tudományos ismeretek hiányából és az önteltség [Eitelkeit] egy meghatározott, ezzel összefüggő módjából ered”).

¹⁹ *A tiszta ész kritikája*, A 840 (= B 868), id. kiadás, 527. o.

²⁰ Uo.

hozzá igazodó hallgatólagos revideálásához-átalakításához vezet: az öncélként felfogott tudás és az igazság kutatásának szentelt élet Kant számára az évszázadok óta hagyományosan alsóbb fakultásnak nevezett és ekként besorolt filozófiát a felsőbbekkel (teológia, jog, orvostudomány) nem pusztán egyenértékűvé, de valójában magasabb rendűvé tette.²¹

IV.

Ez az első jelentős lépés azon az úton, amely a Wilhelm von Humboldt nevével fémjelzett egyetemfelfogáshoz vezet, mely kutatás és tanítás egységére, az individuum méltóságára, önállóságára és szabadságára épül. A tudomány nem valamilyen külső cél szolgálatában álló eszköz, hanem életmód, emberformálás, erkölcsi alakítás és tökéletesedés. A tudomány általi képzés, alakítás, a *Bildung durch Wissenschaft* humboldti elve sajátos, vallási felhangokat őrző, ám jellegzetesen szekularizált életmód, életeszemély.²² Az igazság produktív öngondolása egy olyan általánosságban, mely minden autoritás és minden külső cél alól felszabadít. A gondolkodás szabadsága és öntevékenysége mint filozófia itt egyúttal az erkölcsi nemesedés, tökéletesedés útja. A humboldti egyetemfelfogás középpontja a filozófia, mely nem csupán egyesíti a többi tudományt, de Kant idézett tézisének megfelelően – mely szerint „a tulajdonképpeni filozófus a gyakorlati filozófus”, s „a filozófus inkább magatartásáról, mint tudományáról kapja a nevét” – meghatározott, erkölcsi eszméket követő, célját önmagában hordozó közösségi életformává szervezi az universitást.

Az ismeretek megszerzése, halmozása nem öncél. Ugyanakkor nem is valamilyen hozzá képest külső: világi, szakmai, politikai, egyházi cél hordozója. Az ismeretszerzés az emberformálás, az öntökéletesedés szolgálatában áll, s csakis ezáltal tesz szert jelentőségre. A tudomány itt egyúttal életformaként jelenik meg.²³

²¹ Ld. Kant: „A fakultások vitája”. In: Kant: *Történetfilozófiai írások*, ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Ictus, 1996, 349., 358. skk. o. Kant az igazság kutatását élesen elhatárolja a hasznosságtól (ld. uo., 359. o.), s e vonás, az igazság-hasznosság közti különbségtétel az egész német idealista tradíció és egyetemfelfogás jellegzetes vonása marad (ld. pl. Schelling: „Előadások az akadémiai stúdiumok módszeréről”, ford. Zoltai Dénes, *Magyar Filozófiai Szemle* XXIX, 1985/5–6. 843. sk.o.; *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Schellings *sämtliche Werke*. Hrsg. K.F.A. Schelling, Bd. V, 256. o.).

²² Lásd Schelsky, i. m., 81., 113., 116. o., továbbá I. M. Fehér: *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*, Frankfurt/Main – Berlin – New York: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2007, 53., 80., 126., 142. o.

²³ Ld. Schelling: „Előadások az akadémiai stúdiumok módszeréről”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXIX, 1985/5–6. 832. o.: „A tudomány szinte közvetlenül ráirányítja az érzéket arra a szemléletre, amely mint állandó önformálás, elvezet az önmagával való azonossághoz, s ezáltal egy valóban boldog élethez.” Fichte némi hangsúlyeltolódással úgy fogalmaz, hogy a tudós, a tanult ember „minden egyéb rendnél inkább csak a társadalom által és a társadalom számára létezik”; ő „az emberi nem tanítója”, „az emberiség nevelője”, sőt „az igazság papja”; az emberiség ren-

Az egyetem humboldti eszméje ennek megfelelően iskola és egyetem éles elválasztásának elvére épül. A tudományt Humboldt szerint valami olyannak kell tekinteni, amit teljes egészében még nem találtak meg, sőt teljes valójában nem is lehet sohasem megtalálni, ám éppoly kitartóan s egy életén át kell keresni.²⁴ Az egyetemeknek a tudományt egy még nem teljesen megoldott problémaként kell kezelniük, írja, s mindörökre meg kell maradniuk a kutatásban,²⁵ „ellentétben az iskolával, melynek csupán a kész és befejezett ismeretekkel van dolga, s csak ilyeneket tanít”.²⁶ Eszerint oktatni csak igazán az tud, aki kutat; a kutató pedig csak akkor igazán kutató, ha kutatásának eredményeit, tudását, tudományát átadja, ha tanítványokat nevel. A tudomány művelése és átadása így nem két különböző, egymástól elválasztható dolog: ha így volna, ki nevelné a jövődő tudósgenerációit? A tudományt igazán csak az tudja előadni, aki öntevékeny módon képes művelni.

A kutatás és tanítás egységének erre alapuló elve ennek megfelelően új viszonyt körvonalaz tanár és diák között. A diák felszabadul az alsóbb iskolák

deltetése pedig „a kultúra állandó előrehaladása” („Előadások a tudás emberének rendeltetéséről”, Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*, ford. Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1976, 55., 57., 59., 62. o.). Az életformaként felfogott tudománnyal kapcsolatban lásd Jürgen Mittelstraß alapvető tanulmánykötetét: *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1982.

²⁴ Wilhelm von Humboldt: „A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről”. W. v. Humboldt: *Válogatott írásai*, ford. Rajnai László, Budapest: Európa, 1985, 253. o. „[...] minden annak az alapelvnek a sértetlen megőrzésén múlik, hogy a tudományt olyasvalaminek kell tekinteni, amit még nem találtak meg egészen, és ami egészen soha nem is található meg, és mint ilyet, szakadatlanul tovább kell kutatni.” (Ld. „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin”. In: *Die Idee der deutschen Universität*, hrsg. E. Anrich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, 379. o.) Ez az elv, írja Schelsky, elfordulást jelent a régi tudományfelfogástól, mely abból indult ki, hogy a tanítók valamiképpen „az igazság birtokában” vannak (i. m., 92. o.). A humboldti egyetemre a (tanárok és diákok általi közös) igazságkeresés, nem az igazság (önhiitt) birtoklása jellemző.

²⁵ Humboldt: „A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről”, id. kiadás, 250. o.; „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin”, id. kiadás, 377. sk. o. („[...] die Wissenschaft immer als ein noch nicht ganz aufgelöstes Problem behandeln und daher immer im Forschen bleiben [...]”). A „Forschung” fogalmához ld. Gadamer: *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Bd 1, 219. sk. o. = *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest: Gondolat, 1984, 160. sk. o.: „A kutatás fogalma [...] a feladatnak a végtelenségét jelzi [...]”; „[...] minden bizonnyal az ismeretlen területekre behatoló tudós utazó (vö. »kutatóút«) fogalmából ered, a természet és a történeti világ megismerését egyaránt átfogja. Minél inkább elhalványul a világismeret teológiai és filozófiai háttere, a tudományt annál inkább az ismeretlenben való behatolásként értelmezik, ezért kutatásnak nevezzük.” Ld. még Manfred Riedel: *Für eine zweite Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988, 18. o., aki az egész filozófiai megismerést „Forschung”-ként azonosítja.

²⁶ Wilhelm von Humboldt: „A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről”. id. kiadás, 250. o. („Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin”, id. kiadás, 378. o.).

számtalan kényszere alól.²⁷ Tanára immár nem felügyelő, hanem idősebb kolléga, aki őt, a fiatalabbat a tudományba vezeti be. Ugyanakkor az sem áll fenn, hogy – fordítva – a tanár lenne a diákért; inkább mindketten valami harmadikért, a tudományért vannak.²⁸ A diák nem a tanárt szolgálja, de a tanár sem a diákot; mindketten valami harmadikat: a tudományt (sőt: a Tudományt) szolgálják.²⁹ E szolgálat nyilvánvalóan nem mehet végbe szabadság nélkül, lényege épp a szabad szolgálat. Kinek-kinek önállóan, egyedül kell művelnie, kutatnia, alakítania, saját fejével kell gondolkodnia, s közben önmagát is műveli, alakítja. Nem véletlen, hogy a felvilágosodás fő gondolatát Kant összefoglalóan a „Selbstdenken”-ben fogalmazza meg; abban, hogy önállóan, a saját fejünkkel gondolkodjunk.³⁰

A „Selbstdenken” Kant számára valójában egyjelentésű a felvilágosodással; azzal, amit nevezetes meghatározása a nagykorúsággal azonosított. „A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki *mások vezetése nélkül* gondolkodjék”, hangzanak Kant nevezetes szavai,³¹ melyekből „felvilágosodás”, „kiskorúságából való kilábalás” és „önálló gondolkodás” benső összefüggése világosan kitűnik. Nem érdektelen megjegyeznünk, hogy Schelling számára az egyetemi életbe való belépés, hasonlóképpen, „a nagykorúságba való első belépéssel” azonos.³²

Ha az egyetemeknek a tudományt egy még nem teljesen megoldott problémaként kell kezelniük, s mindörökre meg kell maradniuk a kutatásban (szemben a középkori egyetemekre túlnyomórészt jellemző gyakorlattal, mely egy többé-kevésbé rögzített tudásanyag változatlan formában való átadásában merült ki), akkor itt nem csupán egy rögzített tudásanyag változatlan formában való to-

²⁷ Ld. pl. J. G. Fichte: „A tudás emberének lényegéről s ennek megjelenéséről a szabadságterületén. VI. előadás: Az egyetemi szabadságról”, Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*, ford. Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1976, 535. sk. o.

²⁸ Lásd ehhez Schelsky, i. m., 91. o.

²⁹ Wilhelm von Humboldt: „A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről”, id. kiadás, 250. o. Erre a felfogásra emlékeztetett Szegedy-Maszák Mihály, amikor a *Nappali Ház* liberalizmus és kultúra összefüggését illető szerkesztőségi körkérdésére adott válaszában úgy fogalmazott, hogy a hazai felsőoktatásban az amerikai rendszerre való hivatkozással bevezetett változtatások meglehetősen felemásak; s hogy – szemben azzal, amit divatos kortendenciák sugallnak – „az oktató nem a diákért van, hanem mindketten a tudományért” (*Nappali Ház* VI, 1994/1, 102. o.).

³⁰ Ld. I. Kant: „Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?”. Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, 1974, 127. o.

³¹ Kant: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?”, ld. *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, id. kiadás, 80. o.

³² F.W.J. Schelling: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Schellings *sämtliche Werke*. Hrsg. K.F.A. Schelling, Bd. V, 228. o., ill. neu hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg: Meiner, 1990, 22. o. Magyarul: „Előadások az akadémiai stúdiumok módszeréről” ford. Zoltai Dénes, *Magyar Filozófiai Szemle* XXIX, 1985/5–6, 825. o.

vábbadásának megkérdőjelezéséről van szó, hanem arról is, hogy e feladat lezárhatatlan. Mihelyt az ember azt képzei: a tudományt már megtalálta, immár a tudomány birtokában van, ő pedig ily módon megpihenhet, minden visszavonhatatlanul elveszett. Elveszett nem csupán a tudomány, a kutató életforma számára, de elveszett az állam számára is, mivel csupán a bensőből fakadó s a bensőben gyökeret verő tudomány formálja a jellemet; az állam javát pedig csakis az ilyen jellem szolgálhatja.

Humboldt meg volt győződve róla, hogy az ilyen, tudomány által formált jellem különösképpen értékes az állam számára, utóbbinak ily módon mindent meg kell tennie annak érdekében, hogy kedvező körülményeket teremtsen kialakulása számára. Amit az állam mindazonáltal tehet, jószerivel csupán annyi, hogy biztosítja az egyetemek fennállásának és működésének külső feltételeit, ez ugyanakkor elsődleges kötelessége is. Politikusként Humboldt az állam képviselőjeként lépett föl, ám reformelképzeléseit alapvetően éppen az egyetemeknek az állami beavatkozástól való oltalmazása határozta meg. Miképp a polgári életben az államnak az a feladata, hogy polgárai egzisztenciáját és szabadságát biztosítsa, úgy itt is az állami beavatkozás határait igyekezett megvonni. Elképzeléseit az a meggyőződés hatotta át, mely szerint az államnak az egyetemekkel szemben az a feladata, hogy létezésük anyagi feltételeit és külső formáit biztosítsa és megteremtse, és pedig annak világos tudatában, hogy minden ezen túlmenő beavatkozása az egyetem „ügye”, az ott folyó ügy (azaz a tudomány) számára csakis hátráltató lehet.

A humboldti egyetemfelfogás (antropológiai, filozófiai) alapját az emberi individualitás értéke és föltétlen tisztelete képezi. Ha az egyetem (universitas) újkori fogalmával összefüggésben kétfajta egységről szokás beszélni: a kutatás és a tanítás egysége mellett a tudományok egységéről is, akkor most azt mondhatjuk: a tudományok ezen egységét az épp most összegzett felfogást érvényre juttató filozófia, közelebbről a német klasszikus humanista metafizika világképe szolgáltatja. A filozófia kölcsönöz a tudományoknak egységet és általánosságot, s foglalja egyúttal keretbe őket. Ha a humboldti koncepció szerint a tudóst a tudásra való soha be nem végződő *törekvés* jellemzi, a filozófiával való kapcsolat nyomban adva van, hiszen a filozófia eredeti értelemben nem a tudás *birtoklása*, hanem éppen a tudásra, bölcsességre *törekvés* habitusa. Az állam feladata egy ilyen egyetem támogatása; hiszen a filozófiailag művelt koponya (vélekedett Schelling 1802-ben) egyúttal a legerkölcösebb is, s az államnak is a legjobb szolgálója.³³

³³ F.W.J. Schelling: „Előadások az akadémiai stúdiumok módszeréről”, id. kiadás, 844. sk. o.; id. német kiadás 259. skk. o.

V.

A humboldti egyetemmodell válsághelyzetben jött létre, s kibontakozását, történetét feszültségek, válságok kísérték végig. Tiszta formában feltehetően soha, sehol a világon nem valósult meg. Ennek ellenére az egyik legbefolyásosabb újkori egyetemfelfogásról van szó, mely napjainkig döntően meghatározza az egyetemről világszerte folyó vitákat. Az oktatás és kutatás egységének (*Einheit von Forschung und Lehre*) elve mint a humboldti egyetemkoncepció egyik lényegi vonása mind a mai napig áthatja az egyetem európai eszméjét s ezzel nem csupán a kontinens, de Amerika mértékadó egyetemeit is.³⁴ Amikor

³⁴ „A *Bildung*, *Wissenschaft*, *Lehrfreiheit* és *Lernfreiheit* intellektuális eszményei”, írja Sheldon Rothblatt, „rendkívüli vonzerőt gyakoroltak azon brit és amerikai tudósok számára, akik inkább *college*-okhoz, mint egyetemekhez voltak szokva, azaz ahhoz, hogy olyan diákokkal van dolguk, akik úgy viselkedtek – s akikkel úgy is bántak –, mintha alsóbb fokú iskolába jártak volna, s akiknek az erkölcsi felügyelete és nevelése az egyetem örökölt funkcióinak kritikus vonását alkotta.” „Az egyetemi karrier-építés a XIX. századi Németországban nagyobb mértékben volt lehetséges, mint Angliában, ahol a professzor jórészt továbbra is egyházi ember volt, klerikus, aki egyházi előmenetelre törekedett, s ahol a kutatás csak korlátozott szerepet játszott, úgyhogy az intellektuális kreativitás számára kínálóbb hely inkább az egyetemen kívül, mint belül volt.” Rothblatt végül rezignáltan jegyzi meg: „John Stuart Mill amiatt panaszkodott, hogy az angol ‘jellem’ valójában szűklátókörűbb és egyoldalúbb, mint a humboldti tradícióban fölnőtt jellem.” (Sheldon Rothblatt: *The Modern University and Its Discontents. The Fate of Newman's Legacies in Britain and America*, Cambridge: Cambridge UP, 1997, 24. sk., 25, 53. o.: „The intellectual ideals of *Bildung*, *Wissenschaft*, *Lehrfreiheit* and *Lernfreiheit* were hothouse attractions for British and American scholars more accustomed to colleges than to universities, that is to say, to dealing with undergraduates who still behaved, and were treated, as if they were at school and whose moral superintendence was a critical aspect of the university's inherited functions.” „Academic career-building was possible in nineteenth-century Germany, to a greater degree than in England, where the professor was still for the most part a clergyman usually bent on a clerical career and where research played only a limited part, so that the best place to be intellectually creative was outside rather than inside the universities”. „John Stuart Mill complained that the English 'character' was actually narrower or more one-sided than in the Humboldtian tradition.”) – Az amerikai egyetemek, írta nagyhatású könyvében Allan Bloom, „túlnyomórészt a német egyetemi tradíció örökösei”, azé a tradícióé, amely – mint Bloom fogalmazott – „a teoretikus életmód nyilvánosság által támogatott és jóváhagyott formájának legmagasabbrendű kifejezése” volt (Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Touchstone Edition, New York – London: Simon & Schuster, 1988, 322. sk. o. (“American universities [...] were, for the most part, heirs of the German university tradition, which [...] was the greatest expression of the publicly supported and approved version of the theoretical life”). Amerika vezető értelmiségei, tette hozzá, ifjúkorukban mindig európai egyetemekre jártak tanulni, s a humán diszciplínák (filozófia, történelem, irodalom) tekintetében Amerika mindig is Európára volt utalva. Ami e téren Amerikában nagyra nőtt, mind európai származék, aminek tudatában is voltak, s nem is igen szégyelltek (uo.). – Idézzük végül Jaroslav Pelikant, aki a következőképpen ír: „a német egyetem volt mindenekelőtt az, amelyik a ‘kutató egyetemet’ létrehozta abban a formában, ahogy ma ismerjük. [...] 1810-ben a berlini egyetem Wilhelm von Humboldt általi megalapítása [...] Johann Gottlieb Fichtével, mint az első rektorral az élén, mércét teremtett. Sőt, a német egyetemtől, mely nem csupán Berlint, de Göttingent is magában foglalta, vettük át a PhD-t, amikor az az USA-ban 1860-ban bevezetésre került.” (Jaroslav Pelikan: *The Idea of University. A Reexamination*. New

ma az egyetemek helyzetéről, válságáról, szerepének, küldetésének újragondolásáról esik szó, akkor – akár tudnak róla, akár nem – továbbra is a humboldti felfogásról folyik a vita.

Az ész általi tudományos belátásnak mint az emberiség morális tökéletesedése felé vezető útnak a felvilágosodás számára meghatározó alap gondolata a humboldti egyetemkoncepcióban, a „Bildung durch Wissenschaft”-elvnek a formájában fogalmazódik újra. Az igen nehezen lefordítható „Bildung” (alakítás, képzés, formálás, művelés) Humboldt szemében nem csupán szaktudás, szakismeretek elsajátítása, de mindenekelőtt és elsősorban emberformálás. Ennek az egyetem történetében kezdettől fogva etikai tartalmat hordozó elvnek a jelenléte ugyancsak meghatározó az európai egyetemeszme szempontjából, csakúgy mint a humboldti humanista nevelésezménynek, az emberben rejlő képességek szabad kibontakoztatásának, a gondolkodás szabadságának és az igazság kutatásának mint öntevékenységnak, mint az autoritás és minden külső kötöttség alóli felszabadulásnak s mint az erkölcsi tökéletesedés felé vezető útnak az idealista filozófiából merített gondolata.

A humboldti egyetemeszme ilyenformán alapvetően filozófiai háttérre támaszkodik, filozófiai ihletettségű; megszületése elképzelhetetlen a német idealizmus általános szellemi orientációja nélkül; megszületésének hátterét különösképpen a kor meghatározó gondolkodóinak az egyetemre s a műveltségre vonatkozó (azóta olyannyit diszkutált s számos kiadást megért) írásai alkotják (Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Steffens, Schiller).

A tudomány s az azt intézményes formában ápoló egyetem ebben a felfogásban nem pusztá ismeretszerzés, szakképzés, hasznosság, technika vagy módszer kérdése. Hanem nagyon is etikai tartalmat hordozó életforma, az emberi élet példamutató formában való magvalósulása, jellemalakító, emberformáló, embert nemesítő erő, melyet elősegíteni az államnak már csak azért is kötelessége, mivel általa ő maga is erősödik és nemesedik. A tudomány közösségi, társadalmi tevékenység; a tudós, amint azt különösképpen Fichte hangsúlyozta, a társadalom számára rendeltetett; az igazi tudós pedig erkölcsi mintakép.³⁵ Aktualitása miatt érdemes Fichtének az egyetemi szabadságra vonatkozó némely gondolatát idéznünk. Ha az egyetemi szabadság egyfelől felszabadulás is az alsóbb iskolák

Haven: Yale University Press, 1992, 84. o.: „it was above all the German university that the 'research university' in the form we know now had been invented [...]. In 1810 the establishment of the University of Berlin under the leadership of Wilhelm von Humboldt [...] set the pattern, with the philosopher Johann Gottlieb Fichte as the first rector. It was, moreover, from the German university, including not only Berlin, but also the University of Göttingen, that the Ph.D. was adapted when it was introduced in the United States in 1860.”)

³⁵ J. G. Fichte: „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten”; „Über das Wesen des Gelehrten”, *Fichtes Werke*, hrsg. I. H. Fichte, Bd. VI, 291–346., 349–447. Magyarul: „Előadások a tudás emberének rendeltetéséről”; „A tudás emberének lényegéről”. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*, Budapest: Gondolat, 1976, 9–72., 475–586. o., különösen 14., 30., 49., 53., 55., 57., 59., 485., 537., 539., 544., 553., 575. o.

számtalan kényszere alól, másfelől mégsem közöny a tudományos előrehaladás és erkölcsi méltóság iránt. Az egyetemi szabadság nem egyenlő az erkölcstelenségre és lustaságra való joggal; az ilyen vélekedés mögött a diákok lebecsülése, megvetése húzódik meg. Az „egyetemi szabadság” követelése, fogalmaz Fichte, valójában „a diákok rendjének [...] lebecsüléséből jött létre”.³⁶ A tudósra, mint egy *rend* tagjára, nagyon is vonatkoznak rendjének és hivatásának kényszerítő törvényei: az egyetem tanárai ily módon (a tudomány közösségi, társadalmi jellege folytán) nemcsak alapos tudósok, de egyben a nemzet legjobbjai is.

A humboldti egyetemeszme jelentőségét jelzi a nevelésre, a tudományra, a tudomány (egyetem) hivatására vonatkozó, a XIX. század második felében s a XX. században született írások hosszú sora (hogy csak néhány kiemelkedő szerzőt említsünk: Dilthey, Spranger, Max Weber, Jaspers, Heidegger, Gadamer), egészen Allan Bloom-nak a „liberal learning” válságát diagnosztizáló – jelentős pontokon ugyancsak a humboldti felfogás hatását mutató – nagy hatású 1987-es könyvéig, a *The Closing of the American Mind*-ig, mely olyan vitákhoz vezetett, melyek a mai napig nem jutottak nyugvópontra.

VI.

Wilhelm von Humboldt mint államférfi egyetemalapítási elképzeléseit sematikusan a következő két fogalomban foglalhatjuk össze: 1) kutatás és tanítás egysége („Einheit von Forschung und Lehre”), 2) önállóság és szabadság („Einsamkeit und Freiheit”). A mindkettőjüket átfogó harmadik vezérfogalom pedig a *Bildung* (művelődés-képzés) fogalma. Humboldt alapvető törekvése arra irányult, hogy a felvilágosodás és a reá jellemző utilitarisztikus szemléletmód kihívásával kritikailag szembenézzon – azzal a törekvéssel, mely az egyetemeket egyfelől a politikusok, másfelől szakmai céhek és szervezetek igényeinek akarta egyoldalúan alávetni vagy kiszolgáltatni. Humboldtnak a művelődésre-képzésre vonatkozó felfogása a *Bildung durch Wissenschaft* elvvel állt szoros kapcsolatban: azzal az elképzeléssel, mely – mint szó esett róla – a tudomány tanulmányozását az önalakítással, emberformálással hozza kapcsolatba, s amely a humboldti egyetemeszme egészét áthatja és a klasszikus neo-humanista gondolkodásban gyökerezik. A *Bildung* eszméje az ember rendeltetésére vonatkozó elképzelést tartalmaz, miáltal az egyetem és a humán stúdiumok egymással összefonódnak. A *Bildung* fogalma mögött, mely utal a *Forschung-ra* – arra a fajta kutatásra, mely vég nélküli, lezáratlan, önmaga célja – valamint az *Einsamkeit und Freiheit* eszméje mögött olyan emberfelfogás húzódik meg, melyet a német idealizmus dolgozott ki: az (aktív, tevékeny) emberi lény autonómiájába és méltóságába vetett meggyőződés.

³⁶ J. G. Fichte: „A tudás emberének lényegéről”, Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*, id. kiadás, 537. o.

Humboldtnak, mint említettük, egyik fő gondja abban állott, hogy szembe szálljon a felvilágosodás és a felvilágosodott abszolút uralkodók korára jellemző szélsőségesen utilitarista szemlélettel – azzal a törekvéssel, hogy az egyetemeket egyfelől a politikusok, másfelől a szakmai egyesületek, céhek igényeinek vessék alá. Ami azt illeti, az egyetemek egész története, mint a jeles egyetemtörténész, Walter Rüegg fogalmazott, „úgy tekinthető, mint két alapvető igény, nevezetesen az igazság racionális kutatását és a politikai és társadalmi elitek intellektuális nevelését illető igény közti különféle folyamatok története, melyben stabilizáció, differenciálódás, beszűkülés, gazdagodás, összeolvadás, polarizálódás váltogatják egymást.”³⁷ A Rüegg által említett két alapvető igényből Humboldt korában a második látszott túlsúlyra kerülni: az olyan szakemberek képzése iránti igény, akik képesek betölteni előzetesen adott társadalmi és politikai szerepeket. E vesszélyrel vagy kihívással kellett Humboldtnak szembenéznie, föltéve, hogy az egyetemek jövőjét szívén viselte. A kutatás és tanítás egységének elve („Einheit von Forschung und Lehre”) a kettő szétválását volt hivatva ellensúlyozni, azt az (akkorra már jórészt valósággá vált) elképzelést, mely szerint a tudás előmozdítása, azaz a kutatás tudós akadémiák vagy társaságok ügye, míg az egyetemek feladata nem több, mint ismeretek átadása, továbbadása: éspedig egyfelől valamely múlt ismereteié, másfelől olyan ismereteké, melyeket társadalmilag vagy politikailag hasznosnak gondoltak megfelelő szakemberek képzésére.

A másik jelszó: „önállóság és szabadság” (*Einsamkeit und Freiheit*) nem más, mint új formában való kinyilvánítása az individuum autonómiájának, méltóságának és integritásának, amint az a görög és latin klasszikus tradícióban a *bios theoretikos*, *vita contemplativa* és hasonló fogalmakban áthagyományozódott. „Az *Einsamkeit und Freiheit* eszméje”, írja Rüegg, azt a meggyőződést fejezi ki, hogy „a tudás keresésének megtanulása és gyakorlása az érlelődés ama folyamatát vonja maga után, mely a nyugodt reflexiót és az egyéb elfoglaltságoktól való szabadságot követeli meg”.³⁸ Ez a felfogás a *Bildung durch Wissenschaft* elv irányába mutat, és szorosan összefügg vele: magában foglalja az egyetem humboldti eszméjének egész körét, s gyökerei az újkori és klasszikus neohumanista gondolkodásba nyúlnak. A *Bildung* fogalma, mint alakítás, formálás, épülés úgy fogható fel, mint ami azt a meggyőződést juttatja kifejezésre, mely szerint az ismeretek megszerzése, halmozása nem öncél. Ugyanakkor nem

³⁷ Walter Rüegg: „The Traditions of the University in the Face of the Demands of the Twenty-First Century.” In: *The University of the Twenty-First Century: A Symposium to Celebrate the Centenary of the University of Chicago*. Minerva. A Review of Science, Learning and Policy, vol. XXX, number 2, Summer 1992, 192. o. (The whole history of the universities) „can be seen largely as a set of processes of stabilisation, differentiation, narrowing, enrichment, amalgamation and polarisation of the two fundamental demands, namely the rational search for truth, and the intellectual training of political and social elites.”

³⁸ Uo., 196. o.: „[T]he notion of *Einsamkeit und Freiheit* [means the conviction that] learning and practising the search for knowledge entails a process of maturation which requires time for calm reflection and freedom from distraction.”

is valamilyen hozzá képest külső: világi, szakmai, politikai cél hordozója. Az ismeretszerzés az emberformálás szolgálatában áll, csak benne tesz szert jelentőségre, s épp ez a *Bildung* értelme. Ismeretek nélkül nincs műveltség, de pusztá ismeretek – legyenek mégoly átfogóak is – még nem eredményeznek műveltséget.

A képzés, írja a *Bildung* kiemelkedő jelenkori filozófusa, Hans-Georg Gadamer, „nem ismer önmagán kívül levő célokat”.³⁹ Az olyan kifejezések, mint a „képzés célja” másodlagosak, pontatlanok, gyanakvást és bizalmatlanságot keltenek, mert a képzés eredeti értelmét kiforgatják önmagából. „A képzésben”, hangsúlyozza Gadamer, „a befogadottak nem olyan jellegűek, mint valami esz-köz”.⁴⁰ A képzés ugyanakkor olyan jellegű öncél, melyet mint célt tudatosan „nem lehet akarni”, hiszen az, hogy az ismeretszerzés általi emberformálás, alakítás létrejön-e, nem tudatos célkitűzés függvénye. Hogy a *Bildung* nem csupán ismeretek kérdése, magyarázhatja többek között azt, hogy Gadamer e fogalmat éppenséggel a humanista vezérfogalmak között tárgyalja. Ezek mindegyikére az jellemző, hogy éppannyira jelentenek megismerésmódot, mint létmódot. „Ez [...] látható a képzés [Bildung] fogalmának [...] elemzéséből”, írja Gadamer. „Nem az eljárás vagy a viszonyulás, hanem a keletkezett lét kérdése”.⁴¹ Erre gondolunk többet között akkor, amikor azt szoktuk mondani: a műveltség nem csupán ismeretekben, de habitusban, viselkedésben is kifejeződik. A művelt ember nem csupán ismeretei, de léte által is kitűnik. Olyan folyamat, melynek a során az ember alakul, (meg-) változik, teljesebb emberré avagy éppenséggel (a klasszikus idealista tradíció értelmében) „emberré” válik.

Gadamert kommentálva joggal írja fő művében a *Bildungot* angolra *Edification*-nel fordító Richard Rorty, hogy a mai értelemben vett normál tudományos kutatás, „a tények feltárása” [discovering the facts] csupán „egy építési mód [project of edification] a sok közül”,⁴² s hogy „ha ismerjük is az összes objektíve igaz leírást önmagunkról, még mindig előfordulhat, hogy nem tudjuk, mihez kezdjünk önmagunkkal”.⁴³

³⁹ *Igazság és módszer*, id. magyar kiadás 32. o.

⁴⁰ *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 17. o. (*Igazság és módszer*, id. magyar kiadás, 32. o.) Ezzel szemben ez utóbbi lehet a helyzet a természettudományokban, éspedig a természet, a folyamatok, stb. uralása céljából.

⁴¹ *Gesammelte Werke*, Bd. I, 22. o. (*Igazság és módszer*, id. magyar kiadás, 35. o.). [„Es ist nicht eine Frage des Verfahrens oder Verhaltens, sondern des gewordenen Seins.”]

⁴² R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, 364. o. Magyarul: „A filozófia és a természet tükre (Részletek)”. Ford. Fehér Márta. *Filozófiai Figyelő* VII, 1985/3, 61. o.

⁴³ Uo., 363. o. (magyar ford., 60. o.); vö. 362. o., ahol Rorty arra a „közhelyre” hivatkozik, mely szerint „az ember nem számíthat műveltnak [...], ha csupán a korabeli természettudományok eredményeit ismeri”.

VII.

1964-ben Ernst Anrich „A német egyetem eszméje. Az öt alapvető írás” címmel⁴⁴ együttesen szerkesztette kötetbe Schelling, Fichte, Schleiermacher, Steffens és Humboldt egyetemről szóló írásait. Ezen öt írás közül Schellingé időben a legelső. Schellingnek, a német idealizmus jelentős gondolkodójának az akadémiai stúdiumok módszeréről a jénai egyetemen 1802-ben tartott előadásait, melyek 1803-ban nyomtatásban is megjelentek, az egy évtizeddel később megszülető humboldti egyetemeszme előtörténetének ugyancsak fontos állomásként tartják számon. A tudományok kozmoszának és a filozófia szerepének az egyetem feladatával, küldetésével, az ifjúság nevelésével és az ember társadalmi-közösségi rendeltetésével összefüggő kifejtése azóta is egyik klasszikus írása a tudomány és az egyetem szerepét illető stúdiumoknak.

A schellingi előadások megjelenésének 200 éves évfordulója alkalmából 2003 novemberében a Nemzetközi Schelling-Társasággal együttműködve nemzetközi filozófiai konferenciát rendeztünk Budapesten. E konferencia áttekintette az európai egyetemek és egyetemfelfogások történetének és a filozófiával való összefüggéseinek főbb újkori csomópontjait és kérdéseit. Előadások hangzottak el Fichte, Schelling és Humboldt vonatkozó nézeteiről, egyes egyetemek történetéről, különböző diszciplinák és korok egyetemfelfogásának kérdéseiről, egészen az egyetemproblematika mai gondjaiig. Az évforduló alkalmat adott annak megvizsgálására, hogy az újkori klasszikus egyetemfelfogás és az annak alapjául szolgáló humanizmusideál és művelődéseszme milyen esélyekkel van jelen a XXI. század elején, hogy a felsőfokú tanintézmények milyen mértékben képesek betölteni a Schelling által nekik szánt szerepet – „tudományos és erkölcsi rendeltetésüket”.

A konferencián elhangzott saját referátumomnak a konferenciakötet számára való átdolgozásából nőtt ki egy könyv terjedelmű német nyelvű kézirat, amely Schelling és Humboldt egyetemről szóló írásainak összefüggését az idealizmus háttére előtt vizsgálja, kitekintéssel a humboldti egyetemeszme későbbi történetére és a hermeneutikával való kapcsolataira.⁴⁵ Noha a humboldti egyetemeszmének a német idealizmus filozófiájával való összefüggésére az irodalomban gyakorta történik utalás, a vonatkozó szövegek közelebbi elemző összevetésére nemigen kerül sor; Fichte és Schleiermacher neve pedig ebben a tekintetben – humboldti előzmény gyanánt – jóval gyakrabban hangzik el, mint Schellingé. Így innen tekintve hiánypótló jellegűnek is tartható ez a kettőjük kapcsolatát

⁴⁴ *Die Idee der deutschen Universität – Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neugründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus*, hrsg. E. Anrich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

⁴⁵ Lásd I. M. Fehér: *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*, Frankfurt/Main – Berlin – New York: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2007.

közelebből vizsgáló munka, mely az egyetemek mai válságának hátterében igyekszik a vitatott humboldti egyetemfelfogás születési helyét és körülményeit – egyfajta hermeneutikai–archeológiai munka révén – rekonstruálni, értelmében helyreállítani és visszanyerni. A Schelling és Humboldt közti összefüggések bemutatása a humboldti egyetemeszme kilenc pontban összefoglalt jellemzése köré szerveződik: e felépítésnek előnyei, de hátrányai is vannak.

VIII.

A humboldti egyetemeszmével kapcsolatban nem ritkán hangzik el a mítosz megjelölés, így pl. a Mitchell G. Ash által szerkesztett, 1999-ben megjelent kötetnek már a címében is: *Mythos Humboldt. Vergangenheit und Zukunft der deutschen Universitäten*; és 2002 óta a freiburgi egyetem történészprofesszora, Sylvia Paletschek több német és angol nyelvű tanulmányban igyekezett e mítoszt demitizálni.⁴⁶ Bárhoggy álljon is a helyzet, tény, hogy ez az eszme igen nagy befolyást gyakorolt Európában, nem utolsósorban hazánkban is, és előadásomat az utóbbi, a humboldti eszme magyarországi hatására vonatkozó néhány utalással szeretném zárni.

A kiegyezés korában sok magyar tudós járta meg Németországot, így többek között Eötvös Loránd, aki három évig tanult Heidelbergben, s tette ott magáévá szinte magától értetődő természetességgel a német egyetemeket átható humboldti szellemet. Ezt illusztrálандó érdemes a budapesti egyetemen elmondott rektori székfoglaló beszédéből néhány gondolatot kiragadnunk:

„Ha ma újfajta iskolát alapítanánk, először is szabályait állapítanók meg, s azután keresnők hozzá a mestereket, és a mesterekhez a tanulókat. Az egyetem keletkezésekor más volt a dolog: előbb volt a mester és a tanuló, s csak azután következett a szabály.” „Tudományos az iskola, tudományos a tanítás ott, de csakis ott, ahol tudósok tanítanak. [...] tudósnak nem a *sokat tudót*, hanem a *tudomány kutatóját* nevezem.” „A gondolkozásban önállóságot csak az olyan tanár tanítása adhat, aki maga állandóan gondolkozik, s éppen ez az önállóság az, ami a legszükségesebb a tudósnak [...] az egyetem tudományos tanításának színvonalát egyedül tanárainak egyénisége állapítja meg. Az egyetemi kérdés ezért mindekelőtt személyi kérdés, amely mellett a szervezetére, szabályaira vonatkozó

⁴⁶ Vö. Sylvia Paletschek: „Die Erfindung der Humboldtschen Universität. Die Konstruktion der deutschen Universitätsidee in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts”, *Historische Anthropologie*, Jg. 10, 2002, 183–205. old.; uő.: „Verbreitete sich ein Humboldtsches Modell an deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert? *Humboldt international. Der Export des deutschen Universitätsmodells im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. R. Ch. Schwinges, Basel 2001, 75–104. old.; „The Invention of Humboldt and the Impact of National Socialism: The German University Idea in the First Half of the Twentieth Century”, *Science in the Third Reich*, ed. M. Szöllösi-Janze, Oxford: Berg, 2001 (German Historical Perspectives, XII), 37–58. old. Paletschek vonatkozó kutatásaival részletesebben foglalkoztam a 22. jegyzetben idézett könyvem 232. skk. oldalain (ld. itt a 603. jegyzetet).

kérdések csak másodlagos érdekűek. [...] A tudomány *művelése és tanítása*, nem mondom, hogy érdemesebb, de egészen másnemű foglalkozás, mint az úgynevezett hivatalos ügyek szabályszerű elintézése.”⁴⁷

Eötvös Loránd idézett gondolatai a humboldti egyetemfelfogás két sarkalatos pontjához kapcsolódnak. Egyrészt ahhoz, amit Humboldt célratörő tömörséggel a következőképpen fejezett ki: „Legfontosabb a tevékenységre kijelölendő férfiak megválogatása”.⁴⁸ Azaz minden szervezeti-bürokratikus kötöttség és szabályozás háttérbe szorul a tudósi személyiség meghatározó volta mögött. Eötvös szavait kölcsönözve: előbbrevaló „a mester és a tanuló, s csak azután következ[ik] a szabály.”

A másik Humboldttal összezsengő vonás a *kutatásra* helyezett hangsúly. Az egyetemnek az iskolával szembeni humboldti különbségtevése markánsan jut kifejezésre Eötvös idézett megfogalmazásában: „tudósnak nem a *sokat tudót*, hanem a *tudomány kutatóját* nevezem.” Sokat tudó lehet az iskolai tanító is, anélkül, hogy a tudományt gyarapítaná, vagy hogy a tudomány szellemét terjesztené. Erre a gondolatra Eötvös másutt is hangsúllyal tért vissza. Trefort Ágoston miniszterhez írott nyílt levelében például így fogalmazott: „Mennyien vannak, kik a sokat tudó és a tudományosan képzett [...] között különbséget tenni nem tudnak”. Majd hozzáfűzte: „[...] csak azt mondhatjuk tudományosan képzettnak, aki elméjét egy vagy más szak beható tanulmányozása által a gondolkozásra általában képessé tette. [...] Ha az egyetemtől elvárjuk azt, hogy a hazának hasznavehető fiakat neveljen, féltékenyen kell megőriznünk az egyetemi tanítás tudományos jellegét”. „*Tankönyvek betanítására nem kell egyetem, és nem kell egyetemi tanár* [...]”.⁴⁹

Szervezet és tankönyvek helyett a tudós példamutató személyisége, valamint a tudományos kutatásnak, mint az ismeretlenbe való behatolásnak és mint erkölcsi ideálokra irányuló példamutató közösségi életformának az előtérbe helyezése jelenik itt meg az egyetem elsőrendű feladataként. Az egyetem pedig egyúttal – ugyancsak Humboldt módjára, csöppet sem lebecsülhető módon – akként a helyként, melynek feladatai közé tartozhat még az is, „hogy (mint Eötvös fogalmaz) a hazának hasznavehető fiakat neveljen”.

Az a tény, hogy Eötvös Loránd személyében nem filozófussal, hanem fizikussal van dolgunk, az általa idézett gondolatok fontosságát nemhogy csökkenti – éppenhogy növeli. Egy kiemelkedő magyar fizikusnak, a kor magyar mű-

⁴⁷ „Az egyetem feladatáról. Rectori székfoglaló beszéd a Budapesti Tudományegyetemen”. In: Eötvös Loránd: *Tudományos és művelődéspolitikai írásaiból*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó, 1980, 195. sk., 201–204. o. (Kiemelések F.M.I.).

⁴⁸ Wilhelm von Humboldt: „A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről”, id. kiadás, 256. o.

⁴⁹ „Néhány szó az egyetemi tanítás kérdéséhez. Nyílt levél Trefort Ágoston vallás- és közoktatásügyi miniszterhez”, Eötvös Loránd: *Tudományos és művelődéspolitikai írásaiból*, id. kötet, 174. skk., 179. o. (kiemelés F.M.I.).

velődéspolitikáját, egyetemi-akadémiai világát meghatározó tudósnak a példáján mutatja be, milyen mélyen, milyen alapvetően – s egyúttal milyen magától értődően – hatotta át a humboldti egyetem szellemisége a kor magyarországi tudományos kultúráját, a kor Magyarországnak világszemléletét. E tény háttére előtt másodlagos jelentőségűvé válik a kérdés, vajon e szellemiség, vajon ez az eszme valóság volt-e vagy csupán mítosz. Amíg az eszme él és eleven, amíg hisznek benne s mércéként fogadják el, addig az eszme valóság, nem csupán mítosz. Miként a maga részéről a mítosz is valóság, amíg eleven a benne való hit.⁵⁰

⁵⁰ Ld. ezzel kapcsolatban – eszme és valóság összefüggését illetően *Schelling – Humboldt* című, a 22. jegyzetben idézett könyvem záró részét (248. skk. o.).

**A feltétel nélküli egyetem
(Jacques Derrida hitvallása)**

„Az egyetem eszméje az európai eszmetörténeti tradícióban”, konferenciánk témája tehát, az Esterházy Károly Főiskola felől tekintve ma nemcsak egy érdekes történeti téma, hanem valami, ami a főiskola jövője szempontjából nagyon is átgondolandónak, újragondolandónak tűnik. Az itt összegyűltek – az egri intézményhez így vagy úgy kötődők mindenképpen – abban reménykednek, hogy az amúgy jó hírnek örvendő főiskola viszonylag záros határidőn belül Esterházy Károly Egyetemmé alakulhat át. Az átalakulás praktikus jelentőségéről nem tisztem itt értekezni, annál fontosabbnak tartom egy ilyen átalakulás szellemi jelentőségét átgondolni. Nemcsak arról van szó, hogy az igényesebb diákság fülében jobban hangzó egyetem elnevezés remélhetőleg ahhoz vezet, hogy nagyobb számú, választott szakmájuk iránt igazán érdeklődő hallgatókat fog a jövőben Egerbe vonzani. Voltak ilyen hallgatóink eddig is, de az igényesebbek közül sokan nem hozzánk, hanem az egyetemekre jelentkeztek. S nem is csak arról, hogy intézményünk egyetemenként jobb anyagi ellátásban reménykedhet. Őszintén szólva igazából nem is tudom, hogy tényleg ez-e a helyzet. Arról van szó, hogy egyetemnek lenni feltétlenül valami *pluszt jelent a főiskolai státushoz képest*. Különösen a mi főiskolánk esetében, minthogy az intézmény – azt hiszem ez egyedül álló az utóbbi két évtized oktatástörténetében – úgy reméli a magasabb státuszt megszerezhetni, hogy nem egy másik, egyetemi rangú intézményhez csatlakozik, hanem a főiskolán belül maga teremtette meg azokat a feltételeket, melyek ezt lehetővé tenni látszanak.

Az elmúlt két évtized – a korszak közismert történéseit itt most természetesen ismertnek tekintem, nem említem, de figyelmen kívül nem hagyom – az én személyes életemben azt jelentette, hogy visszatérhettem a magyar kultúra életébe, s módomban volt a Debreceni Egyetemen felépíteni egy Filozófia Tanszéket és a hozzá kötődő doktori iskolát, tanítani ott és tanítani itt is. Egész idő alatt alapvető, megkerülhetetlen kérdés volt számomra tisztázni, hogy mit is jelent az, hogy *egyetemi* oktatás. Mit jelent tanítani az egyetemen. Eleve úgy gondoltam, hogy – különösen a szellemtudományok területén – az egyetem több, s talán valami más is, mint egy szakma ismereteit a képességeink és lehetőségeink szerinti legmagasabb szinten továbbadni olyanoknak, akik a közeljövőben annak a bizonyos szakmának maguk is művelői lesznek.

Több, és talán valami más is, mondom, kicsit talán félve, s nagyon bizonytalanul. Két évtizeden át próbáltam meggyőzni erről, nem a saját kollégáimat, azokkal többnyire gyorsan elfogadtattam az elképzelésemet, hanem másokat a szakmán belül – ha szabad a filozófiát szakmának nevezni –, hogy fontosabb quasi „hitvallásként” elfogadtatni a hallgatókkal, miszerint a filozófia nem tudás, jó, nemcsak tudás, tényleg így helyes, nem is valamilyen tudás termelése, tehát nem a tudás archívuma és előállítás, hanem a benne megjelenő gondolkodás, beszéd, performatív mű is, elsősorban performatív mű. – Megérkeztem Jacques Derridához. Az utóbbi mondatok már talán kicsit interpretált Derrida idézetek voltak. S most szó szerint idézem őt: „Néhányan azt mondanák talán, hogy hangosan álmodom. »*Philosophiam profiteri*«, azaz tanítani a filozófiát: nem csak filozófusok vagyunk, helyesen gyakoroljuk vagy tanítjuk a filozófiát, hanem nyilvános ígérettel elkötelezzük magunkat, a filozófiának szenteljük magunkat nyilvánosan, odaadjuk magunkat neki, hogy tanúskodjunk, tehát hogy harcoljunk érte.” – Nem azzal akartam leküzdeni félelmemet és bizonytalanságomat, hogy tekintélyre hivatkozom, tekintélyt idézek. Valahogy rövidzárlat szerűen szerveződött ez a bekezdés. Félelmeimet, bizonytalanságaimat Derrida nem is feltétlenül segít leküzdeni. S nem is feltétlenül a filozófiáról van szó. Mellesleg nála sem, az itt emlegetett előadásban.¹ Mielőtt tehát az ő elképzeléseit elemezném, vissza kell térnem a kiinduló kérdéshez: miben különbözik az egyetem, miben különböznek speciálisan az egyetem humán tanszékei és szakjai a főiskolák humán tanszékeitől és szakjaitól.

Most meg aztán úgy tűnik, mintha nekem erről egyértelmű elképzeléseim lennének. Pedig szó sincs róla. Lehet, hogy mindaz, amiről beszélek, s főképpen *ahogy* beszélek ezekről a dolgokról, egy konzervatív öregembernek a fennállót tudomásul venni nem képes álmai, hogy ne mondjam lázálmai. Kérdéseket szeretnék feltenni. Ahhoz azonban, hogy elégedett vagy nagyjából elégedett legyek, lehessenek a saját kérdéseimmel, vissza kell ugranom úgy nagyjából kétszáz évet az időben, nevezetesen Kanthoz. Általában is úgy gondolom: ha a modern egyetem eszméjéről van szó, nem kerülhetjük meg Kant nevezetes írását: *Der Streit der Fakultäten*, *A fakultások vitája*.

Kant a többi között a következőket mondja: „Minthogy azonban céljuk [a magasabb fakultásokon oktató professzoroké. V.M.] a *közjó* előmozdítása, mint-hogy azt tanítják, ami a közösség számára *hasznos* – feltéve, hogy eme feladatukat sikeresen teljesítik –, segítenek a kormányzatnak – erre vannak kötelezve –, hogy az a maga hatalmát zavartalanul fenntarthassa: a nép ugyanis, ’mely is

¹ „A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)”
In: *Jacques Derrida szakmai hitvallása*, szerk.: Orbán Jolán. Iskolakultúra, Veszprém, 2009.

idiótákból áll”² „[...] legfőbb üdvét [...] nem a szabadságban látja, hanem természetes céljaiban, e három dologban tehát: hogy halála után *üdvözüljön*, embertársai közt élve a *magáét* közjogi törvények révén biztonságban tudja, s végül, hogy a puszta *életet* fizikailag élvezni remélhesse (hogy jó egészségre és hosszú életre számíthasson tehát).”³ A magasabbakhoz tartoznak tehát: a teológiai, a jogi és az orvosi fakultás. A magasabb fakultások ily módon az általuk tanítottak hasznosságát tartják szem előtt. Kant hozzáfűzi ehhez: „Álljon bármi-képp is a dolog az igazsággal.”⁴ Továbbá:

„A három magasabb fakultás tekintetében ő [az alsóbb fakultás – V.M.] az ellenőrzésükre szolgál, s épp azért lehet hasznukra, mert az *igazságon* múlik minden (az egyáltalában vett tudományosságnak e lényegi és legelső föltételén); míg a *hasznosság*, mellyel a magasabb fakultások a kormányzat szolgálatában állva kecssegetnek, csak másodrendű mozzanat.”⁵ Az alsóbb fakultás a filozófiai.

Még egyszer: a magasabb fakultások az általuk oktatótt tudás hasznosságát kell, hogy szem előtt tartsák, míg az alsóbb fakultás, a filozófiai, az igazságot, melyet szem előtt tartva a magasabb fakultásokat ellenőrizni is hivatott; mi több, a filozófiai fakultásnak az igazság mint olyan szem előtt tartása a feladata.

Hogy ma a fakultásokat nem osztjuk már fel magasabbakra és alacsonyabbra, az mit sem változtat azon a tényen, hogy a fakultások többsége számára ma is az általa tudottak és közvetítettek hasznossága a lényeges. Nem hiszem azonban, hogy ezeken a hasznost tudást előállító és közvetítő fakultásokon lenne olyan professzor, aki ne háborodna fel azon, ha valaki azt mondja neki: Téged, barátom, láthatóan nem érdekel az igazság, neked az a fontos, hogy az általad oktatóttak hasznosnak minősüljenek, jó, megengedem, hasznosak legyenek. Felháborodna, és joggal, mert eszébe sem jut azt gondolni, hogy a hasznosságot szembe lehetne, szembe szabadna állítani az igazsággal. Igaz az, ami az embereknek hasznos; ki tudná az igazságnak bármi más kritériumát megadni? Ha barátunk éppenséggel rossz kedvében van, s a kritika még fel is bosszantotta, felháborodásában még azt is hozzáteszi: Te meg barátom éppen hogy letértél az igazság útjáról. Meg tudnád mondani, mi a haszna az általad tanított „bölcsekségeknek”? S ha becsületesen belátod, hogy a filozófiának *haszna* e szó közönséges értelmében tényleg nincsen, akkor legjobb lesz, ha fogod a sátorfádat és eltakarodsz az egyetemről. Miért engedné meg neked az adófizető polgár, hogy haszontalanságokra feccsérld a pénzét?

Lássuk be, vagy ne lássuk be, én azonban így látom: a ma egyeteme egyre tempósabban arra veszi az irányt, hogy mindent kisöpörjön a falai közül, ami

² A szó görög értelmében persze. In: *A fakultások vitája három szakaszban*. Immanuel Kant, Történetfilozófiai írások, Ictus, é.n. 348.o.

³ U.o. 361. o.

⁴ U.o. 349. o.

⁵ U.o. 359. o.

semmiképpen sem minősíthető hasznosnak. Még a filozófus kollégák egyre nagyobb többsége is így gondolja, s igyekszik a hagyományos filozófiai „fecseget” valamifajta „kőkemény” filozófiai tudománnyal helyettesíteni.

Végiggondolhatta-e ezt így, ebben a formában Kant? Semmiképpen. Szemében botránynak minősült volna, ha valaki a hasznosat tekinti igaznak. Egy pillanattig sem tagadta, hogy a hasznos tudás igaz tudás is lehet, de hogy az igaz tudás a hasznos tudással lenne azonos, azt, ha jól sejtem, kikérte volna magának. Kant még úgy gondolta, hogy elvben igenis tisztázható, mely tudás tekinthető igaznak.

A Kant utáni két évszázad során viszont egyre inkább az az érzésünk erősödik, hogy az igazság fogalma a torkunkon akad. S végezetül is nem tudunk mit mondani annak a kollégánknak sem, aki az igazságnál sokkal könnyebben belátható hasznosságra akarja redukálni az előbbi. Valami azonban nem engedi meg, hogy belenyugodjunk ebbe. Nekem legalábbis nem engedi meg ez a valami, hogy beletörődjek a dologba.

Nos, most visszatérek egyrészt a főiskola – egyetem különbségének persze csak rövid, vázaltszerű vizsgálatához, másrészt Derridához, az utóbbihoz éppen azért, mert úgy gondolom, hogy az ő feltétel nélküli egyetemről szóló, mit mondjak, álmódosása? azt illető javaslata? – bizonytalan javaslat, kétségtelen, mintha az egész írás egy nagy segélykiáltás lenne egy józan megfontolás álruhájába öltöztetve – összhangba hozható azzal a különbségtevessel, melyet én főiskola és egyetem között javasolnék. Arra kérem Önöket, tisztelt Hölgyeim és Uraim, hogy ezt az utópikus különbségtevést – utópikus, ebben a formában senki illetékes nem fogja ezt nemhogy elfogadni, de még komolyan venni sem – ne eleve naiv ébren álmodásom tanúbizonyságának tekintsék, nem vitatom, álom is ez, amit elmondok – hanem egy olyan lehetőség felvázolásának, hogy megte-remtődjék ne csak a jól képzett szakemberek hada, amely hasznos tudással rendelkezvén képes azt az állampolgárok jóléte és biztonsága érdekében felelősséggel felhasználni, alkalmazni, hanem egyszersmind egy *olyan kulturális elit, amely szakmai tudásától függetlenül képes arra, hogy felelősséggel lássa a világot*, és akarja is ezt; a világot, a világ egészét, melyben hasznos tudását működteti, és rá is kérdez erre a tudásra: vajon valóban olyan hasznos-e, amilyennek állítja, hiszi magát.

Mindezek után, gondolom, nem nehéz már kitalálni, miben látom, látnám a főiskola (szakfőiskola) és az egyetem különbségét. Míg a főiskolák hallgatóikat ideális esetben a legkorszerűbb hasznos tudás birtokába juttatják, addig az egyetemek feladata olyan szakemberek képzése, akik a kulturális elit részévé is válnak, válhatnak. A főiskolák lehetnek ilyenek vagy olyanok, egy szakmára, több rokon szakmára képesítők, vagy éppen a legkülönbébb tudásterületek legkorszerűbb tudásának közvetítői, az egyetemek viszont ezen túl – s most jön Derrida, akit mintegy „beoltok” Kantba – nemcsak a legkorszerűbb hasznos tudást közvetítik, hanem – itt van Jacques Derrida Kantot quasi meghaladó újítá-

sa –, hanem a hasznos konstatív, deskriptív tudás vonatkozásában, azon felül, azon túl – mert hiszen a magasabb fakultások, a szaktanszékek tanítják és tovább is fejlesztik ezt a legkorszerűbb hasznos tudást –, valami mást is működtetnek: folyamatosan végzik a tudás kontrollját, annak kontrollját, amit hasznosnak tekintünk. Nem az igazság szempontjából kontrollálják azt – hiszen távolról sem biztos, hogy tudjuk, mi lenne az igazság a hasznosságon túl, különösen, ha rá sem kérdezzünk a hasznosságra: kinek hasznos? hasznos-e egy élhető jövő szempontjából, mitől lesz a jövő élhető? stb. –, hanem, preskriptív jellegű kijelentések keretében a tanító egyén egyedi felelősségét magukra vállalván – Derrida hitvallásról beszél – viszonyulnak a korszak hasznosnak, a leghasznosabbnak tekintett tudásához. Idézem Derridát: „... a konstatív kijelentések és a tiszta tudás diszkurzusai, mint olyanok, az egyetemen és másutt – [nem tudom, mi ez a másutt – V.M.] – nem a szigorú értelemben vett szakmához [mármint a professzori szakmához – V.M.] tartoznak. Talán a ’mesterséghez’ (hozzáértés, tudás, gyakorlati képesség), de nem a szigorú értelemben vett szakmához. A szakma diszkurzusa mindig valamilyen módon szabad hitvallás; a felelősségbeli elköteleződésben túllép a technikai-tudományos tiszta tudáson.”⁶

Hogy a feltétel nélküli – azaz kizárólag a tanító egyén mindentől független felelősségére építő – egyetem, amelynek elve „eredetileg és par excellence a humán szakokban jelenik meg”⁷ (ott jelenik meg, de nem csak rájuk vonatkozik, Kanttal szólva a magasabb fakultásokban is benne van az alsóbb lehetősége), hogy ez álom-e, vagy a mellette felelősséggel vállalt kiállítás tényleg megalapozhat-e egy olyasféle reményt, mi szerint az egyetemen, melynek saját hatalma nincs, valamiféle kritikai szellem megőrizheti, újra hatékonyá szervezheti *függetlenségét korunk hatalmaival szemben*, „melyek parancsolnak neki, ostromolják és megpróbálják maguknak kisajátítani”⁸, nos, erre nem tudjuk a választ. Hiszen nem az egyén akarásán múlik a jövő.

Mégis azt hiszem: álom. Csakhogy ha ezt az álmot nem álmodjuk tovább, ha beletörődünk abba, hogy az állam hatalmával, a gazdasági hatalommal stb., stb. a – már majdnem azt mondtam, hogy a szellem, de nem szeretnék „a” szellemről beszélni, veszedelmes illúziókat rejt magában – szóval ezekkel a hatalmakkal a *kritika hatalma*, a *dekonstrukció hatalma* nem képes szembehelyezkedni, akkor ... nos, ez már egy másik előadás témája. Csak annyit mondok: amíg vannak olyanok, akik továbbálmodják az álmot, akik a hasznosság terebélyesedő sivatagában (*die Wüste wächst* – Nietzsche) nem érzik magukat otthon, nem érzik jól magukat, s működtetni akarják a dekonstrukciót, addig ... de ez megint egy másik előadás témája.

⁶ Jacques Derrida, id. mű, 21. o.

⁷ U.o. 15. o.

⁸ U.o. 14. o.

Hadd mondjak még végezetül csak annyit: merek, igenis merek abban reménykedni, arról álmodni, hogy az új Esterházy Károly Egyetemen nemcsak kiváló szakemberek képződnek majd ki, hanem a kritika, a dekonstrukció szelleme meghatározó és eleven lesz.

(A Kant szövegeket Mesterházy Miklós, a Derrida szövegeket Boros János és Orbán Jolán fordításában idéztem.)

LUDASSY MÁRIA

**A felvilágosodástól az elsötétítésig:
egyetem és egyetemellenes eszmények Franciaországban
(1750–1850)**

Bár azon filozófusok, akikről szólni szeretnék, csak annyiban kapcsolhatók a középkori universitas-eszményhez, hogy maguk is a jezsuitáknál tanultak, egy nagyon fontos filozófiai alapkérdésben legantiklerikálisabb pillanataikban sem szakadtak el tanítóik értékrendszerétől: nevelési eszméiket, egyetem-tervezeteiket az egész emberiség számára szánták, ennyiben mindig megmaradtak „katolikusnak”, az egyetemesség képviselőinek. Ám azzal, hogy szekularizálták ezen egyetemességet, a *docete omnes gentes* parancsolatát, modern dilemmáinkat vetítették előre, vagy ha úgy tetszik, a modernitás dilemmáit fogalmazták meg.

A szellem szabadsága számukra elsősorban a „nevelők”, szélesebb értelemben a szellem emberei, konkrétabban a filozófusok felszabadítását jelentette, mindenekelőtt az egyház egyre elviselhetetlenebbnek érzett szellemi gyámködása alóli emancipáció formájában. Ám ennek a spirituális emancipációnak materiális formája a világi hatalom védnökségének elfogadása, sőt elvárása volt: a felvilágosult despota hivatott megvédeni a felvilágosodás filozófusait, s ami még rosszabb: a felvilágosodás filozófiáját a toulouse-i és egyéb inkvizíciók egyre anakronisztikusabb (de azért konkrét emberáldozatot követelő) hatalma ellenében.

Ám miként képzeltek el a nagyon is evilágról való „felvilágosult” hatalom működését az oktatásügy gyakorlatában? A felvilágosodás filozófusai közül „emberségből példát” mindenkinek *Diderot* humanizmusa adhat. Mindazonáltal II. Katalin cárnő álságos kegye egy a trónusa lábánál töltött félévnyi időre „a” filozófust is megszédítette: ahogy a fiziokraták a közgazdasági racionalitás kiényszerítését a „despotisme de l’évidence”, a nyilvánvalóság zsarnoksága jelszavával szorgalmazták, az enciklopédista elvei elterjesztését az abszolút uralkodó teljhatalmától várta:

„Szükséges, hogy minden nagyvárosban egy – esetleg több – iskolát nyissanak, amelyeket egyazon központi terv szerint alakítsanak ki. S mivel az ezen intézményekben folyó nevelés célja az, hogy hasznos polgárokat képezzenek, a szülőket a törvény erejével kényszeríteni kell arra, hogy elküldjék ide a gyermekeiket. Íme, a tervezet nagy előnye Felséged számára: mindarra rá tudja venni a lelkeket, ami Fenségednek tetszik, anélkül, hogy kényszerítésnek éreznék és

lázadozónak ellene. Ezért kell általánosan kötelezővé tenni a közoktatást. Ennek hatására a nemzet azt hiszi, hogy saját akaratát követi, holott mindig Fenséged akarat az, amit követ.”¹

Ez az iskola a manipuláció magasiskolája – háborodhatunk fel jogosan, s felháborodásunkat csak fokozhatja, ha megnézzük, mit írt Diderot a *Plan d'une université*² lapjain, az ezen közoktatási intézményekben tanítani hivatottak képzetét összefoglaló egyetem-tervezetében. A „közalkalmazotti” státusz államhivatalnokoktól elvárható lojalitást követel, az államérdek határozza meg a tantervet és az oktatás célját, feltehetően nem kevesebb szellemi szubordinációt és konformizmust követelvén, mint a korabeli egyházi egyetemek átlaga. Ez még akkor is igaz, ha Diderot előfeltételezi – vagy legalábbis ezen előfeltévést negélyeli –, hogy a felvilágosult hatalom érdeke a felvilágosodás terjesztése, és a fenséges akarat alattvalói felszabadítását célozza, akár azok előítéletektől béklyóba zárt akaratá ellenére. Szerencsére az egyetem-tervezet konkrét fejezeteiben a „realizmus diadalát”, s ami még fontosabb: a humanizmus diadalát tapasztalhatjuk: tudomány-felosztási és oktatástechnikai kérdésekben a filozófus nem ismer elvi megalkuvást: legjobb meggyőződését, azaz az enciklopédisták eszméit summázza. Ezen eszmék legfontosabbika legalábbis az erkölcs- és politikai filozófia terén – a klasszikus jusznaturalizmus, a pozitív jog és a pozitív vallások előtt létező egyetemes érvényű természetjog és természetjogi moralitás ideálja. Bár a II. Katalin számára készített *Mémoires* alapvetése egy szűkkeblű utilitarizmus (a cárnő számára hasznos polgárok képzése) az egyetem-tervezetben a minden haszonelvű kalkulációt elvető – vagy legalábbis felülíró – a klasszikus természetjogi tanítás „quod semper, ubique et ab omnibus” érvényességét posztulálja:

„Van, aki talán úgy véli, hogy a történelem tanulmányozásának meg kell előznie az erkölcs tanítását. Én nem osztom ezt a nézetet. Azt hiszem helyesebb, ha előbb elsajátítjuk az igazság és az igazságtalan fogalmainak jelentését, még mielőtt megismernénk azon cselekedeteket és személyiségeket, azokat a történeteket, akik és amelyek megítélésére alkalmaznunk kell e fogalmakat.”³

A természetjogi moralitás ezen „apriori”, minden pozitív jogot megelőző és az emberi természetből kitörölhetetlen jellege az a kitörési pont, mely segít Diderot-nak megszabadulni a felvilágosult despotizmushoz, avagy a despoták felvilágosíthatóságához fűződő illúzióitól. Ehhez nagyban hozzásegítette *Helvétius* nagy antropológiai, pedagógiai és morálfilozófia művének, *Az emberrőlnek*⁴ a megjelenése. Ebben megrázó leegyszerűsítéssel viszontláthatta minapi meg-

¹ Diderot: *Mémoires pour Cathrine*. Garnier Frères, Paris, 1966. 130. o.

² Diderot: *Ouvres completes*, ed. Assezet-Tourneux. Paris, 1875. III. 429-518. o.

³ I. m. 489. o.

⁴ Lásd Helvétius: *Az emberről, értelmi képességeiről és neveltetéséről*. Ford. Győry János. Tan-
könyvkiadó, Bp. 1962.

győződése képét vagy inkább karikatúráját, és ez valóban megrázó élménynek bizonyult morálisan és intellektuálisan egyaránt. Helvétius hírhedt pedagógiai optimizmusa azon alapult, hogy az emberrel mindent meg lehet csinálni, az emberből mindent lehet formálni, mivel l'éducation peut tout, a nevelés mindenható, s a politikai kibontakozás perspektíváját is erre alapozta:

„H: Ha a fejedelem korlátlan hatalmat gyakorol a nép felett, biztos lehet benne, hogy megváltoztatja e nép karakterét... Semmi sem jobb, mint ahogy a porosz király mondja, mint az önkényuralom egy igazságos, emberséges és erényes fejedeleme alatt.

D: Ön az, Helvétius, aki dicsérőleg idézi a zsarnok e maximáját? Minden önkényuralom rossz, az igazságos és felvilágosult fejedelem önkényes uralma még inkább. Éppen erényei jelentik a legveszedelmesebb csábítást: észrevétlenül hozzászoktatják a népet ahhoz, hogy szolgálja, sőt szeresse utódját is, bármely gonosz vagy ostoba legyen is az. Megfosztja a népet az elhatározás képességétől, attól, hogy merjen akarni és tudjon nemet mondani, hogy szembe tudjon szállni a fejedelem akaratával akár akkor is, ha az jót akar neki. Az ellenzéki jog, mégha örült is az ellenzéki vélemény, szent természetes jog: e jog nélkül a polgárok állatsordává válnak hasonlatossá, melynek joggal vetik meg tiltakozását, mondván, hogy úgys a kövér legelőkre hajtják őket.”⁵

Ahogy Helvétius (miként két évvel korábban Diderot is) a mindenható nevelés tételéből vezette le a totális társadalom átalakítás pozitívnak vélt programját, Diderot Helvétius cáfolatában a nem mindenre képes nevelés (ergo az emberi természet teljes transzformálására sem képes hatalom) posztulátumával menti az emberi méltóság és a jus resistendi természetjogi tételét:

„H: Az ember, ha sokáig igába hajlítják, elveszti ellenállóképességét, ahogy az a fa, melyet sokáig meghajlítva tartanak, elveszti rugalmasságát.

D: Elhiszem, ahogy azt is elhiszem, hogy nincs egyetlen fizikai tulajdonság sem az állatban, de a vasban és a bronzban se, melyet ne lehetne megsemmisíteni, talán nincs egyetlen erkölcsi tulajdonság sem az emberben, amit hosszantartó kényszer, fizikai erőszak ne pusztíthatna ki... Vajon a szerző ilyen erőszakot tanácsol a nevelésben? Azok példája, kiket a szabad természetükkel ellentétes százados szolgátság lelkileg meggyötört, egészségileg összetört, életüket kinszenvedéssé tette és megrövidítette, vajon oly ritka és kivételes volna? Meg lehet tanítani a medvét táncolni, de a táncoló medve boldogtalan állat. *Engem sohasem fognak megtanítani táncolni.*”⁶

Nemcsak királpárti abszolutista, köztársasági fundamentalista nevelési tervzet is született a politikai problémák megoldási képleteként. Rousseau korai kultúrkritikáját „az akadémiák és egyetemek lerombolása” tervezetként értel-

⁵ Diderot: Helvetius *Az emberről* című művének cáfolata. Ford. Ludassy Mária. In: A felvilágosodás morálfilozófiája. Vál. Ludassy Mária. Gondolat, Bp. 1975. 544. o.

⁶ I. m. 545-546. o.

mezték, ám Jean-Jacques megnyugtatót mindenkit: a „romlott” (értsd a magukat felvilágosultnak nevező) társadalmakban maradhatnak a tudományok tradicionális fellegrárai, sőt még a művészetek templomának tekintett színház is (amíg a Don Juant nézik, nem csábítják el barátjuk feleségét, rontják meg leányát), ám a még romlatlannak érzett, az európai modernizáció bűnös fejlődéséből kiesett népek vonatkozásában van alternatíva: elkerülni az egyetemesnek tekintett nyugat-európai modellt, a kozmopolita kultúra kitiltásával, az egyetemes, a keresztény középkori egyetemi oktatáson alapuló tudás-típus betiltásával. A *Lengyel alkotmánytervezet* nevelésről szóló fejezetének legfontosabb passzusa szerint a nemzeti nevelést nem szabad szakemberekre bízni, csakis lelkes hazafiakra, kikből a hideg tudás nem ölte ki a reflektálatlan rajongást:

„Azt akarom, hogy olvasni tanulván kizárólag honi eseményekről olvassanak, hogy tízéves korukra ismerjék hazájuk összes terményét, tizenkét évesen minden megyéjét, minden városát, tizenöt éves korukra kívülről fűjják a honi történelem minden eseményét, tizenhat évesen tudják minden törvényét, ne lehessen egyetlen dicső tett, jeles ember e honban, akinek neve ne lenne a fejekbe, lelkesítő emléke a szívekbe vésve. Ehhez nem kellene idegen nyelvek, külföldi példák. Könnyen megítélhetitek, hogy ehhez a tantervhez nem kellene külhoni tudósok és holt nyelveken tanító papok, nem az idegen népek közönséges tanulmányait szánom a lengyeleknek. A nemzeti törvényhozás szabja meg a tananyagot, a tanulmányok rendjét, tartalmát és formáját. *Leginkább attól óvakodjatok, hogy szakmává tegyétek a pedagógiai hivatást.*”⁷

Ez az egyetem-ellenes tervezet éppúgy a medvetáncoltatás modelljére képzelte el a nemzeti nevelést, mint a II. Katalin fenséges akarata projekciójaként felfogott Plan d’une université vagy Helvétius protototalitárius nevelés-elmélete. Közös antropológiai előfeltevésük az emberi természet totális átalakíthatósága, vagy ahogy Rousseau fogalmazott:

„Annak, aki egy nép megszervezésére vállalkozik, elég bátornak kell lennie ahhoz, hogy mintegy újateremtse az emberi természetet”, ahogy *A társadalmi szerződés*⁸ törvényhozója, avagy el kell érnie, hogy „egy lengyel húsz éves korára ne lehessen olyan, mint más ember, mert teljes egészében lengyelnek kell lennie”, ahogy a lengyel alkotmánytervezet nemzeti nevelői szeretnék. Mindkét koncepció kizárja, hogy az ember *imago Dei*-ként megváltoztathatatlan morális entitás maradjon, bármilyenek is a külső körülmények, a politikai preferenciák.

Diderot naturalista antropológiájába becsempészte az angol *moral sense* iskola örök és változhatatlan erkölcsi érzék tanát, az utolsó enciklopédista, aki Rous-

⁷ Rousseau: *Ouvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1959–1969. III. 966–967. o.

⁸ Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. Ford. Kis János. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Vál. Ludassy Mária. Magyar Helikon, Bp. 1978. 504. o. (II. könyv, VII. fejj.: A törvényhozásról.)

seau (Kant mellett leghatásosabb) tanítványával, Robespierre-rel vitatkozván – Condorcet-ről beszélek – a karteziánus *cogito* minden kontingens, külső tényezőtől független érvényességét szegezi szembe azzal a „forradalmi” felfogással, mely a kritikus értelem kikapcsolásával kívánta elérni a köztársasági erény uralmát:

„A társadalom mesterműve volna – mondotta Robespierre *A vallási és erkölcsi eszméknek a köztársasági elvekkel való kapcsolatáról* című beszédében –, ha ki tudna alakítani egy gyorsan működő erkölcsi ösztönt, melynek hatására az ember a gondolkodás nehézsége nélkül tenné a jót és kerülne a rosszat...”⁹

Condorcet a jövő nemzedék szabadságának zálogát abban látta, hogy nevelőik értékrendszerét se vegyék át a kritikai reflexió kikapcsolásával – akkor sem, ha ezen értékek a *szabadság, egyenlőség, testvériség* szekularizált szentháromságát reprezentálják:

„A közoktatás célja nem az, hogy készenkapott törvények csodálatára nevelje az embereket, hanem hogy képessé tegye őket a törvények kritikájára és kijavítására. Másképp hogyan védekezhetnének azok ellen, akik a *Haza* nevében emberiségellenes bűnök elkövetésére buzdítanak, akik az *Igazság* nevében rablásra ösztökélnek, akik a *Szabadság* nevében zsarnokságba taszítanak, akik az *Egyenlőség* jelszavával barbárságba vezetnek?”¹⁰ A leendő pedagógusok számára nem a minden ható nevelésbe vetett hitet prédikálja, hanem a kritikai szabadság szentségét, ami nevelőik ellenében is megilleti az eljövendő nemzedéket – éppúgy, ahogy a filozófus generációját az Ancien Régime tekintélyei ellenében, vagy 1793-ban a jakobinusok új-autoritárius rendjével szemben:

„A vélemény szabadság illuzórikus lesz, ha a társadalom szabhatja meg az eljövendő nemzedék számára, hogy mit kell hinniük. Az, aki a társadalomba lépve készenkapott véleményeket hoz magával, melyeket a nevelés oltott beléje, nem szabad ember, hanem nevelői rabszolgája...”¹¹

Épp erre van szükségünk: engedelmes alattvalókra, akik természettudományos és technikai ismeretek terén a modernitás meghatározó elemeit elsajátították, de a kritikai gondolkodást a lázadás, a fenségsértés szinonimájaként értelmezik: Bonaparte és az egyetemi kérdésekben főtanácsadója, az ultramontán és ultraroyalista *de Bonald* így gondolták. Bonaparte eső konzulként még a liberális ideológusokra (a terminológiai találmány is az övé) támaszkodott: a francia felvilágosodás utolsó filozófusai, Condorcet szellemi örökösei dolgozták ki a máig élő francia felsőoktatási rendszert, a Grandes Écoles elitképzését, az École

⁹ Robespierre: *A vallási és erkölcsi eszméknek a köztársasági elvekkel való kapcsolatáról*. Ford. Ludassy Mária. In: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. I. m. 661. o.

¹⁰ Condorcet: *Határozattervezet az általános oktatás megszervezéséről*. (1792. ápr. 20–21-én, a Közoktatási Bizottság elnökeként terjesztette elő.) Idézi Ludassy Mária: „Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit”. Magvető, Bp. 1972. 214–217. o.

¹¹ Uo.

Normale Supérieure tanárképzésétől Bonaparte kedvencéig, az École Polytechnique-ig, a modern, matematikai tudományokon alapuló mérnökképzés fellegváráig. Ám a császárnak már nem volt ínyére a szabadgondolkodók szövetsége: ugyan Robespierre-rel ellentétben már nem a guillotine segítségével kívánt megszabadulni az ellenzéki eszméket ápoló fejektől, hanem az elméletelenség szellemgyilkos fegyverével. A fő célpont Destutte de Tracy volt, az Akadémia frissen betöltött morális és politikai tudományok osztályának elnöke, aki az általános nyelvészet ideológia-mentesnek hitt területére menekült a császár autoritárius és köztársaság-ellenes kirohanásai elől. De hiába! Gyanús maga a grammaire générale, mivel angolszász – tehát hazaáruló – kapcsolatai vannak, különben „egy francia katonának elég a francia nyelvtan ismerete”. A jogfilozófia, a természetjog tanulmányozása még rosszabbul járt a bonapartizmus térhódításával: „Semmi jogtörténet, semmi összehasonlító jogelmélet nem kell, nincs szükségünk a metafizikai szabadságjogokról szóló üres spekulációkra! – így a császár az államtanács 1806. május 21.-i ülésén – a polgároknak elég, ha szószerint megtanulják a *Code Civilt*!” A jogi kar teoriátlanítása után következett a humántudományok pragmatikus kiiktatása: „Kizárólag néptanítókat képezzenek nekünk – mondotta az École Normale Supérieure tanévnyitóján – s ne irodalmárokat, széplelkeket, filozófusokat, társadalomtudósokat!”

Említettem, hogy Napóleon de Bonald-ot, a királpárti-katolikus restauráció fő ideológusát tette meg az egyetem főfelügyelőjévé. Már a császárság idején is az oktatás primátusának elvét tekintette a felvilágosodás eredendő bűnének: „Az előítélet a legnagyobb, meglehet egyedüli formája a népnevelésnek. A múlt század legnagyobb bűne az volt, hogy a szellemi oktatás és nem az erkölcsi nevelés fontosságát hangsúlyozta, a kritikai gondolkodás és nem a vallási dogma erősítését akarta, azaz az ember, az egyes ember autonómiáját hangsúlyozta a társadalom elsőbbsége ellenében.”¹² Az oktatás a szabadgondolkodás, a sokféleség forrása, a nevelés a nemzeti és vallási egység biztos bázisa: „A nevelés alapja az, amit görög szóval katekizmusnak nevezünk, és a katekizmus kapcsán újra el kell mondanom azon alapelvemet, hogy a nevelésnek egynek és ugyanolyannak kell lennie mindig és mindenütt a királyságban. Hasonlóképpen az oktatás tartalmához. *Egység! Egység! Egység!* A jelszavunk.”¹³

Az 1830-as forradalom előestéjén írta, hogy a sok túlképzett bölcsészből baj lesz: „Nem lévén helyüket a társadalomban, melyben az ambícióknak megfelelő pozíciókat mások foglalják el, nem találván tehetségüknek megfelelő foglalatosságot, aktivitásukat a legveszedelmesebb tevékenységekben élik ki: erkölcsetlen színpadi művek szerzői lesznek, vagy ami még rosszabb: lázító politikai brosúrákat gyártanak, s a lázító eszmék megfogalmazását hamarosan a forradal-

¹² *Sur les préjugés*. Mercure, 1810. nov. 7.

¹³ *De l'éducation et de l'instruction*. Conservateur, 1819. nov.

mi tettek követik...”.¹⁴ De Bonald bölcs tanácsa: a kollégiumok építése helyett a kocsmák nyitása a kívánatos, mivel mint mondja: „Jobb ha a nép dolgozik és berúg. Az igazi politikus azt vallja, hogy inkább a részegesek népét kormányozza, mint a filozófusokét, mivel a részegek könnyen kezelhető, engedelmes emberek, nem okoznak problémát a kormányzatnak, mint a filozófusok.”¹⁵

¹⁴ *Sur l'éducation des jeunes gens*. Rénovateur, 1827. május 26.

¹⁵ *De l'éducation publique*. Défenseur, 1819. okt.

**A göttingeni egyetem empirikus tudáseszményének hatása
Kant és Forster rassz-vitájára**

1786-ban egy furcsa, meglehetősen aszimmetrikus módon zajló vita bontakozott ki Kant és az akkortájt világutazóként, később pedig a francia védnökség alatt létrejött mainzi köztársaság egyik vezetőjeként ismertté vált Georg Forster között az emberi rasszok fogalmáról. A *Berlinische Monatschrift* 1785-ös évfolyamában látott napvilágot Kant *Az emberi rassz fogalmának meghatározása* című írása, melyben egy éppen tíz évvel korábban megjelent, s 1777-ben átdolgozott formában újra kiadott, hasonló tárgyú művének kérdésfelvetéseit gondolta tovább, s így immár harmadszor időzött el ennél a filozófiai szempontból periférikusnak tűnő témánál. Forster *Még valami az emberi rasszokról* című vitairatával reflektált Kant rassz-definíciójára, a filozófus pedig 1788-ban, *Teleológiai elvek használatáról a filozófiában* címmel vette számba e vitacikk kitételeit.

A vita aszimmetrikus volta nem csupán résztvevőinek mérhetetlenül eltérő filozófiai jelentőségéből adódott, hanem abból is, hogy – amiként azt Kant válaszában kiemelte – teljesen eltérő módon értelmezték az empirikus tapasztalatoknak a tudományokban, s általában a megismerésben betöltött szerepét. Azt, hogy az emberek közötti morfológiai különbségek megfigyelésében széleskörű tapasztalatokat szerzett utazó írása a filozófus érdeklődésére nagyon is számot tartó kérdéskört érintett, jelzi, hogy a rasszok problémája Kant későbbi, s nem egyszer súlyponti műveiben is felbukkant, ám az néhány év elteltével már nem Georg Forster, hanem mind inkább Johann Friedrich Blumenbach nevéhez kapcsolódott. Blumenbach írásai azonban nem csupán a göttingeni egyetem meghatározó, s némileg magára Forsterre is hatással lévő kutatási iránya, az empirikus megfigyelésekre alapozott etnológiai-antropológiai tematika elemeit közvetítették Kant számára, hanem azokban felvetődött a teleológia problémája is.

A továbbiakban – a rassz-vita fogalomtörténeti aszimmetriáinak bemutatását követően – azt a tágabb tudománytörténeti illetve filozófiatörténeti kontextust szeretném felvázolni, amelyben a göttingeni egyetem empirikus tudáseszménye Forster empirikus-mechanisztikus szemléletének meghaladásaként jelenhetett meg; végül pedig arra a kérdésre keresek választ, hogy a rassz fogalma miként került relációba a teleológia problémájával Kant filozófiájában.

Német nyelvterületen voltaképpen Kant (első kiadásban 1775-ben megjelent) *A különféle emberi rasszokról* című előadása tette széles körben ismertté a rassz

fogalmát,¹ 1785-ben közzétett tanulmányával pedig annak egzakt definícióját kívánta megadni.

Forster vitacikke három ponton opponálta Kant rassz-felfogását: a filozófus írásában szereplő négy rasszal (európai, amerikai, néger, indiai) szemben ő csupán kettőt különböztetett meg, a négert s egy másik ősrasszt, amely variációként magában foglalta a kanti tipológia fennmaradó elemeit; kétségbe vonta a két őstörzs közös származását; végül tagadta, hogy a rasszok létrejöttéhez belső tervre lett volna szükség, s lehetségesnek tartotta fizikai-mechanikai okokból történő levezetésüket.

A vita első szintje tehát a rasszok fizikai tulajdonságainak leírásával kapcsolatos. E vonatkozásban Forster megszólalását utazási tapasztalatai legitimálták, melyeknek jegyében kritikával illette Kant antropológiai műveinek az olvasmányokra és a königsbergi személyes tapasztalatokra korlátozódó empirikus bázisát.² Kant éppen az ilyen típusú argumentációkra ad majd választ *Pragmatikus értékű antropológia* (1798) című írásában: „Königsberg is bátran vélhető alkalmas helynek, mármint mind az emberismeret, mind pedig a világban való járatosság elmélyítésének szempontjából; olyanféle helynek, ahol az előbbiekre utazás híján is szert lehet tenni”.³

Georg Forster túlságosan is kézenfekvőnek tűnő érve mögött azonban nem csupán gyűjtőútjainak praxisa állt, hanem megszólalását elméleti fölkészültsége és kiterjedt hatással bíró irodalmi munkássága is nyomatékossította. 1777-ben *Utazás a Föld körül* címmel úti beszámolót jelentetett meg a második Cook-expedícióról, amelyen apjával, Reinhold Forsterrel együtt vett részt. A könyvre, amely 1780-ra német fordításban is megjelent, Blumenbach, Michaelis és Heyne göttingeni professzorok mellett Goethe, Wieland és Herder is hivatkozott,⁴ mi több, az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* lapjain Forster műve annak példajaként szerepel, hogy a hodopédia, vagyis az útleírás-tudomány milyen fontos szerepet tölthet be az emberiség jobb megismerésében.⁵ Alexander von Humboldt így összegezte Forster munkásságának jelentőségét: „Híres taná-

¹ Noha a legkorábbi antropológiai előadásokat 1719-ben tartotta Gottfried Polycarp Müller a lipcsei egyetemen, az első igazán népszerű szakmunka, Ernst Platner *Antropologie für Ärzte und Weltweise* című könyve csak 1772-ben jelent meg. Lásd Odo Marquard: A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában, in Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001, 103. o.

² Georg Forster: Noch etwas über die Menschenraßen, in Uő: *Kleine Schriften*. Bossischen Buchhandlung, Berlin, 1794, 289. o.

³ Immanuel Kant: Pragmatikus értékű antropológia, in Uő: *Antropológiai írások*. Osiris – GondCura Alapítvány, Budapest, 2005, 10. o. Ford. Mesterházi Miklós.

⁴ Werner Petermann: *Die Geschichte der Ethnologie*. Hammer, Wuppertal, 2004, 271. o.

⁵ Johann Gottfried Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*. Gondolat, Budapest, 1978, 567. o.

rom és barátom, Georg Forster által kezdődött meg a tudományos expedíciók új korszaka, amelyeknek célja a komparatív etnográfiai és geográfiai volt”.⁶

Cook felfedezőútjának fontos szerepe volt a göttingeni egyetemre jellemző empirikus megközelítésmód elmélyítésében is: az expedíció jelentős néprajzi anyagot gyűjtött, amely az idősebb Forster hagyatékából később a Blumenbach által létrehozott egyetemi múzeumba került. Göttingen részben ennek a gyűjteménynek köszönhetően vált az 1780-as évektől az etnológiai-antropológiai kutatások centrumává.⁷ „Olyan professzorok mint az orientalista Johann David Michaelis, a nyelvész és természettudós Christian Wilhelm Büttner, a történész August Wilhelm Schlözer és az antropológus Johann Friedrich Blumenbach, élénk érdeklődéssel figyelték a külföldi utazók felfedezéseit, és a német tudósokat is hasonló vállalkozásokra biztatták” – összegzi Urs Bitterli a göttingeni iniciatívák szerepét a Európán kívüli világ megismerésében.⁸

Az ifjabb Forster azonban nem csupán kutatási metodikájában kapcsolódott az empirizmushoz, ugyanis szemléletét nagyban befolyásolták az angol szerzők történeti és teoretikus írásai. Kontler László mutatta ki, hogy az *Utazás a Föld körül* számos ponton kötődött a brit eszmetörténet kontextusához, s ugyanakkor rávilágított a vitázók tapasztalatfogalmának különbségére is: „Forster mint megfigyelő és leíró etnológus az adatokkal való absztrakció és szintetizálás folyamatként, a megfigyelés eredményeinek nominalisztikus rendben való elhelyezéseként értette a tapasztalati tudományt. Kant számára viszont a tudományos megismerés kauzális törvények felismerését jelentette, amelyek nem a tapasztalatból vezethetők le, hanem éppen ellenkezőleg, előfeltételeit alkotják a (megfelelő) tapasztalatnak”.⁹

A brit empirikus konnotáció mellett van azonban Kant és Forster vitájának egy másik vonatkoztatási pontja is: az a linnéi morfológiai leírást meghaladó

⁶ Idézi Erwin H. Ackerknecht: Georg Forster, Alexander Humboldt and Ethnology, *Isis*, 1955, 85. o.

⁷ Hans Erich Bödeker: Aufklärerische ethnologische Praxis: Johann Reinhold Forster und Georg Forster, in Hans Erich Bödeker – Peter Hans Reill – Jürgen Schlumbohm (Hrsg.): *Wissenschaft als kulturelle Praxis 1750–1790*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, 227–253. o.

⁸ Urs Bitterli: „Vadak” és „civilizáltak”. *Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete*. Gondolat, Budapest, 1982, 330. o. Fordította Bendl Júlia. Blumenbach nem csupán műveinek szemléletével befolyásolta a távoli kontinensek titkainak feltáróit, hanem szerepe volt Alexander Humboldt közép-amerikai, Maximilian zu Wied braziliai illetve Mississippi környéki, Friedrich Hornemann csádi utazásainak létrejöttében is. Hornemann számára 1797-ben főleg néprajzi célzatú kérdésekből álló kérdéssort állított össze. Lásd Bitterli: „Vadak” és „civilizáltak”, 276, 403, 444. o.

⁹ Kontler László: Nemes és nemtelen vademberek. Civilizáció és faj Georg Forster *Utazás a világ körül* című művében (1777), in Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és ismeretelméleti tanulmányok*. Argumentum, Budapest, 2003, 278. és 282. o.

természettörténeti megközelítés, amelynek számos megnyilvánulása figyelhető meg a korabeli, diszciplináris határaikat jobbára éppen akkoriban kialakító szaktudományok területén. E tekintetben még határozottabb diszkrepancia mutatkozik kettőjük álláspontjában: Kant a rasszok leírását megelőzően, s általánosságban minden természettörténeti interpretáció kapcsán, a fogalom meghatározását tartotta elsődlegesnek: „Igencsak sok múlik azon, hogy melyre megfigyeléseinkkel fényt deríteni szeretnénk, a fogalmat magát jól meghatároztuk légyen, mielőtt még faggatni kezdenénk felőle a tapasztalatot.”¹⁰ Forster ezzel szemben saját empirikus nézőpontjából a deskriptív szemléletet helyezte előtérbe, s azt a tudományt, ahol „az ember előbb tud, mintsem hogy keresnie kelljen” az istenek, s nem emberek számára való természettörténetként értékelte.¹¹

Kant a rasszok kialakulását valóban olyan történeti folyamatnak tartotta, amely rendelkezik a közvetlenül érzékelhető jelenségeken túli összetevővel is. Már 1775-ben keletkezett írásában hangsúlyozta a környezeti hatások hosszú távú szerepét, a kevert rasszok és a kialakulóban lévő rasszok terminusaival pedig jelezte, hogy a rasszfogalom lényegi momentumát nem a megvalósult morfológiai formákban látta, hanem azok kialakulásának (le nem záruló) folyamatában.¹² A „csírák és adottságok” kifejlésének processzusa azonban nem értelmezhető pusztán mechanikai elvek alapján, az „effajta alkalom szülte alakulatokat [*Auswickelungen*] előre megformálnak kell tartanunk”.¹³

Az átöröklődő tulajdonságok buffon-i elve tehát már Kant korai rassztanulmányában is súlyponti szerepet kapott a linnéi morfológiai nézőponttal szemben, s *Az emberi rassz fogalmának meghatározása* című tíz évvel későbbi írása ezt explicit módon kifejezésre is juttatta, amennyiben így adta meg a szóban forgó definíciót: „egy és ugyanazon törzs állatainak egy osztálya, amennyiben az osztály megkülönböztető jegye múlhatatlanul örökletes”.¹⁴

A történeti szempont a 18. század közepén vált általánossá a természet vizsgálataiban, s alkalmazása leglátványosabban a preformáció és az epigenezis képviselőinek összecsapásaiban nyilvánult meg.¹⁵ Buffon 1744-től megjelent műveinek meghatározó szerepe volt abban, hogy Haller és Bonnet fixista szemléleté-

¹⁰ Immanuel Kant: *Az emberi rassz fogalmának meghatározása*, in Uő: *Antropológiai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005, 335. o. Ford. Mesterházi Miklós.

¹¹ Georg Forster: „Noch etwas über die Menschenraßen”, in Uő *Kleine Schriften*. Bossischen Buchhandlung, Berlin, 1794, 339. o.

¹² Immanuel Kant: A különféle emberi rasszokról az 1775. évi nyári szemeszter fizikai földrajzi előadásainak meghirdetésekként, in Uő: *Antropológiai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005, 319. o.

¹³ Kant: A különféle emberi rasszokról, 322. o. Ford. Mesterházi Miklós.

¹⁴ Immanuel Kant: „Az emberi rassz fogalmának meghatározása”, in Uő: *Antropológiai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005, 345. és 343. o. Ford. Mesterházi Miklós.

¹⁵ Ilse Jahn: *Biologische Fragestellungen in der Epoche der Aufklärung* (18. Jh.), in Uő. (Hrsg.): *Geschichte der Biologie*. Fischer, Jena–Stuttgart–Lübeck–Ulm, 1998, 258. o.

vel szemben egyre nagyobb teret kapott az utólagos fejlődés elve. Odo Marquard az 1750 utáni két-három évtizedet – Koselleck kifejezésének nyomán – olyan nyeregkornak tartja, amelynek egyik legfontosabb eleme a filozófia antropológiai fordulata, s e megállapítás jegyében értelmezi a történetfilozófia, a filozófiai antropológia és az esztétika kialakulását és első nagy felívelését.¹⁶ Kant akkoriban írott művei egyrészt kijelölték e három filozófiai terület alapvonalait, másrészt pedig elhelyezhetők az egyidejűleg zajló természetfilozófiai-természettudományos konfrontációk térképén is, nevezetesen az epigenezis reprezentánsai, vagyis a természettudós Caspar Friedrich Wolf és Friedrich Blumebach, továbbá Herder és Forster írásainak szomszédságában.

Kant és Forster álláspontjában tehát az utólagos fejlődés elve tekintetében egyezés mutatkozott, lényegi véleménykülönbség a történeti folyamat teleologikus jellegének értékelésében nyilvánult meg közöttük. Forster tagadta, hogy a rasszok létrejöttéhez belső tervre, céltételezésre lett volna szükség, következésképp lehetségesnek tartotta a fizikai-mechanikai okokból történő levezetésüket. E felfogás jegyében kritizálta azt a kanti álláspontot, amely az empirikus vizsgálatokkal szemben a kauzális összefüggések előzetes feltárásának feltételét támasztotta.

Kant Forster radikális empirizmusát és mechanisztikus felfogását *Teleológiai elvek használatáról a filozófiában* című művében értelmezte és utasította el, s pozitív ellenpéldaként Blumenbach vitalista elméletét hozta fel vele szemben.¹⁷ Az általa alkalmazott disztinkció lényegében a Forster-féle empirizmus-felfogás és a Blumenbach által reprezentált göttingeni empirikus tudáseszmény közötti különbségre reflektált. A Georgia Augustán folyó gyakorlatias képzés és az empirikus szemléletű kutatás nem egyszerűen a baconiánus hagyományok kontinentális leképezései voltak: a hannoveri-angol perszónálunióhoz tartozó Göttingen egyetemén, a brit és német tradíciók találkozási pontján ugyanis egy új, specifikus jelenségegyüttes keletkezett. A humboldtíanus tudományok Susan Cannon által bevezetett, s eredendően Göttingenhez kapcsolt fogalma éppen erről a változásról adott számot, amely részben a vizsgálati területek bővüléséből (így az elektromosságtan, a földrajzi utazások és a növényföldrajz tapasztalatainak kumulálódásából), részben pedig a naiv enciklopédikus empirizmusnak a válságából következett.¹⁸ Ezeknek az új, holisztikus mozzanatoknak a fogalmi kereteként vezette be Békés Vera a „Göttinga paradigma” megnevezést.¹⁹

¹⁶ Odo Marquard: A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában, in Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001, 101–106. o.

¹⁷ Immanuel Kant: *Teleológiai elvek használatáról a filozófiában*, in Uő: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997, 134. o. Fordította Mesterházi Miklós.

¹⁸ Susan Faye Cannon: *Science in Culture: The Early Victorian Period*, Dawson, New York, 1978. és Michael Dettelbach: „Humboldtian science”, in: Nicholas Jardine – James A. Secord – Em-

A Forsterétől eltérő empirikus szemléletmód Blumenbach rassz-felfogásában is karakterisztikus módon jelentkezett. Rassztipológiája felülemelkedett a pusztán külső hasonlóságokra alapozó taxonómia látásmódján, s a fejlődéstani szempontot állította középpontba. Míg azonban az epigenezis képviselőinek többsége az erők és ellenerők newtoniánus sémáját kívánta átvinni az organizmus működésének leírásába, Blumenbach elvetette a vitális erők mechanikai analógiájának lehetőségét.²⁰ Az organikus és anorganikus természet közötti választóvonalat egy olyan, kizárólag az élőlényekre jellemző belső formáló erőben (Bildungstrieb, nismus formativus) látta, amely az élő testek mindegyikében meglévő „ösztön, tendencia, törekvés”, s amely meghatározott terv szerint fejlődik, kialakítja, megtartja vagy visszaállítja azok alakját.²¹ Kant Blumenbach-hoz írott egyik levelében úgy összegezte e fogalom jelentőségét, hogy abban az organikus világ fizikai-mechanikai leírását és tisztán teleológiai megközelítési módját egyesítette a göttingeni professzor.²²

Ez a Forsterétől eltérő természet- és tudománykép azért tarthatott számot Kant érdeklődésére, mert az 1780-as években filozófiájának egyik törekvése egy olyan racionális természettan kimunkálása volt, amely nem tapasztalati tényekből, hanem a priori princípiumokból indult ki. *A természettudomány metafizikai megalapozása* (1787) előszava szerint minden tudomány „az ismeretnek a princípiumok alapján elrendezett egésze”, ám a valódi természettudomány nem empirikus, hanem racionális alapokon áll, vagyis bizonyossága apodiktikus. A csak empirikus alapokkal rendelkező korabeli kémiát Kant ebből a megfontolásból tartotta „inkább szisztematikus mesterségnek, mintsem tudománynak”.²³ A metafizikai megalapozás programját ugyanakkor Kant az élő természetet vizsgáló tudományokra is ki akarta terjeszteni, s éppen ebben az összefüggésben nyert jelentőséget számára a blumenbachi Bildungstrieb-fogalom teleologikus mozzanata.

Timothy Lenoir a mechanikus és teleologikus elemeket egyaránt tartalmazó blumenbachi rasszfelfogást a göttingeni iskola sajátos, a szűk értelemben vett empirikus-mechanisztikus kereteket meghaladó elméleti alapvetéseként értelme-

ma Spary (Eds): *Cultures of natural history*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 287–288. o.

¹⁹ Békés Vera: *A hiányzó paradigma*, Latin Betűk, Debrecen, 1997, 44–89. o.

²⁰ Jahn: *Biologische Fragestellungen*, 260–270. o.

²¹ Jahn: *Biologische Fragestellungen*, 269. o.

²² Kant levele Friedrich Blumenbachhoz, 1790. augusztus. 5. Idézi Robert J. Richards: *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago – London, The University of Chicago Press, 2002, 231. o.

²³ Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Kants Werke IV*. de Gruyter, Berlin, 1968, 468. o.

zi.²⁴ A kutatási programot, amelyet teleomechanista programnak nevezett el, olyan átfogó jelenségnek véli, amelynek keretében Kant és Blumenbach vonatkozó művei egyaránt interpretálhatóak.²⁵ Robert J. Richard szerint viszont túlzás lenne közvetlen megfelelést feltételezni a teleomechanista program és a kanti filozófia között, bár ő is fontosnak tartja Blumenbach hatását a nyolcvanas évek második felének kanti filozófiájára, főként *Az ítélőerő kritikájának* (1790) keletkezésére nézve.²⁶

A rasszok kérdésében való állásfoglalás tehát nem egy epizodikus kitérő a filozófus munkásságában, s nem pusztán egy természettudományos részproblémára adott eseti reflexió, hanem fontos részmozzanata a kanti tapasztalat- és teleológiafogalom alakulásának. A rassz-vita kapcsán a filozófus elsősorban nem az őt ért bírálat egyes kitételeivel polemizált, hanem azok – vitapartnere által félreértett – ismeretelméleti hátterére világított rá, s a Forster, majd később a Blumenbach által felvetett problémákat ütköztette filozófiájának aktuális kérdéseivel.

Kant *Teleológiai elvek használatáról a filozófiában* című írásában a „merőben empirikus hajlandóságú kutató”-ként apasztrofált Forsternek rasszokkal kapcsolatos megállapításait a természetrajz kategóriájához sorolva kritizálta, a természettörténet specifikumát pedig teleológia mozzanatában határozta meg: „Merthogy az organikus lény fogalmából adódik már, hogy olyan materiából való, amelyben minden mindennek célja és eszköze is egyben, s mert ez ráadásul csak a végokok rendszereként elgondolható, következőleg, hogy lehetséges az organikus lények fogalma, az legalábbis az emberi értelmet a magyarázat teleologikus fajtájának használatára szorítja, semmiképpen sem a fizikai-mechanikus magyarázatára”.²⁷

Kant számára a nyolcvanas évek közepétől, az általa recipiált göttingeni hatásokkal egyidejűleg, mind fontosabbá vált a teleológia problémája, s annak természeti vonatkozásai mellett egyre inkább előtérbe kerültek történeti aspektusai is. Ernst Cassirer a természet illetve a történelem metafizikájának kanti programját nem csupán kontinuusnak tartotta, hanem egyszersmind egy átfogó teleológiai rendszer láncszemeiként értelmezte azt.²⁸

Ezt az átmenetet jelzi, hogy *Az emberi történelem feltehető kezdetében* (1786) az ember – a rassz-problematikától eltérően – már nem a természet közvetlen céljaként jelent meg, hanem mint olyan, aki a szabadság lehetőségében ismeri fel

²⁴ Timothy Lenoir: *The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*, *Studies in History of Biology*, 1981, 128. o.

²⁵ Timothy Lenoir: *The Strategy of Life Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*. Reidel, Dordrecht, 1982, 11–14. o.

²⁶ Richards: *The Romantic Conception of Life*, 227–236. o.

²⁷ Kant: *Teleológiai elvek használatáról a filozófiában*, 133. o.

²⁸ Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Osiris, Budapest, 242–246. o.

a természet célját,²⁹ továbbá hogy *A gyakorlati ész kritikájában* (1788) a természeti cél és a szabadság célja közötti dichotómia még erőteljesebbé vált.³⁰ Bár magában a rassz-vitában is felmerült a természet és történelem átmenetének herderi iniciatívájú kérdése, a polémia további hatása nem ezen a szálon, hanem *Az ítélőerő kritikájának* passzusában követhető tovább.

Kant „A teleológiai ítélőerő kritikája” rész 78. §-ában fejtette ki az anyag mechanizmuselvének a teleológiával való viszonyát: „...oly mértékben mechanikusan magyarázzuk a természet minden alkotását és eseményét, még a legcélszerűebbeket is amennyire módunkban áll (amelynek korlátait e kutatási módszeren belül nem tudjuk megadni), de emellett soha se tévesszük szem elől, hogy végül mégis alá kell rendelnünk őket a célok szerinti kauzalitásnak, amelyeket mi a cél fogalmát illetően az ész számára a kutatás céljára eszünk lényeges minősége szerint csak meg is szabhatunk, nem véve figyelembe ezeket a mechanizmusokat.”³¹

Kant a blumenbachi formáló ösztönt itt már nem a természetben, hanem az emberi észben meglévő kategóriaként értelmezte: „Hiszen joggal nyilvánítja észellenesnek [ti. Blumenbach] azt, hogy a nyers anyag eredetileg teremtette magát mechanikus törvények szerint; hogy az élettelen természetből élet keletkezett, és hogy az anyag magától illeszkedett bele egy önmagát megtartó célszerűség formájába; egyúttal azonban megengedi, hogy legyen a természet mechanizmusának egy meg nem határozott, mégis ugyanakkor félreismerhetetlen része, egy eredeti organizáció ezen számunkra kifürkészhetetlen elve mellett, amihez az anyag képességét (megkülönböztetve az anyagban általában benne rejlő pusztán mechanikus formáló erőtől) egy szerves testben (egyszersmind az előbbi magasabb irányítása és útmutatása alatt álló) formáló ösztönnek nevezi.”³²

Mindez Richards fentebb idézett véleményét látszik erősíteni: Kant Blumenbach göttingeni tradíciókban gyökerező rasszkoncepciójában és Bildungstrieb-fogalmában valóban pozitív alternatívát látott Forster mechanisztikus felfogásával szemben, ám nem azonosult a természetbe posztulált célként értelmező teleomechanista felfogással sem. Azt csupán közvetítőelemnek tekintette saját álláspontjának kialakításában, mely szerint a természeti cél az ítélőerő produktuma.³³ Forster vitáirának, illetve Blumenbach Bildungstrieb-fogalmának hatása Kant filozófiájában tehát a mechanisztikus-teleologikus dichotómia radikalizálásában jelentkezett, s a rasszvita filozófiatörténeti jelentősége a

²⁹ Kant, *Az emberi történelem feltehető kezdete*, in Uő: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997, 94. o. Fordította Mesterházi Miklós.

³⁰ Tengelyi László: Kant, Kossuth, Budapest, 1988, 116–17. o.

³¹ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Akadémiai, Budapest, 1979, 385. o. Ford. Hermann István.

³² Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 395. o.

³³ Steigerwald: Kant's concept of natural purpose and the reflecting power of judgement, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 2006, 715. o.

teleológia problematikájával való kapcsolatából adódik, abból, hogy a polémia-
val egyidejűleg, sőt részben azzal összefüggésben alakult ki a teleologikus
ítélőerő kanti fogalma.³⁴

³⁴ Riedel szerint Kant a Forsterrel folytatott vitában már az ítélőerő módszertanát formulázta, Lange pedig a vitacikkeket *Az ítélőerő kritikájának* prolegomenájaként említi. Lásd Riedel: *Historizmus und Kriticismus*, 48–50. o. Jardine, jóllehet kevésbé nyomatékosan, szintén utal a Forster-vita és *Az ítélőerő kritikája* közötti összefüggésre. Vö. Nicholas Jardine: *The Scenes of Inquiry. On the Reality of Questions in the Sciences*. Clarendon, Oxford, 1991, 30. o.

Egyetemesszmék és tudományképek

Az európai egyetemek történetével foglalkozó kutatók ma általában meg-egyeznek abban a tekintetben, hogy a modern egyetemi rendszer első modelljei a XIX. század első felében születtek meg¹, s hogy az új típusú egyetemeknek egy-szerre több funkciót is be kellett töltenie. Ezek a különböző, egymással olykor kimondottan ellenkező elvekből következő funkciók a gyakorlatban újra meg újra felszínre hozták a rendszer olyan belső ellentmondásait, amelyek kiküsz-öbölésére az egyetem-modellek keretei között nem sikerült tartós megoldást találni.²

Régen felfigyeltek például arra, hogy *ellentmondás* feszül az egyetem szervezeti struktúrája és a tudományok – különösen a modern empirikus tudományok – intézményes művelésének feltételei között. Az egyik neves elemző, Joseph Ben David – miközben magyarázatot keresett a német egyetemi struktúra figyelemre méltóan rugalmas önmegújító képességére – rámutatott például arra a paradox összefüggésre, hogy a tizenkilencedik század folyamán az új típusú német egye-tem kiépítéséből közvetlenül nem következett a korabeli empirikus természettu-dományok fejlődése, sőt valójában *az ellenkezője* történt. „A professzori szerep eredeti struktúrája rosszul illeszkedett az empirikus tudományhoz. Az empirikus tudomány felemelkedését, amely az 1820-as évek végén kezdődött (az olyan úttörők munkásságának köszönhetően, mint Liebig, Johannes Müller és tanítvá-nyaik) *nem az új egyetem eredményezte, hanem a tudatos lázadás ennek filozófi-ája ellen....*”³

¹ Írásomban nagymértékben támaszkodom az MTA Filozófiai Kutatóintézetében „Az európai egyetem funkcióváltásai” címmel folytatott, az OTKA által is támogatott kutatás eredményeire, melyek azonos címmel tanulmánykötetben is megjelentek: Tóth Tamás (szerk.): Az európai egyetem funkcióváltozásai. Felsőoktatás-történeti tanulmányok; Budapest, Professzorok Háza, 2001. – (Mf Könyvek 18.) elektronikus formában: <http://www.fil.hu/tudrend/Tt/egy-kot/cimlap.htm>

² Tóth Tamás: Az európai egyetem filozófusszemmel – in: Tóth Tamás szerk.: im. 5. Tóth Tamás elsősorban a specializáció, professzionalizáció, autonomizálódás és intézményesülés kategóriái-val jellemzi a modernizáció világtörténelmi folyamatának egyik döntő mozzanataként létrejött ún. modern egyetemeket, ahol az oktatás mellett az ettől többnyire független rendszeres kutatás is kulcsszerepet játszik, mégpedig úgy, hogy világosan elkülönültek egymástól a természettudo-mányok, a társadalomtudományok és a kultúrtudományok, valamint az alapkutatás és az alkal-mazott kutatás. 14 skk.

³ Joseph Ben David: A német tudományos hegemonia és a szervezett tudomány megjelenése. – in Tóth Tamás (szerk.) *Az európai egyetem...* 152.o.

Az említett „európai egyetem” kutatáshoz kapcsolódó korábbi írásomban amellet érveltem, hogy ahhoz, hogy a Ben David által megfogalmazott paradoxon megszűnjék, meg kell fordítani a képet.⁴ A professzori szerep eredeti struktúrája ugyanis *valóban* rosszul illeszkedett a modern értelemben vett empirikus tudományokhoz. S az is jogos felvetése Ben Davidnak, hogy „Semmilyen bizonyíték nem támasztja alá, hogy a reform időszakában a német egyetemek tudományos produktivitását a reform idején domináns filozófiai gondolatoknak lehetett volna tulajdonítani. A filozófiai idealizmus és a romanticizmus csak néhány tudós képzeletét mozgatta meg.” Viszont, ha azt vizsgáljuk, hogy a XVIII-XIX. század fordulóján miként festett az élvonalbeli tudományok rendszere, milyen volt a tudományképe a vezető német egyetemek koncepcióit kidolgozó értelmiségnek, akkor az is világossá válik, hogy közelebbről milyen típusú empirikus tudomány-felfogás *ellen* lázadtak a húszas évektől a modern természettudomány első képviselői.

A filozófiatörténetből jól ismerjük az egyetemi reform idején uralkodó nagy idealista rendszerfilozófiai gondolatokat, ám jóval kevesebbet tudunk azoknak a tudósoknak a tudományos teljesítményéről, akiknek, úgymond, „a képzeletét megmozgatta a filozófiai idealizmus és a romanticizmus”. Pedig az újabb kutatások alapján már egyáltalán nem biztos, hogy az ilyen (a természetfilozófia álláspontján álló) tudósok csakugyan csupán néhányan voltak, és az sem, hogy „ezekben a filozófiákban az önmagáért vett kutatást általában spekulációnak tekintették.”⁵

A tudományfilozófiában Thomas Kuhn felléptéig természetesnek vették, hogy külön kell választani a tudomány működési feltételeit meghatározó külső „externális” összetevőket annak tartalmi „internális” tényezőitől. A Kuhn teremtette fordulat a tudományfilozófia látványos átalakulását hozta abban a tekintetben is, hogy az utóbbi évtizedekben az értelmezés terét kiterjesztette a tudományos tudás intézményes működésének és áthagyományozásának, valamint a *változó* tudományképek vizsgálatára is. „A tudományképek kettős „externális” és „internális” szerepet töltenek be. Egyfelől helyet teremtenek az ismeretszerzés bizonyos speciális gyakorlatainak, azon tevékenységek hierarchiájában, vagy más módon szervezett állagában, melyeket egy kultúra „magasabb rendűeknek” tekint: azaz *elhatárolnak, kodifikálnak és igazolnak* bizonyos kognitív tevékenységeket.”⁶ A „tudományképek” fogalomban a többes szám már magában is mutatja, hogy itt a tudományról való elképzeléseknek története van, nem öröktől fogva változatlanok, és sohasem pusztán leíró jellegűek: „Amikor képet adnak

⁴ „A kutatóegyetem prototípusa: a XVIII.sz. göttingeni egyetem” In: Az európai egyetem ... 73.o.
<http://www.fil.hu/tudrend/Tt/egy-kot/bekes.htm>

⁵ J.Ben David: im. 152.o.

⁶ Márkus György: Tudományképünk változásai – in: Márkus Gy.: Kultúra és modernitás . T-Twins, Budapest, 1992.191.o.

arról, *mi* is voltaképpen a tudomány, egyszersmind arról is döntenek, mely tudás *jogosult* a kitüntetett ismeretelméleti autoritásra. ...Így a tudományképek történeti változásai összefüggenek mind a tudományos ismeretek felépítésével, mind az alkalmazásukat és fejlődésüket körülvevő társadalmi mátrixszal.”⁷

A tudománytörténet-írásban az utóbbi évtizedek valószínűleg legfontosabb fejleménye a romantika-kutatás terén tapasztalható: mindenekelőtt a stanford-i és főként a cambridge-i tudománytörténeti iskola tevékenységének köszönhetően⁸ ma már vitathatatlan, hogy a romanticizmus a tudománytörténet területén is önálló, tartalommal bíró, értelmes kategória, s hogy német területen a romantika korának tudományait zömmel egy olyan átfogó, önálló jellegzetes vonásokkal bíró tudományos (ún. humboldtiánus⁹) paradigma vezérelte, amely gyökeresen eltért mind a megelőző (cartesiánus és baconiánus), mind pedig a XIX. század második harmadától egyre erőteljesebben jelentkező („lázadó”) pozitivisták szemléletű tudományoktól. A XVIII. század második felében ugyanis egy markáns szervezeti változás és egyúttal egy ritkán tárgyalt tartalmi fordulat következett be a tudományok egyetemes történetében, melynek jelentőségével a felsőoktatás történeti kutatóinak is mind inkább számot kell vetniük. Kibontakozott – majd pedig rövid felvirágzás után le is tűnt – egy olyan átfogó tudományos paradigma, amely a XIX. század első harmadáig egyértelműen vezérelte a német (s a vonzáskörébe tartozó) tudományos kutatások jelentős többségét. Már idézett írásomban amellett érveltem, hogy ami a tudományok tárgyát, feladatát, társadalmi szerepét és rendszerének felépítését illeti, a humboldti egyetem-koncepciót megalapozó tudománykép egyáltalán *nem* azonos a későbbi, tehát a XIX. század húszas éveiben jelentkező, és a hetvenes-nyolcvanas évekre megszilárdult modern – pozitivisták megalapozottságú – természettudományok mögött fellelhető tudományképpel. S nemcsak hogy nem azonos, de a legtöbb lényeges szempontból az utóbbi még csak nem is mutat folytonosságot az előbbivel.¹⁰

⁷ Márkus i.m.: 192.o.

⁸ Ld. erről: Cunningham, A.- Jardine, N (eds.): *Romanticism and the sciences* Cambridge, 1990.; Nicolas Jardine: *The Scenes of inquiry ...* Cambridge 1991. – Az utóbbi években Magyarországon is indult ilyen irányú komplex kutatás. Ezek első eredményei a Gurka Dezső Által szerkesztett sorozat köteteiben olvashatók: 1. *A romantika terei*. Az irodalom, a művészetek és a tudományok intézményei a romantika korában. Gondolat Kiadó, Budapest. 2009.; 2. Gurka Dezső (szerk.): *Göttingen dimenziói. A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában*. Budapest: Gondolat kiadó, 23-40.o.

⁹ Az elnevezés szűkebb értelemben eredetileg Alexander Humboldt természetfilozófiai szemléletére, illetve a hasonló elvek alapján építkező holisztikus empirikus tudományokra vonatkozik, tágabb értelemben pedig a Wilhelm von Humboldt nyelvészlete által befolyásolt társadalomtudományokra is.

¹⁰ Állításomat az előzmények, mindenekelőtt a Wilhelm von Humboldtnak is mintát szolgáltató XVIII századi göttingeni egyetem bemutatásával igyekeztem alátámasztani. (Ld. mindenekelőtt Békés 1997; 2001; 2010.9)

A tudomány és az egyetem eszméje nem minden korban kapcsolódott szorosan egymáshoz. Az új típusú tudós társaságokat, akadémiákat szervező Leibniznek például meglehetősen rossz véleménye volt korának egyetemeiről, elavult, haldokló intézménynek látta őket. A XVII–XVIII század fordulóján az egyetemi oktatók – egy rohamosan avuló ismeretanyag birtokosai – és a korszerű tudást megteremtő akademikusok között alig folyt párbeszéd, és a közöttük egyre mélyülő kommunikációs szakadék immár veszélyeztette az egyetemek alapfeladatának teljesítését, a gyakorlati képzést is. A tudósok pedig szembekerültek azzal a problémával, hogy kutatási eredményeiket egyre nehezebben tudták egy szélesebb értő befogadó közegnek átnyújtani. Míg például a XVI–XVII. századi tudósok a kísérleteiket a művelt laikusok előtt mutatták be, addig a XVIII. század elejére Európa szerte előtérbe került az ifjúság oktatásának és nevelésének, valamint az utánpótlás kiképzésének feladata, vagyis sürgetővé vált a megteremtett új eredmények *intézményesített átadásának* programjának kidolgozása: az egyetemi reform kérdése.¹¹

Az egész Európán végigsöprő egyetemalapítási hullám eleinte csak tovább mélyítette a válságot, hiszen – miközben az egyes uralkodók hatalmi szimbólumaként sorra alapították az új egyetemeket, az intézmény funkciója és belső szerkezete sokáig alig változott. Különös *kivételt* jelentett a brit perszónalunión alá tartozó Hannover állami Göttingenben 1737-ben alapított Georgia-Augusta királyi egyetem. Nagy szerepet játszott az egyetem anyagi felvirágzásában, hogy a brit uralkodóház egyben európai pozícióinak megerősítésére szolgáló hídfőállásként tekintett rá. Ez a tendencia csak erősödött Amerika függetlenségének kivívása nyomán. Így az angolszász és német intézményi hagyományok *keresztetődésének*, valamint több speciális külső és belső tényező szerencsés együttállásának köszönhetően új egyetemtípus született: a göttingeni egyetem lett az első *kutatóegyetem* a felsőfokú oktatás történetében.¹²

Az akadémiai stúdiumok feladatait megfogalmazó gazdag filozófiai irodalomból, ha csak a fakultásokról szóló elgondolásokon végigtekintünk, akkor

¹¹ Ezek az összefüggések foglalkoztatták Leibniz-et is. Sőt, egyre több okunk van feltételezni, hogy még mindig jelentős mennyiségű kiadatlan kéziratai rejthetnek olyan egyetem-szervezési és pedagógiai írásokat is, melyek talán jelentősebbnek mutathatják szerepét az új típusú egyetem gondolatának megszületésében, mint azt korábban feltételeztük. Ld. erről bővebben: Békés V.: A hiányzó paradigma Latin betűk kiadó, Debrecen, 1997.1.2. fej.

¹² Az elmúlt másfél évtizedben több tanulmányban igyekeztem részletesen igazolni azt a tételt, hogy a göttingeni egyetem minden későbbi kutatóegyetem modellje, s egyben születési színtere és centruma volt az általam „göttingai paradigmá”-nak elnevezett, a holisztikus szemléletű természetfilozófia módszertani mintáit átfogó és a romantika tudományos teljesítményét vezérlő paradigmának. Ld. ezek közül: „A hiányzó paradigma”; „A kutatóegyetem prototípusa: a XVIII.sz. göttingeni egyetem” In: Az európai egyetem ... – 73–94. o. <http://www.fil.hu/tudrend/Tt/egy-kot/bekes.htm>, “Egyetemek a romantika korában” in: Gurka Dezső (szerk.): *A romantika terei*. Gondolat Kiadó, Budapest. 2009. 17–28.o.; A göttingai paradigma. In: Gurka Dezső (szerk.): *Göttingen dimenziói*. Gondolat kiadó, Budapest. 23–40.o.

láthatjuk, hogy a tudományok számunkra ismerős rendszere csak a XIX. század legvégére szilárdult meg. Jól mutatja a folyamat egyes állomásait három klasszikus írás. Az egyik: Kant 1794 és 1798 között keletkezett késői műve: *A fakultások vitája*.¹³ A másik: a pályafutását kezdő Schelling 1802-ből származó jénai *Előadásai az akadémiai stúdium módszeréről*¹⁴, a harmadik pedig Wilhelm Windelband 1894-ben elhangzott strassburgi rektori beszéde: *Történelem és természettudomány* címmel¹⁵. Az utóbbi két írásban alapvető különbségük ellenére vannak közös vonások: mindkettő elsősorban az egyetemi hallgatóság számára készült nyilvános előadás. Mindkét előadás a maga sajátos módján hozzászólás a Kant által kezdeményezett „fakultások vitájához”.

Ismeretes, hogy Kant a Fakultások vitájáról szólva a filozófia helyét az egyetemi kar *alsó* fakultásában jelöli ki. Szemben ugyanis a három *magasabb* fakultáshoz tartozó orvostudományi, a jogi és a teológiai képzés gyakorlati céljával és partikuláris (pl. állami) érdekeknek alávethető funkciójával, az alsóbb fakultáshoz tartozó osztályok célja csakis a minden partikularitástól független igaz ítéletek előállítása. „Alsóbb fakultásnak azt az egyetemi kart nevezhetjük, amelyiknek tanai, melyekkel foglalatostokodik, *nem használtatnak zsinórmértékül valamely felsőbbség parancsára* (s csak amíg nem használtatnak, nevezhetjük alsóbb fakultásnak.)”¹⁶

Nem térhetünk ki itt annak a kölcsönös viszonynak az elemzésére, amelyet Kant a felső és alsó fakultások között, illetve a fakultások és az állam, valamint a fakultások és a nép között jogosnak és helyénvalónak tart. Csakis azt a *tudományképet* vesszük szemügyre, ami ebből az osztályozásból előtűnik. Az első és legfontosabb jellemző, hogy a szokásos értelemben vett valamennyi tudományszak a filozófiai, tehát az *alsóbb* fakultáshoz tartozik.¹⁷ A filozófiai fakultás meghatározó vonása, hogy az igazság nyilvános bemutatására törekszik. Két osztálya tartozik alá: közülük az egyik a *történeti*, másik a *tiszta észbeli* ismereteké. A történeti osztályhoz tartoznak a történelem, földrajz, a tudós nyelvismeret és a humaniorák, „mindazzal egyetemben, amit a természetrajz tapasztalati tudományai nyújtanak”. A másik osztály a *tiszta észbeli ismereteké*. Itt foglalnak helyet a tiszta matematika, a tiszta filozófia, a természet és az erkölcsök metafizikája, valamint „rá tartozik a tudományosság két felének kölcsönös egymásra

¹³ Kant: A fakultások vitája három szakaszban. Ford. Mesterházi Miklós. In: Kant: Történetfilozófiai írások. Vál. Mesterházi Miklós. Ictus, 1995-97.335-457. o.

¹⁴ F.W.J.Schelling: Előadások... (Révai Gábor ford.) in: Magyar Filozófiai Szemle 1985/3.

¹⁵ In: W. Windelband: Preludiumok. Vál. és ford. Szemere Samu. Franklin, Bp. 1925.

¹⁶ Kant im. 358.o.

¹⁷ Ide vonatkozó tanulmányában Redl Károly körültekintően bemutatta, hogyan kapcsolódik a XII-XIII. században kialakult európai egyetemi fakultásokhoz ez a sajátos kanti felosztás. Ld. Redl: A fakultások vitájának előtörténetéhez. In: Tóth Tamás (szerk.). Ld. még ugyanott: Ferencz Sándor: A középkori egyetem.

vonatkoztatottsága is.”¹⁸ Kant nem részletezi e tudományoknak sem a tárgyát, sem a módszereit, de maga az osztályozás elég jól tükrözi a tudományágaknak a német egyetemeken ekkortájt jellemző arányait. Kant az empirikus természettudományok (*a természetrajz tapasztalati tudományai*) helyét a történeti osztályban állapítja meg¹⁹. Észrevehető, hogy a későbbi értelemben vett természettudományokat (de a pl. a nyelvtudományt sem) nem is lehet elhelyezni ebben a szisztémában.

A XVIII. század végi „filozófiai” „természetrajz tapasztalati tudományairól” képet kaphatunk Schelling 1802-es előadásaiból. Egyértelműen kiolvasható például, hogy az ezernyolcszázados évek legelejének paradigmaadó tudománya a *filozófiai filológia* volt²⁰. „Egyetlen olyan elfoglaltságot sem ismerek, amely a régi nyelvek tanulásánál alkalmasabb volna arra, hogy ifjú korban első gyakorlat legyen az ébredő elmének, az éleslátásnak és az alkotóerőnek. Itt ugyanis nem a nyelv elvont értelemben vett tudományáról beszélek, amennyiben a nyelv mint az ész belső típusának közvetlen lenyomata valamilyen tudományos konstrukciónak a tárgya. Úgyszintén nem a filológiáról, amelyhez a nyelvismeret úgy viszonyul, mint az eszköz a maga jóval magasabb rendű céljához. A pusztán nyelvtudósnak csak tévesen nevezik filológusnak; a filológus a művésszel és a filozófussal együtt a legmagasabb fokon helyezkedik el, vagy még inkább mondhatjuk azt, hogy a művész és a filozófus egyesülnek benne.”²¹ Éppen ezért több pusztán szemléletes hasonlatnál, amit a természetkutató munkájáról mond: „Értelmünk közvetlen művelése az, amikor egy számukra halott beszédből felismerjük az élő szellemet, és ez a viszony ugyanaz, ami a természetkutató és a természet viszonya.... Aki a természetet pusztán empirikus úton akarja kutatni, annak különösen szüksége van arra, hogy mintegy legjobb tudója legyen a természet *nyelvének*, hogy megértse a számára halott beszédet. A magasabb értelemben vett filológiára ugyanez vonatkozik. A Föld olyan könyv, amely igen különböző korok töredékeiből és rapszódiaiból áll össze. Minden ásvány valódi filológiai probléma.”²²

¹⁸ Kant: A fakultások vitája – im. 360.

¹⁹ Fontos hangsúlyozni, hogy a ’történeti’ itt nem a diakronicitást, hanem sokkal inkább az *egyedit* megjelenítő, leíró megközelítést jelenti. Vö.: N. Jardine, J. A. Secord, E. C. Spary: *Cultures of Natural History*. Cambridge UP. 1996. 3.o.

²⁰ Ld. erről bővebben: Békés V.: A filológusok alkonya c. megjelenés alatt lévő írásmat (in: Gurka Dezső szerk.: *A középkor vetületei*; Gondolat kiadó, Budapest 2011.)

²¹ Ismeretes, hogy pontosan ilyen értelemben beszélnek a filológiáról a Schlegel fivérek és például Wilhelm von Humboldt is.

²² Sokat mondó az idézet folytatása is: „A geológiában várat magára az a Wolf, aki a Földet éppen úgy részekre bontja, mint Wolf Homéroszt, és megmutatja összetételét.” – Friedrich August Wolf, halle-i klasszika-filológus. 1795-ben megjelent *Prolegomena ad Homerum* c. óriási feltűnést keltő könyvének ún. „két Homérosz” koncepciója lázba hozott egy egész fiatal tudós generációt. Ld. bővebben: Békés: A filológusok alkonya. (megj. alatt)

Schelling a természet megismerésének és szemléletének két szembenálló módjáról beszél: „Az egyik úgy tekinti a természetet, mint az ideák szerszámát, vagyis általában mint az abszolútum reális oldalát, amely eszerint maga is abszolút; a másik a természetet önmagában vizsgálja, mint ami el van választva az ideálistól, vagyis a maga viszonylagosságában. Az előbbit általában filozofikusnak, az utóbbit pedig empirikusnak nevezhetjük, és értéküket illetően úgy teszünk föl a kérdést, hogy megvizsgáljuk, vajon az empirikus szemléletmód elvet-e egyáltalán és bármilyen értelemben a természet *tudományához*?²³ A válasz természetesen negatív: „Ha a tudomány fogalmához lényegileg hozzátartozik, hogy nem atomisztikusan, hanem egyetlen szellemből van fölépítve, és az egésznek az ideája az, amely megelőzi a részeket, nem pedig fordítva, akkor már ebből is kiderül, hogy ezen az [empirikus] úton lehetetlen a természet igazi tudománya.”²⁴

Majdnem száz évvel később Windelband is a filozófia és a tudományok aktuális viszonyának elemzéséből indul ki, amikor megállapítja: „... a filozófia a mostani formájában is, *amikor levetett minden metafizikai vágyakozást*, elég erősnek érzi magát ama nagy kérdésekkel szemben, amelyeknek, valamint történetének jelentős tartalmát, azonképpen értékét az irodalomban és helyét az akadémiai oktatásban is köszöni.”²⁵

Ez a rektori beszéd egy már gyakorlatilag befejeződött átrendeződés nyomán, a társadalom- és természettudományok új rendjével szembesíti hallgatóságát. A metafizikai tradícióból kilépve, amely a valóság legvégső törvényszerűségeit örök változatlan elvekben kereste, a modern természettudományok arra tanítanak bennünket, hogy „a létezőt a rajta végbemenő történés állandó szükségszerűségével definiáljuk” a platóni eszme helyett. A két előadás nyilvánvaló szemléletbeli különbsége látványosan mutatja, hogy milyen fejlődési utat jártak be azok az új típusú modern tudományok, amelyek a lehető legnagyobb mértékben függetlenítték magukat a klasszikus német filozófia spekulatív, dialektikus rendszer-szemléletétől.

Minden logikai kísérlet, „univerzalisztikus tendencia” elhibázott – mondja Windelband – amely *félreismerve az egyes tudásterületek autonómiáját*, „valamennyi tárgyat egy s ugyanazon módszer kényszerének akarta alávetni”²⁶ A tapasztalati tudományok osztályozását tisztán módszertani elvek szerint, biztos logikai fogalmakra kell alapozni. A felosztás kizárólag megismerésük formális jellegére vonatkozik, tartalmukat nem érinti. Ekkor kerül sor a nevezetes két új kategória bevezetésére is: „Az egyik oldalon levők egyetemes törvényeket keresnek, a másik oldalon levők különös történeti tényeket.... Így aztán azt mond-

²³ Schelling: im. 882.

²⁴ Schelling: im. 883.

²⁵ W.Windelband: Történelem és természettudomány – Preludiumok 116.o.

²⁶ Uo. 116.

hatjuk: a tapasztalati tudományok a valóság megismerésében vagy az egyetemest keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest a történetileg meghatározott alakban.... Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok; amazok azt tanítják, ami mindig van, emezek azt, ami egyszer volt. A tudományos gondolkodás – ha szabad új műszókat képezni – az egyik esetben nomotetikus, a másokban idiografikus.”²⁷

Természetesen Windelband is tudatában van annak, hogy az egyetemi fakultások rendje és a tudományok megreformált szisztémája nem illeszkednek egymáshoz, de ebben csak *praktikus* problémát lát: „Alig kell említeni, hogy a felosztások, amelyekről itt szó van, nem fedhetik a tudományoknak a fakultások elhatárolásában található tagolását. Ez az egyetemek gyakorlati feladataiból és történeti fejlődéséből eredt. A gyakorlati cél itt gyakran egyesítette, amit tisztán elméleti szempontból külön kellene választani, s szétszakította azt, amit szorosan össze kellene kapcsolni; s ugyanaz az indíték a tulajdonképeni tudományos diszciplínákat sokszorosan összeolvasztotta a gyakorlatiakkal és technikaiakkal.” Sőt a rektor, mondhatni, szükségből erényt kovácsolni látszik: „De azért nem kell azt hinni, hogy mindez kárára volt a tudományos tevékenységnek: a gyakorlati vonatkozásoknak itt is az az eredményük volt, hogy gazdagabb és elevenebb kölcsönhatást hozott létre a különböző munkaterületek között, mint talán az egyetemiek elvontabb összefoglalásainál jött volna létre, amilyeneket az akadémiákban láttunk.”²⁸

Ám végül is a tudományképben bekövetkezett változások előbb-utóbb visszahatottak az egyetem eszméjére, s Windelband rektori beszéde éppen e jelentős fordulat egyik fontos dokumentuma.²⁹

Ez a változás nem pusztán azt jelenti, hogy egy-egy diszciplína taxonómiájában új, pontosabb fogalmak jelentek meg, kiszorítva az elavultakat, hanem azt is, hogy a tudományszakok közötti határok maguk is eltolódtak, olykor elmosódtak, s ennek következtében a tudományok egész hagyományos rendszere is megváltozott. A nagy paradigmaváltás folyamatának végére kialakult a modern tudományok normáinak és előfeltevéseinek új szisztémája, s egyúttal tudományképünk maga is radikális változáson esett át. S nem csak a modern tudományok ideológusai igyekeztek szabadulni a klasszikus német filozófiai rendszerekben kidolgozott tudománytan(ok) örökségétől, hanem maguk a filozófusok is lemondani látszottak arról, hogy a nyilvánvalóan sikeresen fejlődő modern tudomá-

²⁷ Windelband: i.m.120.o. További elemzésre itt nincs mód, de feltétlenül megjegyzendő, hogy Windelband ezt a tipológiát nem tartalmi, hanem módszertani osztályozó elvnek tekintette. (121.o.)

²⁸ Im. 121.o.

²⁹ „Mindamellet azok az eltolódások, amelyeket a német egyetemek fakultásrendje, különösen az előbbi *facultas artium* tekintetében az utolsó évtizedekben tapasztalt, bizonyos hajlamot mutatnak arra, hogy a tagolás módszertani motívumainak nagyobb jelentőséget tulajdonítsanak.” Windelband: i.m.: 117.o.

nyok metafizikai alapjait és metodológiai előfeltevéseit folyamatosan filozófiai reflexió tárgyává tegyék. Így nem csak a klasszikus német filozófusok tudományra vonatkozó konkrét elképzelései merültek lassan szinte teljesen feledésbe, hanem velük együtt eltűnt az a sajátos tudománykép is, amely alapján a XVIII–XIX. századi német filozófusok a kortárs tudományokat igyekeztek *egyetlen organikus* rendszerben értelmezni. Pedig ez a tudománykép orientálta Wilhelm von Humboldt az új felsőoktatási intézmény, a berlini kutatóegyetem koncepciójának kidolgozásában. Ezért illeszkednek rosszul a tizenkilencedik századi fakultásrendjébe az új típusú empirikus természettudományok, s ezért mondhatta joggal Ben David, hogy az empirikus tudomány felemelkedését, amely az 1820-as évek végén kezdődött „... *nem az új egyetem eredményezte, hanem a tudatos lázadás ennek filozófiája ellen...*”³⁰.

³⁰ Lásd 3. lábjegyzet!

**A tudás eszméje és az egyetem lényege –
Fichte, Schleiermacher és a berlini egyetem**

Éppen 100 éve, 1910-ben jelent meg egy kötet Eduard Spranger szerkesztésében, *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität*¹ címmel. A könyv, amely Spranger terjedelmes bevezetőjén kívül² a címben említett három szerző írásait tartalmazza, egy jubileumi kiadvány, ami a berlini egyetem alapításának 100 évfordulójára jelent meg. Az említett három írás mindegyike az egyetem megalapítását megelőző néhány évben, 1807 és 1809 között keletkezett és annak a vitának fontos dokumentumai, amelyek az intézmény létrehozását előkészítették.

Az első szerzője tehát J. G. Fichte³, a másodikat F. D. E. Schleiermacher⁴, a harmadikat pedig H. Steffens⁵ írta. Az említett írások közül elsődlegesen Schleiermacher szövegét szeretném bemutatni, amelynek címe; *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn* és eredetileg 1808-ban íródott.

A kötetbe gyűjtött szövegek mindegyike nagyon konkrét gyakorlati kérdéseket tárgyal, és nem általános filozófiai problémákat. Schleiermacher a következőképpen vezeti fel gondolatait, és magyarázza egyben az írás címét: „*Már az a mód is, amit az írás címe mond, el szeretné tanácsolni azokat, akik valamiféle félreértés folytán a tárgy tudományosan kimerítő tárgyalását keresnek. Álszerénység volna, ha egy ilyen szándékkal készült írásról mondanám, hogy csak alkalmi értekezés; ahogyan a gőg és az üres dicsekvés jele volna, ha valami, ami csupán alkalmi írásként, alkalmi célra keletkezett, tudományos írásnak akarna látszani. A kérdés mindenesetre szigorú és alapos vizsgálatot igényel; talán a tudományos közeg, ahová ez a kérdés tartozik, nem teljesen ismeretlen a szerző számára, aki reméli, hogy az itt közreadott gondolatok maguk is nagyrészt megtalálják a helyüket a tudományos közegben. Csak itt a szerző nem tart igényt arra, hogy gondolatai tudományosan kiérleltek legyenek, a kérdés bemutatása*

¹ E. Spranger (hrsg.): *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität*. Leipzig 1910

² id. mű VII-XLI.o.

³ J. G. Fichte: *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der wissenschaften stehe*. In id. mű 1-104.o.

⁴ F. D. E. Schleiermacher: *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn*. In id. mű 105-203.o.

⁵ H. Steffens: *Idee der Universitäten*. In id. mű 205-280.o.

pedig szigorú legyen.”⁶ Ugyanakkor természetesen az itt kifejtett elképzelések nem is választhatók el a szerző filozófia nézeteitől, a tudás vagy a tudomány mibenlétéről kialakított elképzeléseitől, de ebben az összefüggésben sokkal inkább a Spranger bevezetésében is tárgyalt témát, azaz állam és az egyetem viszonyát érintik.

Poroszországban a XIX. század elején a társadalmi és az állami élet több fontos területére kiterjedő reformfolyamat zajlott. Ennek a Heinrich Friedrich Karl vom Stein és Karl August von Hardenberg nevéhez köthető reformsorozatnak a részét képezte az ún. *Bildungsreform*, ami az oktatás, a tudomány és a művelődés megújítását célozta. A korabeli sajtóban heves és magas színvonalú polémia kísérte ezt a folyamatot, amely vitából az említett szerzők is kivették a részüket, részben fentebb jelzett írásaik révén. Az egyetemi oktatás területén 1809-ben vezettek be radikális reformokat, amelyeknek egyik fontos eredményeként sor került a Berlini Egyetem megalapítására.

Ezek mögött az intézkedések mögött egy sajátos politikai-kulturális együttműködés állt, amely az állami bürokrácia, a liberális reformerek és az idealista filozófusok között jött létre. Ez a szövetség volt a kezdeményezője és fő mozgató ereje az említett *Bildungsreform*-nak. Wilhelm von Humboldt közéleti, politikai szerepe, közismert ebben a folyamatban, de említést érdemel ebben a vonatkozásban, hogy pl. Schleiermacher is évekig tagja volt a porosz belügyminisztérium oktatási osztályának (*Departement für den Kultus und das Unterrichtswesen*).

Az egyetemi reformokat előkészítő gondolkodók között azonban jelentős eltérések voltak politikai, oktatási, nevelésméleti, tudomány- és művészetfilozófiai szempontból is. Míg az említett Humboldt és Schleiermacher számos kérdésben hasonló álláspontot foglalt el, addig pl. Fichte elképzelései radikálisan eltértek ezektől. Hozzávetőlegesen azt mondhatjuk, hogy egy liberális és egy antiliberális vagy autoriter irányzat különböztethető meg a fenti kérdésekben.

⁶ „Schon durch die Art, wie sie sich bezeichnet, will sie gern diejenigen abweisen, welche hier etwa aus irgendeinem Mißverstand eine wissenschaftliche erschöpfende Behandlung des Gegenstandes suchen möchten. Es wäre falsche Bescheidenheit, wenn, was so gemeint ist, sich nur für etwas Gelegentliches ausgeben wollte; wie es Anmaßung wäre und leere Prahlerei, wenn, was nur gelegentlich entstanden ist und nur so wirken soll, sich wissenschaftlich gebärden wollte. Die Sache verträgt allerdings eine strenge und gründliche Behandlung; das wissenschaftliche Feld, wohin sie gehört, mag auch dem Verfasser nicht ganz fremd sein, und er hofft, daß die hier vorgetragenen Gedanken selbst größtenteils auch dort eine Stelle würden finden müssen. Nur hier macht er gar nicht Anspruch auf wissenschaftliche Reife oder strenge Darstellung.” id. mű 107.o.

(Magyarul részletek: Schleiermacher, F. D. E.: *Alkalmi gondolatok a német módra elképzelt egyetemekről*. [ford. Bendl Júlia] In Tóth Tamás (szerk.): *Az európai egyetem funkcióváltozásai – Felsőoktatástörténeti tanulmányok*. Budapest 2001. 197.o. A továbbiakban a Schleiermacher írásából vett idézeteket, ahol ez lehetséges Brendl Júlia fordítása alapján közlöm.)

Schleiermacher mint látni fogjuk az előbbihez, még Fichte inkább az utóbbihoz sorolódik.

A vitákban további töréspontot jelentett az egyetemi autonómia kérdése. Ez a kérdés két eltérő vonatkozást foglal magába. Beszélhetünk ugyanis egyrészt a külső autonómia kérdéséről, ami az állam és az egyetem, vagy tágabban a társadalom és az egyetem viszonyát érinti. Másrészt az egyetem és az oktatás, kutatás más intézményei, mindenekelőtt az akadémiák, illetve az egyetem és a fakultások, valamint a diszciplínák viszonyát taglaló belső autonómia kérdéséről. Schleiermacher írása mindkettőt érinti. Mielőtt azonban ezekre a konkrét gondolatokra áttérnénk, tekintsük át általánosságban azokat a történeti okokat, amelyek az említett egyetemi reformokat szükségessé, illetve lehetővé tették.

„Hogy Poroszországban akkoriban radikális reformokra, s ezeken belül Humboldt minisztersége idején nagyszabású oktatási reformra kerülhetett sor, azt mindazonáltal csak bizonyos kül- és belpolitikai (ám ma azt is mondhatnánk: geopolitikai és geokulturális) körülmények összetalálkozása tette lehetővé. A Napóleontól elszenvedett súlyos katonai vereség ugyanis számos német egyetem, köztük a kulcsfontosságú Hallei Egyetem elvesztésével járt. Ez a körülmény – valamint az a porosz király által is vallott elv, hogy az államnak most szellemi területen kell pótolnia azt, amit a csatatéren elveszített – nemcsak elősegítette, hanem sietettette is egy teljesen új típusú egyetem megalapítását Berlinben. Az egyetemelapítók jó része ugyanis osztotta Fichte felfogását, miszerint a német nemzeti egység megszületésének, s a porosz állam újjászületésének biztos és egyetlen eszköze az eddigi oktatási és nevelési rendszer teljes megváltoztatása. Ez a gondolat ugyanakkor egy jóval szélesebb s tulajdonképpen már több éve, illetve évtizede vitatott problémakomplexum részét képezte. Ennek középpontjában a porosz egyetem társadalmi szerepének és történelmi küldetésének kérdése állt.”⁷

A korábban jelzett különbségek mellett volt egy közös alapsajátossága is a kérdés megközelítésének. Ugyanis egyrészt szembehelyezkedtek a rendi vagy felekezeti alapon szerveződő középkori egyetemi modellel, másrészt elutasították ennek azt a típusú megújítását is, amit a felvilágosult, polgári alapon szerveződő napóleoni egyetem jelentett. Az egyetem napoleoninak nevezhető modellje olyan praktikus, utilitarista szemléleti alapon nyugodott, ami elfogadhatatlan volt az említett német gondolkodók számára, és amivel német nyelvterületen hosszú ideje kemény küzdelmet folytattak. Úgy vélték, az egyetem elsődleges feladata nem az, hogy meghatározott szakismereteket nyújtson, azaz nem az egyetem szakiskolai jellegének növelése révén haladható meg a feudális egyetemek képzési struktúrája. Az egyházak csökkenő és az állam növekvő befolyása ráirányította a figyelmet a külső autonómia problémáira, azaz hogy a működés-

⁷ Tóth Tamás: *A napóleoni egyetemtől a humboldti egyetemig*. In: Tóth Tamás (szerk.): *Az európai egyetem funkcióváltozásai – Felsőoktatástörténeti tanulmányok*. Budapest 2001.

hez szükséges állami segítség milyen szintű beavatkozást enged meg az intézmények belső életébe. Az egyetemnek az állami igények kiszolgálójává kell-e lennie, vagy vannak olyan szempontok, amelyek felülírják a haszonelvű megközelítést. További kérdéseket vetett fel a kutatásnak ez egyetemekről való kivonulása, amely jelentős hatással volt a belső autonómia kérdéseinek előtérbe kerülésére. *„A hagyományos univerzitás válságának elmélyülését, illetve a felvilágosult pedagógiai törekvések, a modern nevelésfilozófiai elképzelések térhódítását mindenesetre jól mutatja a következő: A XVIII. sz. második harmadától kezdve nemcsak Poroszországon, hanem más német államokon is a régi típusú egyetemek megszűntetésének, illetve az új típusú felsőfokú szakiskolák megalapításának valóságos hulláma vonult végig. Ez utóbbiak végül nem annyira tudományos jellegű főiskoláknak, mint inkább gyakorlati irányultságú szakiskoláknak bizonyultak, melyek közös jellemzője az volt, hogy a hagyományos egyetemeken kívül jöttek létre, s azoktól függetlenül működtek.”*⁸

Ezek a változások ugyan hozzájárultak a korábbi problémák megoldásához, de oly módon, hogy közben új és legalább ugyanolyan súlyos kérdéseket vetettek fel. A gyakorlatközpontú specializálódás során a tudás egységének eszméje teljesen a háttérbe szorult, szem elől veszett. Ezt az egységet legfeljebb az ismeretek enciklopédikus gyűjteményeként értettek és szervezőelvének a hasznosságot tekintették, amit a tudomány egy ésszerűen alakított élet számára jelenthet. Az általunk vizsgált gondolkodók tehát az általuk képviselt filozófiai eszmék alapján szembefordultak ezzel a felsőoktatásban jelentkező utilitarisztikus, empirikus és pragmatikus szemlélettel.

Fichte az, aki talán a legradikálisabban ítéli el ezeket az egyetemi oktatásban megjelenő új tendenciákat. Szerinte az egyéni önzés képviselői mindazok, akik egyetemi tanulmányaikban csak a személyes siker zálogát, vagy valamilyen kenyérkereső foglalkozás lehetőségét látják. Saját korának alapvonásait tárgyaló előadásában olvashatjuk például a következőket: *„Aki csakis személyként gondol önmagára, és valamiféle ilyen életre, létezésre és önéltre vágyik, kívül azon, ami nemében van meg, ami nemére vonatkozik, az alapjában véve... mégis csak egy közönséges, kicsiny, rossz, és emellett szerencsétlen ember”*⁹ A nevelésnek és benne az egyetemi képzésnek tehát elsődlegesen közösségi, nemzeti célokat kell követnie. Az önérték szemben áll a közjával, az egyetemnek viszont ez utóbbit kell szolgálnia. Ezzel összefüggésben nevezhetjük elképzeléseit kifejezetten antiliberálisnak, autoritáriusnak. Az egyént ugyanis szerinte olyanná kell formálni, hogy ne akarjon mást, mint a közösség. A nevelés főfeladata így a

⁸ u.o.

⁹ *„Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Sein und irgend einen Selbstgenuss begehrt ausser in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde und Boden... dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch.”* J. G. Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. In J. G. Fichte's Sämtliche Werke. Band VII. 35. o.

nemzeti közakarat megteremtése. Ehhez azonban az egyéni akaratot meg kell semmisíteni, a személyiséget alapjaiban újra kell formálni. Az erkölcsiség alapja az önuralom, az önfegyelem és az én teljes alávetése a közösségnek, az államnak. Az államnak joga, hogy állampolgárait akár akaratuk ellenére is saját üdvösségükre kényszerítse.

„Az érzéki-empirikus, a korlátozottan specializált és a csak formális-enciklopédikus értelemben teljes megismerés pedagógiai ellenpólusa Fichténél egy igen sajátos képesség kifejlesztésére irányuló törekvés. Ez a képesség a társadalom meghatározott rendjére, berendezkedésére vonatkozó olyan „képek” megalkotásában áll, amelyek legfontosabb jellemzője az, hogy nem a dolgok jelenlegi állásának képmásai, hanem éppen ellenkezőleg, egy jövőbeli állapot előképei, s amelyek a megvalósításukhoz szükséges aktív tevékenységre ösztönzik az ifjút. E befolyásos porosz gondolkodó szerint mármint az újabb német filozófia (és konkrétan saját gondolati rendszere) által elméletileg megalapozott nevelési koncepció teljes mértékben a jövő ideális társadalmi berendezkedésére vonatkozó „helyes kép birtokában van”, feladata tehát nem más, mint azt elérni, hogy a mindenkori növényedékek számára „egész egyszerűen lehetetlen legyen ezt a Rendet nem akarni”.¹⁰

A fentiekhez képest Schleiermacher megközelítés módja jelentős eltéréseket mutat, az egyetem és az állam viszonyában egyértelműen a lehető legteljesebb körű autonómia mellett foglal állást. Az állami befolyást két területen tartja megengedhetőnek, ezek pedig a gazdasági irányítás illetve a rendőrségi felügyelet. Minden más vonatkozásban azonban azt tartaná kívánatosnak, ha megszűnne az állami beavatkozás, felügyelet. *„Csakhogy ebben is, mint mindenütt, eljön az a korszak, amikor meg kell szűnnie ennek a gyámkodásnak.”¹¹*

De mire alapozza ezt az elvárást? Szerinte a tudománynak megvannak a maga saját belső szabályai, törvényei, így a tudományos tevékenységnek van egy ezekhez illeszkedő organikus fejlődése. Téves tehát az a látszat, hogy a tudományos közösségeket az állam hozza létre az állam céljainak alárendelve, ezek a tudomány művelésének sajátosságaiból eredeztethetők. A tudós ugyanis sohasem dolgozhat egyedül, magányosan. A tudományos megismerő tevékenység alapvetően közösségi jellegű, kommunikáció nélkül nem létezik. *„Inkább azt mondhatnánk: minden olyan törekvésnek, amelynek célja a megismerés, legfőbb törvénye a közlés...”¹²* Minden gondolkodó a közös munkához járul hozzá, a tudományos kutatás nem egyetlen ember feladata, és nem is birtokolhatja senki az egészet. A gondolkodók mindig csak egy részlet kimunkálását végzik, és

¹⁰ Tóth Tamás id. mű

¹¹ „Allein hier wie überall kommt eine Zeit, wo diese Vormundschaft aufhören muß.” Schleiermacher In Spranger id. mű 133.o.

¹² „Vielmehr ist das erste Gesetz jedes auf Erkenntnis gerichteten Bestrebens: Mitteilung...” u.o. 110.o.

ezzel járulnak hozzá a nagy egészhez, amely egész szükségszerű és belső egységet alkot. Vagyis a tudomány alapvető egysége összekapcsolja egymással a részek kutatóit, tehát a tudomány csak mint közösségi tevékenység létezhet.

Minél magasabb fokú a tudomány organizációja, minél inkább növekszik a létesítmény és eszköz szükséglete, annál inkább igényli a külső segítséget. „Mindez természetesen csak az állam segítségével valósítható meg, ezért az államot arra biztatják, hogy azokat a csoportosulásokat, amelyekben emberek a tudomány ápolására szövetkeztek egymással, a mi kifejezéseinkkel szólva mint „morális személyt” ismerjék el, megtűrjék és védelmezzék.”¹³ Schleiermacher szerint az egész újabb kori Európa művelődési folyamatairól elmondható, hogy a kormányoknak saját érdekükben fel kell karolniuk a tudományos és művészeti stb. intézményeket. Az állam segítheti ezek tevékenységét anyagiilag vagy a megfelelő jogszabályi környezet kialakításával, de az állam és a tudomány szempontjai nem esnek egybe. „Az akadémiák, amelyekről a kormányok mindig úgy gondolták, hogy csak közvetett hatásuk lehet az állam céljaira, mindig is szabadabbak voltak, és így jól is érezték magukat. Az iskolák és az egyetemek azonban egyre hosszabb ideje és egyre inkább szenvednek attól, hogy az állam olyan intézményeknek tartja őket, amelyekben a tudományt nem a tudományért, hanem az állam érdekében művelik, félreértik és akadályozzák az iskoláknak és az egyetemeknek azt a természetes törekvését, hogy teljesen a tudomány által megkövetelt törvényekhez igazodjanak, és az állam fél attól, hogy ha szabadjára engedné ezeket az intézményeket, hamarosan minden a tanulás és tanítás terméketlen, az élettől és az alkalmazástól igen távol álló körében forogna, és a pusztta tudásvágy elvenné az ifjak kedvét a cselekvéstől, és senki nem akarná folytatni a polgári tevékenységeket. Úgy látszik, hosszú idő óta ez a legfőbb oka annak, hogy az állam a maga módján túlzottan beavatkozik ezekben az ügyekben.”¹⁴ Csakhogy az állam aggodalma hamis, mert a túlzott beavatkozással az állam éppen azoktól az előnyöktől fosztja meg magát, amiket a tudományoktól kaphat.

¹³ „Dies alles kann freilich nur durch den Staat erlangt werden, und daher ergeht an ihn die Anmutung, diejenigen, die sich zum Behuf der Wissenschaft miteinander verbunden haben, wie wir uns ausdrücken, als eine moralische Person anzuerkennen, zu dulden und zu schützen” u.o. 111.o.

¹⁴ „Die Akademien, denen die Regierungen immer nur einen mittelbaren Einfluß auf ihre Zwecke zutrauten, sind von jeher freier gewesen, und haben sich wohl dabei befunden. Aber Schulen und Universitäten leiden je länger je mehr darunter, daß der Staat sie als Anstalten ansieht, in welchen die Wissenschaften nicht um ihrer-, sondern um seinetwillen betrieben werden, daß er das natürliche Bestreben derselben, sich ganz nach den Gesetzen, welche die Wissenschaft fodert, zu gestalten, mißverstet und hindert, und sich fürchtet, wenn er sie sich selbst überließe, würde sich bald alles in dem Kreise eines unfruchtbaren, vom Leben und von der Anwendung weit entfernten Lernens und Lehrens herumdrehen, vor lauter reiner Wißbegierde würde die Lust zum Handeln vergehn, und niemand würde in die bürgerlichen Geschäfte hinein wollen. Dies scheint seit langer Zeit die Hauptursache zu sein, weshalb der Staatsich zu sehr auf seine Weise dieser Dinge annimmt.” u.o. 133.o.

Tehát az állam érdeke is az egyetemek autonómiája, azaz hogy tevékenységüket kizárólag a tudomány sajátosságaira való tekintettel szervezzék meg.

Az utóbbi idézet azonban már felvet egy másik kérdést is, nevezetesen a belső autonómia problémáját. Schleiermacher írásában ez elsődlegesen a három említett intézmény, azaz az akadémiák, az egyetemek és az iskolák viszonyának problémájaként kerül leírásra. Az alapkérdés számára tulajdonképpen az, hogy a tudományos tevékenységet végző akadémiák és a tudományos életre felkészítő iskolák mellett van-e valódi szerepe, funkciója az egyetemnek, és ha igen, akkor miben áll ez a funkció.

Az iskolákat elsődleges feladata, hogy ismertekhez jutassa az egyes embert. Az iskolák elsődlegesen gyakorló jellegűek, ahol ki kell derülnie, hogy ki az, aki alkalmas a magasabb tudományok művelésére. Ez két dolog alapján dönthető el. Az egyik a tehetség, ami a figyelmet az ismeretek egy adott területéhez köti, a másik egy általános érzék az iránt, hogy a tudomány és benne minden tudás egységét, mint összefüggések láncolatát ismerje fel. Ezért az iskolának e kettőre kell tekintettel lennie, vagyis egy adott szinten be kell mutatnia a tudás teljességét, másrészt ki kell emelnie mindazt, amiből a lehető leghamarabb észlelhető a tudományos forma egysége és folyamatossága.

Ezzel szemben az akadémián a tudomány mesterei gyűlnek össze. Egy szoros kapcsolatrendszert kell kialakítaniuk, ugyanis az egyes ember tudása és tehetsége, a többiek kiegészítése, hozzájárulása nélkül a tudomány szempontjából semmilyen értékkel nem rendelkezne. A tudás minden része szükségszerűen összefügg az összes többivel, tehát a különböző tudásterületek művelőinek szorosan együtt kell működnie. A részkutatások és a részeredmények, amelyek egy-egy kutatóhoz köthetők, abban a szorosan összehangolt tevékenységben szerveződnek egy egésszé, amit az akadémia jelent.

Az iskolák tehát kiválasztanak és felkészítenek arra a tudományos kutatásra, amelyek az akadémiákon folynak. De mi indokolja akkor az egyetemeknek mint önálló intézményeknek a létét? Van-e ezeknek tényleges funkciója a tudomány szempontjából?

Az iskola ugyan bepillantást nyújt a megismerés és a tudományos szellem természetébe, de csak a kezdő ösztönzést ad az önálló kutatói személyiség létrejöttéhez, amit azonban az akadémiai tevékenység már feltételez. Éppen itt ragadható meg az egyetem lényege. *„Az egyetem feladata tehát elsősorban az, hogy elindítson egy folyamatot azáltal, hogy felügyeli az első lépéseket. Ez azonban nem kevesebb, mint egy teljesen új szellemi élet folyamata. Az egyetemnek az a feladata, hogy azokban a nemesebb lelkű ifjakban, akik rendelkeznek már bizonyos ismeretekkel, fölébresszék a tudomány eszméjét, segítsék őket abban, hogy birtokba vehessék az ismereteknek azt a területét, amelynek szívesen szentelnék magukat, úgy, hogy az a természetükké váljon, hogy mindent a tudomány szemszögéből szemléljenek, és ne külön-külön nézzék az egyes adatokat, hanem azokat a közvetlen tudományos összefüggésekbe helyezték el, és az ismeretet*

építsék be a nagy összefüggésbe, és folyamatosan vegyék figyelembe a megismerés egységét és egyetemességét, és tanulják meg, hogy minden gondolkodási folyamatban tudatossá kell tenniük a tudomány alaptörvényeit, és éppen ezáltal válnak fokozatosan képessé arra, hogy saját maguk kutassanak, fölfedezéseket tegyenek és ezeket be is mutassák”¹⁵ Ebben a folyamatban és így az egyetemi oktatásban jelentős szerepet kap a filozófia.

Az egyetemek tehát egyrészt magasabb szintű tudást, másrészt más típusú ismereteket közvetítenek, mint az iskolák. Folytatják tehát az iskolák tevékenységét, de egyúttal egyféle előakadémiaként is működnek. Ugyanakkor lényegileg különböznek mindkettőtől. A filozófia tanítása révén ki kell alakulnia a tudományos szellemnek, ami aztán a korábban tanultaknak egy magasabb szempontból történő újbóli áttekintése során megszilárdul és világossá válik. Ennek erejét ki kell próbálni a kutatásokban, a dolgok összekapcsolásában, saját kutatói eredmények felmutatásában, hogy ennek segítségével igazolódjon a tudás természetének és összefüggéseinek léte. Ez történik az egyetemeken, és ennek alapján igazolható az egyetem mint önálló tudományos intézmény.

Irodalom

- Eigen, M. – Gadamer, H-G. – Habermas, J. u.a.: *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung*. Heidelberg 1988
- Ellwein, T.: *Die deutsche Universität. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Wiesbaden 2. Aufl. 1997
- Fichte, J. G.: *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der wissenschaften stehe*. (1807) In Spranger, E. (Hrsg.): *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität*. Leipzig 1910. 1-104.o.
- Fichte, J. G.: *Reden an die deutsche Nation*. Berlin 1808
- Fichte, J. G.: *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*. (1805) In J. H. Fichte (Hrsg.): *J. G. Fichte's Sämtliche Werke*. Band VI. Berlin 1845. 347-447.o.
- Fichte, J. G.: *Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*. (1811) In J. H. Fichte (Hrsg.): *J. G. Fichte's Sämtliche Werke*. Band VI. Berlin 1845.

¹⁵ „Die Universität hat es also vorzüglich mit der Einleitung eines Prozesses, mit der Aufsicht über seine ersten Entwicklungen zu tun. Aber nichts Geringeres ist dies als ein ganz neuer geistiger Lebensprozeß. Die Idee der Wissenschaft in den edleren, mit Kenntnissen mancher Art schon ausgerüsteten Jünglingen zu erwecken, ihr zur Herrschaft über sie zu verhelfen auf demjenigen Gebiet der Erkenntnis, dem jeder sich besonders widmen will, so daß es ihnen zur Natur werde, alles aus dem Gesichtspunkt der Wissenschaft zu betrachten, alles Einzelne nicht für sich, sondern in seinen nächsten wissenschaftlichen Verbindungen anzuschauen, und in einen großen Zusammenhang einzutragen in beständiger Beziehung auf die Einheit und Allheit der Erkenntnis, daß sie lernen, in jedem Denken sich der Grundgesetze der Wissenschaft bewußt zu werden, und eben dadurch das Vermögen selbst zu forschen, zu erfinden und darzustellen, allmählich in sich herausarbeiten, dies ist das Geschäft der Universität.” u.o. 126.o.

- Fichte, J. G.: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. (1794) In J. H. Fichte (Hrsg.): *J. G. Fichte's Sämtliche Werke*. Band VI. Berlin 1845. 289-346.o.
- Kwiek, M.: *The Classical German Idea of the University Revisited, or on the Nationalization of the Modern Institution*. Center for Public Policy Research Papers Series vol. 1 (2006). Poznan: CPP AMU. 2006. 1-44.o.
- Meinecke, F.: Fichte és a német nemzetállam eszméje az 1806-1813-as években. In Bretter Zoltán és Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995. 147–171. o.
- Müller, R. A.: *Geschichte der Universität*. München 1990
- Schleiermacher, F. D. E.: *Alkalmi gondolatok a német módra elképzelt egyetemekről*. [ford. Bendl Júlia] In Tóth Tamás (szerk.): *Az európai egyetem funkcióváltozásai – Felsőoktatástörténeti tanulmányok*. Budapest 2001. 197-214.o.
- Spranger, E. (Hrsg.): *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität*. Leipzig 1910
- Tóth Tamás: *A napóleoni egyetemtől a humboldti egyetemig*. In: Tóth Tamás (szerk.): *Az európai egyetem funkcióváltozásai – Felsőoktatástörténeti tanulmányok*. Budapest 2001. 95-148.o.
- Unbedingte Universitäten (Hrsg.): *Was ist Universität? Texte und Positionen zu einer Idee*. Berlin/Zürich 2010

A „rendszer terhe” az egyetem és a filozófia kapcsolatában
– *Horváth Cyrill legendáriuma és tanítványai*

Úgy tűnik, napjainkban ismét számottevő érdeklődés mutatkozik a magyar filozófiai életben az egyetem eszméjének teoretikus megközelítései iránt. Voltak ennek előzményei a kilencvenes évek utóbb több komoly kötetben testet öltött egyetemfilozófiai vizsgálódásaiban, majd a filozófiai kultúra áthagyományozódásának mikéntjére vonatkozó kutatásokban – itt a még ma sem jól csengő iskolafilozófia fogalmára kell gondolni elsősorban –, azonban az elmúlt években úgy tűnt, hogy a felsőoktatással kapcsolatos élénk társadalmi és empirikus társadalomtudományi diskurzus dacára a kérdést *filozófiai* szempontból tárgyaló írásból kevés látott napvilágot. Úgy tűnik, sokak véleménye szerint éppen most volt itt az ideje annak, hogy közösen gondolkodva bővebben visszatérjünk az európai egyetem önértelmezésének kérdéséhez. Az alkalmakat külső körülmények adták: a legrégebbi, folyamatosan működő magyar egyetem megalapításának évfordulója,¹ és egy szintén nagy múltú intézmény lényegében két évszázada várt egyetemmé válása. Az ünnepélyes alkalmakból azonban nem következik, hogy ezeket az eseményeket pusztán ünnepi beszédekkel tudjuk le. Akkor járunk el az egyetem és a filozófia eszméjéhez hűen, ha a legrégebbi és a remények szerint legújabb magyar egyetem ünnepét az egyetem, és azon belül az egyetemen művelt filozófia önértelmezésének újragondolására használjuk föl.

A következőkben az európai egyetem önértelmezésének nagy és szerteágazó problematikájából mindössze egy a filozófiát közvetlenül érintő részkérdést tárgyalok majd, és azt is jobbára csupán a 19. századi magyar eszmétörténet adatainak tükrében. Témám nem annyira az egyetem filozófiai értelmezése, hanem bizonyos mértékig ennek a visszája, az a hatás, amelyet az egyetem a szakmai nyilvánosság más intézményeivel együtt gyakorolt a filozófiára. Ennek a részkérdésnek az időben és térben tovább szűkített vizsgálatát is egyetlen toposz, a filozófiai rendszeralkotás követelményének a kifejtésére korlátozom a továbbiakban. A filozófiai rendszer megalkotásának lehetőségéről, vagy lehetetlenségéről

¹ Az ELTE-BTK konferenciánkkal csaknem egy időben emlékezett meg az egyetem 375. tanévéről, szakmai konferenciát ajánlva föl az évforduló tiszteletére. Ott tartott, sajtó alatt lévő, a mostanival rokon témájú előadásomban főként a pesti egyetem professzorainak, Horváth Cyrillnek és tanítványának, Alexander Bernátnak az egyetemi tevékenységére koncentráltam, a mostani alkalommal a filozófiai nyilvánosság különböző tereinek elméletibb kérdéseit van módomban előtérbe állítani.

ről folytatott diskurzust magát ugyan jellegzetesen 19. századi jelenségnek gondolom, azt a filozófusokkal szemben általában kívülről megfogalmazott kíváncsiságot viszont, hogy álljanak elő önálló, több megfogalmazás szerint hangsúlyozottan eredeti és magyar filozófiai rendszerrel, különböző, lényeges módosításokkal ugyan, de ma is működő kulturális kódnak látom.

A téma kifejtéséhez azonban szükséges, hogy előbb szóljak néhány szót általában a műfajként értett filozófiai rendszer, vagyis a filozófus nézeteinek lehetőleg minden filozófiai részdiszciplínára kiterjedő, módszeres kifejtése és az egyetem mint intézmény és mint a szakmai nyilvánosság sajátos tere összefüggéséről. Nevezhetjük ezt a rendszeralkotás sajátos *pedagógiai kontextusának*.

A filozófiai rendszer pedagógiai kontextusa: a katedra kényszere

Ennek a pedagógiai kontextusnak a hatását a filozófiai rendszeralkotásra a filozófiatörténet-írás gyakran alábecsüli, vagy túlbecsüli. Az egyik esetben minden előkerülő szövegkorpuszból rendszer rekonstruálódik a régi egyetemi filozófiatörténeti kurzusok és a filozófiatörténeti kézikönyvek azon tapasztalata alapján, hogy a régi filozófusok sokszor többfelé ágazó, kusza és ellentmondásos munkáinak világosan áttekinthető fogalomrendszerekké kell válniuk a korszak szakértőinek a kezén. Könnyen belátható, hogy itt a filozófiatörténész saját szakmai szocializációjának, ha úgy tetszik, egy régebbi egyetemi, pedagógiai kontextusnak a foglya. A másik esetben az interpretátor figyelme az életműveken, vagy sokszor ugyanazon szövegen belüli ellentmondásokra irányul, tekintettel van az eredeti megjelenés intézményi kontextusára, és éppen ezért gyakran hiperkritikával illeti a kutatott szöveget, mondván, hogy pusztán azért tűnik rendszerszerűnek, mert előadásjegyzetek, tankönyvek együtteséről van szó, amelyek nem tekinthetők önálló filozófiai műveknek, és így rendszereknek sem.

Azonban valójában ez a pedagógiai kontextus elválaszthatatlan a filozófiai rendszerek lététől, két okból is. Résztint, ahogyan fentebb láttuk, a filozófiai művekre vonatkozó elvárásaink is elsősorban az egyetemen alakulnak ki, ott tanuljuk meg, hogy hogyan néz ki egy komolyan veendő filozófiai mű. (A kivételek, vagyis a formailag eltérő, de a kánonba bekerült művek esetében gyakran a pedagógiai kontextus látens elismerése a magyarázat: azért néz ki így a szöveg, mert a szerző korának tudományos intézményrendszerétől, elsősorban az egyetemtől elszigetelve dolgozott. A magyarázatból kiérzik a mentegetés. A szövegnek valójában *nem így kellene kinéznie*, de mi *tudjuk*, amit a szerző nem, vagyis hogy mi lenne az optimális megfogalmazása nézeteinek, és interpretációinkban át is írjuk erre a formára.)

A másik, fontosabb és filozófiatörténeti szempontból izgalmasabb ok, hogy egy meghatározott típusú pedagógiai kontextuson kívül valószínűleg nem is jöhettek volna létre rendszeres kifejtésű művek, illetve filozófiai rendszerek. Ha a filozófia korai dokumentumait a kezünkbe vesszük, könnyen beláthatjuk, hogy

a rendszeresen kifejtett filozófiai nézeteknek átlátható gondolatmenetű könyvekben való összefoglalása korántsem olyan magától értetődő dolog, mint ahogyan azt mi a saját egykori pedagógiai kontextusunk alapján, egyfajta hagyományban intézményesen szocializálódva gondolnánk. Olyan típusú szövegekre gondolok, mint az európai hagyományban Xenophón *Memorabiliája*, vagy Keleten a Konfuciusz környezetében fennmaradt *Beszélgetések és mondások* [Lun-jü] című gyűjtemény. Ezek a szövegek valószínűleg a legmegbízhatóbb források a történeti Szókratészről és Konfuciuszról, de elolvasásuk után távolról sincsen olyan érzésünk, hogy átfogó képet kaptunk a szókratészi fordulat lényegéről, illetve a konfucianizmus rendszeréről. Ehhez a konfucianizmus esetében szükség volt Meng-cére, a Cseng testvérek filológiai munkásságára, valamint a névtelen filológusok és iskolamesterek számtalan nemzedékére, Szókratész esetében pedig még Plátón sem volt hozzá elég, hiszen magának a platonizmusnak a rendszerbe foglalása sem lett volna elképzelhető az Akadémia nemzedékeinek tevékenysége és az úgynevezett középső platonizmus elsősorban szintén pedagógiai célú kompendiumainak a sora nélkül. Kezdetben tehát sokszor nemzedékek választják el a bölcselet életében kifejtett filozófiai tevékenységét annak pedagógiai kötöttségű rendszerbe foglalásától a kései, a mesterről személyes emlékekkel már nem rendelkező tanítványok számára. A *tanköltemény* műfaja ugyan némileg közelebb van a személyes tanításhoz, mint a későbbi rendszerbe foglaláshoz. Hiszen – ha hihetünk a hagyománynak – ezt még maga a mester foglalja össze tanítványai számára, de a halálra készülés, egyfajta szellemi végrendelet megfogalmazása itt is tetten érhető.

Nagyjából Arisztotelésztől kezdve azonban a rendszerbe foglalás pedagógiai kontextusa és maga a filozófiai tevékenység tipikus formája szinkronba kerül. Innentől kezdve – természetesen jócskán leegyszerűsítve a jelenséget – a filozófus úgy, akkor gondolkodik, ahogyan és amikor előad a tanítványainak. A Sztageirítész minden későbbi értekező próza mintájává vált műveinek a belső szerkezete és a művek témáinak sorozata valószínűleg azért lett áttekinthetővé és világossá, mert feltehetőleg a tanítványainak szóló előadássorozatokon alapul. Az európai kultúra számára a középkor hosszú és bőséges egyetemi felolvasásain és magyarázatain keresztül ez vált magától értetődővé és természetessé, egészen addig, amíg más szerkezetben írott munka szinte már nem is tarthatott számot a filozófiai szöveg státusára. A kora újkor intézményrendszeren kívül alkotó filozófusainak gyakran formai, műfaji szempontból is izgalmas kísérletei után ez lesz az evidencia akkor és ott, amikor és ahol a filozófiai diskurzus jellemző nyilvánosságtére ismét az egyetem lesz, vagyis a „hosszú 19. század” német filozófiájában.² A legkirívóbb példa természetesen Hegel. A filozófiatörténet-

² A köztörténetben a „hosszú 19. századot” a francia forradalomtól az első világháborúig szokás számítani. A filozófiatörténetben célszerűbb filozófiai eseményeket megjelölni határpontként. Kezdő dátumként adódik az első kanti kritika megjelenésének éve, a végpont megadása azonban nehezebb: itt a neokantianizmusnak kellene meghatározni valamilyen szimbolikus befejező dá-

írás azonban még az ő esetében is csak viszonylag nem régen kezdte kellő súlyllyal számításba venni azt a mindig is tudott körülményt, hogy minden német professzor az adott egyetemen szokásos kurzusokat megtartva, a hagyomány adta keretekhez önkéntelenül is viszonyulva alakította ki a tanítás során, vagy legalábbis azzal párhuzamosan filozófiai nézeteit, gyakran a művek címében, megírásuk sorrendjében és egymáshoz való viszonyukban is követve a rábízott egyetemi kurzusok rendjét. Nem is beszélve arról, hogy gyakran maguk a művek is csupán a hallgatóság tolla után maradtak ránk. Egyszóval: nem képzelhető el filozófiai rendszer a rendszeralkotó mű hallgatósága nélkül, ez pedig általában és mindenekelőtt a tanítványok köre.

A legrégibb ma is működő magyar egyetemen ez az összefüggés sokáig kevésbé látszik. Az egyetemi *curriculum* hagyománya ugyan itt is ugyanaz, mint más európai katolikus egyetemeken, ám gyakran hiányzik a professzorok viszonylagos publikációs szabadsága, valamint az egyetemek közötti inspiráló vetélkedés. Nem csoda, hogy nálunk a *Magyar Tudós Társaság* többé-kevésbé bevallottan az ezzel az egyetemmel szembeni alternatív, második tudományos nyilvánosság intézményeként jött létre. Reformkori beszédmódja, kiadáspolitikája és filozófia-felfogása sokáig élesen elütött ugyan az egyetemen uralkodó tónustól, más okokból azonban nem kedvezett annak, hogy az ebben a közegben megszülető filozófia a *rendszer* képét öltse. Az Akadémia pályázati nyerteseinek, az MTA támogatta szaklapok gyakori szerzőinek, az élénk filozófiai viták debattóireinek, a műbírálataikkal a művelt közvélemény nézeteit évtizedeken át meghatározó szerzőknek a vélekedései sehogyan sem akarnak rendszerré összeállni, még időskori, világosan összefoglaló, summázó célú írásaikban sem. Ez éppúgy igaz a „magyar egyezményes” Szontaghra és Hetényire, mint Szontagh nagy ötvenes évekbeli ellenfelére, Erdélyi Jánosra. Szontagh summázata egyértelmű kudarc,³ Erdélyié pedig a filozófiatörténet-írást hívja segítségül: nem a saját filozófiai nézeteinek, hanem az egész magyar filozófiatörténetnek a summázatába fog, ezen keresztül kifejezván sajátos hegelianizmusát. A kísérletek kudarca ráébreszthet az akkori Akadémia szervezte új típusú, modern, periodikumokon alapuló filozófiai nyilvánosságának a sajátos paradoxonára. Az e nyilvánosság keretei között megjelenő szövegek ugyanis a legalkalmasabbak a rendszeralkotási igénnyel megjelöltetett korpuszok elemzésére és bírálatára, és arra is, hogy egyáltalán vita bontakozzék ki az egyes filozófiai rendszerekről, és

tumát. Annyi világos, hogy itt az úgynevezett klasszikus német filozófiánál tágabb korszakról beszélünk. (A magyar filozófia hosszú 19. századának kezdő dátumául évek óta következetesen 1792-öt, a magyar Kant-vita kezdetét, szimbolikus befejező évül pedig 1911-et, az első neokantiánus nemzedék nagy képviselője, Böhm Károly halálának évét jelölöm meg.)

³ Lásd: Szontagh Gusztáv: *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere, eredményei*. Pest: Herz János, 1855. A szöveg modern kiadását lásd in Várhegyi Miklós (vál. szerk.); Kőszegi Lajos (társszerk.): *Elmész. Szemelvények a régi magyar filozófiából*. Veszprém: Comitatus, 1994, 101–131.

magáról a filozófiai rendszer fogalmáról. Arra azonban már igen kevéssé alkalmasak az így létrejött filozófiai szövegek, hogy belőlük magukból jöjjön létre valamely filozófiai rendszer, vagy akár később mások foglalják egybe azokat rendszerként.

Az egyetemi közegben létrejött rendszerkísérleteknek és a filozófia nyilvános, elsősorban kritikai közegének ez az érintkezése azonban korántsem problémátlan. Jól érzékelteti ezt a *katedrafilozófia* kifejezés, amely a kora újkori gondolkodás pejoratív skolasztika-fogalmának felújításaként ebben az időben terjed el, és amely abból a szempontból fontos itt számunkra, hogy pusztán létével jelzi azt az új kommunikációs helyzetet, amelyben létezik olyan intellektuális pozíció, amely kívül van a katedrán, ahonnan kívülről megítélhető az egyetemeken művelt filozófia, és éppen ez a pozíció állítja magát egy pillanatra autentikusnak az egyetemmel szemben. A tizenkilencedik század harmincas éveinek ezzel kapcsolatos magyar közvélekedését jól jellemzi Szontagh Gusztáv ironikusan odavetett személyes megjegyzése számtalan könyvbírálatának egyikében. A recenzált munka szerzőjének szánt oldalvágás szerint az ismertetett mű értelmetlen skolasztikus szörszálhasogatásához hasonlót utoljára a pesti bölcsészkar meg nem nevezett idősebb professzorának kurzusán tapasztalt. A megjegyzés általánosabb értelme világos: az egész akkori (egyetemi) filozófiai képzést hasonlóan unalmasnak és idejétmúltnak látta, miközben persze a református kollégiumokban és az evangélikus líceumokban terjedő hegelianizmustól sem volt elragadtatva. Szontagh első pillantásra egyedinek és esetlegesnek tűnő pozíciója a magyar filozófiai nyilvánosságban közelebbről megnézve ideáltipikusnak bizonyul. A diskurzus résztvevőinek többsége egyszerre tagja vagy az egyetem, vagy a kollégiumok, vagy a líceumok kulturális hálózatának és a közös, nemzeti szintű szakmai nyilvánosságnak az akadémián és az akadémiai sajtóban. Ez a kettős szerep azonban esetükben gyakran homályban hagyja a két kommunikációs helyzet alapvető különbségét, amely Szontaghnál, aki csak az egyik oldalon érintett, minden különösebb erőfeszítés nélkül kidomborodik. Arról van szó, hogy a rendszeralkotási tevékenységet az egyetemen kívül szerveződő szakmai nyilvánosság képviselői kérik számon azon az iskolafilozófián, amelynek szerkezetével, műfajaival, stílusával, nyelvezetével és tételeivel kapcsolatban eleve súlyos kifogásolni valójuk van ugyanezeknek a bírálóknak, gyakran jogosan. Akinek nincs katedrája, így nem kérhető számon rajta az ehhez a szerepéhez köthető rendszeralkotás, az jóval bátrabban helyezkedik bele a filozófiai kritika egyértelmű pozíciójába, amelyben *mások* rendszerkísérleteinek a bírálata a feladata. E *mások* jellemzően katedrák birtokosai, míg az ő egyedüli terepe a sajtó. (Figyelemre méltó Szontagh ezzel kapcsolatos írói és társadalmi szerepkonstrukciójának a tudatossága. Az ötvenes években öntudattal utal arra, hogy ő szabad, el nem kötelezett író, nem pedig német egyetemi professzor, akinek munkaköri köteleessége az újabb filozófiai rendszerek gyártása. Az önéletírás énkonstrukciójának is fontos eleme saját nyilvánosságban elfoglalt pozícióját a

katedrák birtokosaiéhoz képest meghatározó történet. A reformkori anekdota szerint a sárospataki kollégium döntéshozói Nyíri István schellingianus professzor halála után szívesen meghívták volna a megürült katedrára az akkor már országszerte ismert, *Al-Kendi* névvel szignált kritikák, vitacikkek szerzőjét, akinek kilétéről az alma materbe látogató Erdélyi Jánostól érdeklődtek. Szontagnak, vagyis Al-Kendinek láthatóan fontos legalább önmaga előtt hangsúlyozni: ő is lehetett volna pataki filozófiaprofesszor, mint később Erdélyi, de nem lett, mert sorsa másik, ezzel legalábbis egyenrangú filozófiai nyilvánosság felé terelte, és ez így volt szerencsés.)

Itt kell emlékeztetni a nyilvánosság korabeli szerkezetének a másik vonására, arra, hogy az akkor még egyetlen magyar egyetemen művelt filozófia korábban, és még a 19. század első felében is gyakorlatilag kimarad a korszak közérdeklődésre számot tartó filozófiai vitatémáiból, éppen azokból, amelyeknek a terepévé egyre inkább a főntebb említett akadémiai és sajtószféra válik. Az egyetemalapítás korának nagy magyar karteziánus diskurzusa kívül marad a falakon, és szinte semmilyen szerepe sincsen például az egyetemnek mint intézménynek a latin nyelvről a modern nemzeti nyelvekre való átállásban és az ezzel kapcsolatos terminológiai vitákban. A *Kant-vita* (1792–1822) elején az egyetem inkább a kanti filozófia tanításának betiltásával, a kantiánus professzorok elleni eljárásokkal vétette magát észre, a következő vita, a *hegeli pör* pedig úgyszólván nem is érinti az egyetemet. (Nem áll persze a passzivitás az egyetemi emberekre mint a sajtóban megszólaló magánemberekre.)

A filozófiai rendszerek alkotásának kíváncsi voltáról folyó diskurzusban tehát alapvetően két nyilvánosságtér, a katedra és a sajtó, az (akkori) egyetem és az (akkori) akadémia világának ütközését figyelhetjük meg. Ebben az ideáltipikus eset Szontagh Gusztáv, a filozófiai rendszerek katedrával soha nem rendelkező kritikusaé. (Más kérdés, hogy élete végén ő sem kerülhette el a saját filozófiai rendszerével való számvetést.) A továbbiakban azonban mégis inkább egy kevert, ám jóval gyakoribb példát idézek. Ebben végig ugyanazon rendszer kiépítése mellett érvelő, ám e rendszert soha ki nem építő filozófus lép ki katedrájáról a sajtónyilvánosságba, ahol kritikusként véli meglátni a rendszer előkészületeit egy másik katedra birtokosának írásaiban. Ma már tudjuk, hogy a megsejtett rendszer soha nem íródott meg, ám léte legendaként tanítványok nemzedékeinek filozófiáról alkotott képét alakította. Természetesen Erdélyi Jánosnak Horváth Cyrillről, az úgynevezett *konkrétizmus* atyjáról írott sorainak tanulságával kell kezdenünk a jelenség bemutatását.⁴

⁴ Erdélyi János: Horváth Cyrill. *Új Magyar Múzeum*, 1854. II. 13–29; modern kritikai kiadása in Erdélyi János; sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona; a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona, Horkay László: *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981, 15–25, (jegyzetek: 904–912.)

A konkrétista Horváth Cyrill legendárium

Horváth Cyrill József piarista filozófus már a reformkor utolsó éveiben ismert szerzője a magyar szellemi életnek. Nemzedéki sajátosság, ha tetszik, szerencsétlenség, hogy életpályáján éppen akkor ér el egyetemi professzorként a saját filozófiai rendszer kidolgozásának lehetőségéhez, amikor az európai filozófiát éppen sajátos vákuum, az 1848 utáni poszthegeiánus korszak, a minden teória és rendszer iránt megnyilvánuló bizalmatlanság légköre jellemzi. Az egyetemes filozófiatörténet apálya azonban egybeesik a magyar eszmetörténet gyakran elemzett, meghatározó Világos utáni évtizedeivel, amelynek lényegét általában éppen a teoretikus reflexió, egyfajta elméleti összegzés igényében szokás summázni. Ebben a légkörben nem meglepő, hogy a pályája derekán tartó, szívesen publikáló professzor írásaiban a kritika igyekszik fölfedezni közelgő *akméja* jegyeit, megjósolni a formálódó önálló magyar filozófiai rendszer körvonalait. A kornak ez a sajátos magyar szelleme, amely éppen a rendszerek európai apályakor látná kíváncsnak a magyar rendszer megfogalmazását, tőle sem idegen. Nem lehet már utólag rekonstruálni, hogy vajon magától is, vagy csak a kritikai elvárásnak megfelelően, de előadásain, tanítványaival folytatott kötetlen beszélgetéseiben egyre gyakrabban és következetesebben kezdi emlegetni saját filozófiai rendszerét, a *concretismust*. Ugyanakkor tisztában van a rendszeralkotással éppenséggel ellenkező európai trendekkel, és ezt a tudását is becsülettel közvetíti hallgatósága, tanítványi köre számára.⁵ A magyar rendszerigény és az európai rendszerapály mélyen átgondolt kettőssége, úgy látszik, alkotói görcsöt eredményez, így alakul ki a századvég képe Horváth Cyrillről, a *legtalányosabb* magyar filozófusról, akiről mindenki, saját maga is tudni véli, hogy önálló rendszerrel rendelkezik, de magát a rendszert leírva nem látta senki sem. A hagyatékából is csupán egyetlen kétlapnyi, *Mi sajátképpen a Concretismus?* című autográf kézirat kerül elő, amelynek azonban rövid paragrafusokba szedett mondataitól nem leszünk sokkal okosabbak. A vázlat mindenképpen jelzi, hogy szerzője szerint csakugyan létezik konkrétizmus nevű, kifejtésre érdemes filozófiai irányzat, amely megegyezik az ő nézeteivel, és az is világos, hogy Horváth ezt valóban ki is szeretne volna fejteni egyszer. A rövid vázlatból azonban a (soha meg nem történt) kifejtés során a kor magyar filozófiai közegének szinte bármely tábora felé el lehetett volna indulni. A csakugyan megfogalmazott konkrétizmus éppúgy rokonítható lenne többek között Szontagh racionalizmus

⁵ Kornis Gyula például ezt a mondatot gondolja legjellemzőbbnek, idézendőnek Horváth nézeteiből: „a philosophiai módszerek jelen állapotának legkiválóbb tulajdonát a bizonytalanság teszi” (1867). Kornis Gyula: *A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia* (1926.) in: Kornis Gyula: *Magyar filozófusok. Tanulmányok*. Budapest: Franklin-társulat, 1944, 44.

és empirizmus közötti egyezményével, mint az objektum és szubjektum egységének Erdélyi-féle hegelianus fejtegetésével.⁶

A rendszer kifejtése azonban soha nem történt meg, Horváth Cyrill nevével pedig ma jobbra csupán Erdélyi János ismert tanulmányában találkozunk, mint nagy hegelianus támadásának jól átgondolt előkészítésével. Az írás Toldy Ferenc felkérésére született, az *Új Magyar Múzeum* azon vállalkozásának részeként, amelyben összefüggően szemlézni kívánta a magyarországi irodalom, valamint a tudományok és művészetek 1849 utáni eredményeit. Egészen konkrétan, a napi szerkesztői gyakorlatban tetten érhető példája ez a Világos utáni, főttebb említett igénynek az elméleti összegzésre, a teoretikus reflexióra. Erdélyi szemszögéből ez a megszólalási lehetőség csupán alkalom *A hazai bölcsészet jelene* című munkájának előkészítésére, bevezetésére az általa elképzelt győzedelmes magyar hegelianizmus szolgálatában. T. Erdélyi Ilona foglalja össze a szerző intencióit a legtömörebben a kritikai kiadás jegyzeteiben: „Ez a cikk lényegében a hegeli pör újrafelvételét jelenti”.⁷ A konkrét filozófiai műbírálat tanulságait azonnal rendszerigénnyé átfordító beszédmód a reformkori „nyilvánosult filozófia” örököse, de továbbfejlesztve. Erdélyi nem tesz úgy, mintha elfogulatlanul próbálná megijósolni, hogy milyen rendszer van kibontakozóban az addigi publikációkból, viszont a tanulmány első részében Horváth helyett kizárólag Hegelről, a hegelianusokról és a filozófia számára kívánatos (természetesen hegelianus) módszerről beszél. Később, Horváth Cyrill szövegeinek elemzésekor már pontosan illeszti megállapításait az előzetesen megfogalmazott hegeli eszményhez. Erdélyi már Szontaghgal hamarosan kezdődő vitájának tételeit készíti elő itt is. Horváth filozófiája éppen a majdan vitatott fő pontokon nem lehet hasonló az egyezményesekéhez, így a sajátosan magyar filozófiáról szóló megjegyzések magyarázatra szorulnak, a nyelvi közérthetőséggel, népszerű előadásmóddal szemben a professzoros módszeresség és alaposság lesz az erény, az ismert filozófiai álláspontokat közvetítő törekvésekben pedig csupán mindenoldalú szemléletet, valamiféle holisztikus, hegelianus megközelítést olvas ki. Ebben a hegelianussá olvasott Horváthban látja meg Erdélyi a készülőfélben lévő rendszert, mindjárt az írások címeinek lajstromozása után, megállapítván: „E cikkelyekből, úgy látszik, valami nagy egész akar készülni, s helyesen”.⁸ Erdélyi nem megy el ugyan addig, hogy néhány folyóiratcikkből filozófiai rendszert rekonstruáljon, de erre itt nincs is szüksége. Horváth Cyrill rendszeralkotási törekvésein keresztül sikerült úgy bemutatnia a kortárs magyar filozófia törekvéseit, mint amelyek a hegeli rendszer felé mutatnak. A következőkhöz, a hegeli

⁶ Horváth Cyrill kéziratát idézi: Bíró Imre: *Horváth Cyrill (1804–1884)* in: Balanyi György (szerk.): *Magyar piaristák a XIX. és XX. században*. Életrajzi vázlatok. Budapest: Szent István Társulat, 1942, 91.

⁷ Erdélyi írásának idézett kiadása, 909.

⁸ Erdélyi írásának idézett kiadása, 20.

pör perújrafelvételéhez Szontaghgal szemben pontosan erre a felütésre van szüksége, és hátralévő éveiben nem is tanúsít újra különösebb érdeklődést Horváth rendszerének fejlődése iránt.

Erdélyi eljárásában érdemes megfigyelni azt a kettősséget, amellyel az egyik oldalon a filozófia sajátos beszédmódjának a létjogosultsága mellett érvel, miközben folyamatosan a szépirodalommal állítja párhuzamba a bölcseletet, kettősen megítélve a filozófiai szövegeket: szakfilozófiaként is és a (nemzeti) kultúra meghatározott fokán létrejövő, meghatározott funkciójú kulturális produktumként is. Az önálló filozófiai rendszer, vagy akár csak a rendszer megalkotásának szándéka e gondolkodásban sajátos módon inkább a második, nem a filozófia szabályait alkalmazó megítélés dolga, így könnyen ugyanúgy önértékké válhat, mint a reformkori irodalomban a régen várt első eposz és regény. A végre megírt magyar filozófiai rendszer éppúgy nagykorúsítaná a nemzeti kultúrát a filozófiában, ahogyan a szépirodalomban Jósika első regénye, Kisfaludy vígjátékai, és Vörösmarty, majd Arany eposzai. Ahogyan a szépírók sem csupán egyszerűen jó műveket akartak írni, hanem más nemzeti kultúrák követendőnek gondolt műfaji struktúráját akarták a sajátjukban meghonosítani, azonképpen a filozófusok számára az önálló rendszer megalkotása lesz a nemzeti kultúra fő véleményformálói által rájuk osztott feladat. Nem a filozófiai tevékenység küzdi itt ki magának a rendszeralkotás formáját, hanem filozófián kívüli kulturális elvárásként jelenik meg a filozófiai rendszer. Aki a korban ilyet emleget, elsősorban vastag kötetek lebegnek a szeme előtt az egyetemi és az akadémiai könyvtár polcain. A filozófiai rendszer mint egyfajta írásmű-típus, sajátos *irodalmi műfaj* lesz lényeges.

A másik, filozófiai és eszmetörténeti szempontból izgalmasabb kérdés a fentebbi módon a nemzeti kultúrák részeként elgondolt filozófiai rendszereknek az e nemzeti kultúrákban betöltött szerepüktől elvonatkoztatott *tartalmára* vonatkozik. Erdélyi válasza erre a kérdésre egyszerű: a tartalom a magyar filozófiában is éppúgy hegeliánus legyen, mint a világ (szerinte) bármely elgondolható filozófiájában. A feladat azonban bonyolultabb. Ez az a kor, amelyben régebbi, főként felekezeti kötöttségű, a magyar esetben a katolikus, református és evangélikus intézményi hálózatban, valamint a világi műveltség néhány rendi meghatározottságú szegmensében őrzött filozófiai tradíciókból összeáll a nemzeti kultúra egyfajta filozófiaeszménye. Nem véletlen, hogy milyen gyakran hivatkoznak a magyar gondolkodás jellegére ebben a korban abból a célból, hogy ezzel eleve eldöntsék a nemzeti kultúra még ki nem alakult filozófiaképének jellegét. A stratégia kétféle lehet. Előfeltételezni kell, hogy a magyar gondolkodásmódnak éppen a szerző favorizálta filozófia felel meg: ez Erdélyi módszere, a magyar nyelvbe eleve belekódolt hegelianizmus tételével. A másik módszer egyfajta misszionáriusi *tabula rasa*: a magyar kultúrát minden filozófiai hagyomány nélkül valónak kell állítani annak érdekében, hogy azután szabadon álljon az általam legjobbnak tartott filozófia befogadására. Ez a híres egri paptanár, Maczki Valér eljárása, aki hírhedt megjegyzésével *kafir* (*kaffer*, vagyis az akkori

szóhasználat szerint *pigmeus*) színvonalúnak minősítette a magyar filozófia hagyományát és jelenét.

A tanítványok, Horváth Cyrill és a rendszer legendája

Horváth Cyrill filozófiai rendszeralkotásának toposza a fentiek alapján nagyrészt a külső (nem filozófiai) elvárásoknak való megfelelésből származó kritikus történetírói konstrukció ugyan, azonban ezt a konstrukciót maga Horváth is mélyen interiorizálta, és beépítette a tanítványaiban továbbélő problémahagyományba. A közvetlen tanítványok talán még komolyabban vették mesterük rendszeralkotási terveit, mint ő maga, sőt, talán pályájuk elején az is megfordult a fejükben, hogy saját filozófiai működésüket a mester programjának teljesítéseként gondolják el. Tanítványát és katedrájának örökösét, Pauer Imrét minden bizonnyal több vezette az udvarias érdeklődésnél, amikor kitartóan érdeklődött mesterétől a rendszer részleteiről. Ezekre a sikertelen érdeklődésekre, mint pályája fontos, bár negatív élményére még idősen és betegen is pontosan visszaemlékezett.⁹ (Pauer saját filozófiájában végül a pozitívizmus etikai következményeinek részletes kifejtése felé fordult, amely skandalumoktól sem mentes élenk figyelmet irányított rá a magyar szellemi életben, legalábbis pályája első, termékenyebb szakaszán.)

A másik nagy tanítvány, Alexander Bernát kényes intellektuális helyzetben, saját filozófusi pályája kezdetén, első publikációján dolgozva fordulna a mesterhez és annak rendszeréhez: „Nagyon szeretném megtudni hol tér el Nagyságod ezen férfiak, különösen Fichte nézeteitől, mert Nagyságod, mint a concretismus alkotója nem egyezik meg egészen, amint gondolom, a realidealismussal.”¹⁰ Alexander Bernátban egész életpályája során megmarad az új rendszerek alkotásával szembeni szkepszis. Megoldása zárójelbe teszi a rendszeralkotási kívánságokat: új rendszer helyett a régiek rekonstruálása, magyarázata, klasszikusok fordítása, és egyáltalán, a filozófiai műveltség terjesztése. Így válik Alexander egy akkoriban létrejött új szakdiszciplína, a filozófiatörténet-írás első professzionális magyar képviselőjévé, az egyetem filozófiatörténeti katedrájának első professzorává.

⁹ Pauer Imre visszaemlékezését idézi fentebb hivatkozott Horváth Cyrill-életrajzában Bíró Imre.

¹⁰ *Alexander Bernát ifjúkori levelei Horváth Cyrillhez*. Budapest: [Neuwald Ny.], 1928, 16. A levélben Alexander arra utal, hogy bécsi professzora, Zimmermann rá bízta Immanuel Hermann Fichte, a „nagy Fichte” fia műveinek recenzálását. Ehhez szeretne filozófiai orientációt kapni mesterétől. A választ mindezidáig nem ismerjük, Szemere Samu Alexander hagyatékában csupán Alexander leveleit találta meg, amelyeket utóbbi Kornis Gyula közvetítésével a piaristák archívumából kapott vissza Horváth Cyrill halála után. A magyar filozófia nemzedékváltására jellemző, hogy Alexander úgy használja a *realidealismus* kifejezést, hogy számára ez már nem utal a magyar egyezményesek eszméire.

E tanítványok alapvető, Horváth Cyrilltől tanult, hozzá részben Erdélyitől került beállítódásainak ma is örökösei vagyunk – még ha nem is mindig tudjuk, hogy kiknek a problémahagyományát követjük, amikor így vagy amúgy fogalmazunk a filozófiai rendszerépítés jelenségéről szólván. Történetük megmutatta számunkra a filozófia művelésének különböző nyilvánosságtereit és azok hasznát, egymáshoz való viszonyát: sem a katedra, sem a szerkesztőségi íróasztal nem ad abszolút helyes nézőpontot önmagában, csak a kettő együtt, egymást korrigálva. Ez lehet az egyetemi filozófia történetének tanulsága a mai egyetem és a mai filozófia számára.

Kierkegaard magiszter és Nietzsche professzor esete az egyetemmel

Mindkettő gyűlölte az egyetemi világot. Mindkettő vágyott egyetemi karrierre. Mindkettő félt attól, hogy műveiket egyetemi professzorok fogják magyarázni, *horribile dictu*: nevük még egy-egy konferencián is elhangzik.

Az ember óhatatlanul erre gondol, ha az egyetem kapcsán akár Nietzsche, akár Kierkegaard neve felmerül. És ha mégis felmerül, az nem jelent szellemi értelemben „sírnyalázást”, lehet beszélni, elemezni műveiket anélkül, hogy figyelmen kívül hagynánk aggályaikat? Azt, hogy „tisztelt professzor urak és hölgyek, el a kezekkel a szövegektől!” Hogy erre a kérdésre bármilyen választ kaphassunk, nézzük a két filozófus viszonyát az egyetemhez és a tudományhoz. Már előre nyugodtan kijelenthetjük, hogy az legalábbis ambivalensnek tekinthető.

*

A két filozófia közötti meglepő áthallásokra többen felhívták a figyelmet. Karl Jaspers írja például az *Ész és egzisztencia*¹, hogy bár egyik sem ismerte a másikat, mégis döbbenetes hasonlóságot fedezhetünk fel gondolatvilágukban. Hozzátenném: bizonyos értelemben személyes életükben is. Ez utóbbit illetően csak néhány tény. Mindkettőnek meghatározó az apához való viszonya, ami Nietzsche esetében akkor is így van, ha az apját gyermekkorában veszítette el. Mindkét családban erősen jelen van a vallásosság: Nietzsche apja lelkész a röckeni parókián, Kierkegaard apja vallási fanatikus, a nagyhatalmú Mynster püspök bizalmasa. Mindkét család sorsa tragikus: Nietzsche apja és öccse hal meg igen korán, Kierkegaard egymás után veszíti el a testvéreit. Mindkét filozófus képességei már igen korán megmutatkoznak: Nietzscht csak azért nem buktatják meg Schulpfortában matematikából, mert tanára azt mondja a matematika tanárnak, hogy ebben az esetben az iskola történetének legkiválóbb diákját veszítenék el. Mindketten a filozófia és a művészet határmezsgyéjén lavíroznak, ezért a szak-filozófia számára ma is nehezen kezelhetők. Mindkét esetben a nőkhöz való viszony meglehetősen problematikus: gondoljunk Nietzsche „házzassági ajánlataira”, vagy Kierkegaard Reginához fűződő viszonyára. A vég is borzalmas: Nietzsche elméje elborul, a legegyszerűbb szükségleteit sem tudja korában tartani, Kierkegaard összeesik az utcán, majd egyhónapos szenvedései

¹ Karl Jaspers: *Ész és egzisztencia*. In: *Ész, élet egzisztencia*. 1992. Szeged, (ford. Boros István) 349.sk.o.

alatt a poklok minden bugyrát megjárja, lebénul, bevizel, állandóan tisztába kell tenni, iszonyú fájdalmak közepette hal meg. A sort talán még lehetne folytatni. Csak még egyet lenne érdemes kiemelni, ahogy arra már a bevezetőben utaltam: mindkettőnek meglehetősen problematikus a viszonya az *egyetemhez*, az *oktatáshoz* és egyáltalán a *tudományos élethez*.

„A tanítás azzal kezdődik, hogy te a tanító, tanulsz a tanulótól, belehelyezkedsz abba, amit megértett.”² – írja Kierkegaard ezeket a meglehetősen sokatmondó szavakat önéletrajzi jellegű könyvében. A szókratészi attitűd, a görög *paideia* eszméje alaphelyzetet jelent a „koppenhágai Szókratész” számára, ahogy őt a kortársak nevezték. A *paideia*, de nem úgy, ahogy a szofisták gondolták, hanem ahogy Szókratész. Hogy a különbséget megvilágítsuk, idézzünk fel egy állítólagos beszélgetést: a szofisták egyszer azt mondták Szókratésznek, aki rontotta az üzletüket, hogy azért nem fogad el pénzt a tanításáért, mert az nyilván nem is ér semmit. Szókratész válasza az volt: nem, ő azért nem fogad el pénzt a tanításáért, mert ha elfogadna, akkor azzal is szóba kellene állnia, akivel nem akar. Láthatjuk: két döntően eltérő attitűd.

Egy biztos, Kierkegaard szilárdan hisz önmagában. Gyermekkorában, amikor megkérdezték tőle is azt a felnőttek által megfogalmazott ostoba kérdést, hogy mi leszel, ha nagy leszel, a válasza ennyi volt: villa. A kérdésre, hogy miért, a válasz: „mert akkor mindent felvillázhatnék, amit csak akarok, és ha valaki ezt észrevenné, akkor jól megszúrnám”. Önelégült gondolatoknak látszanak. Később hozzáteszi: „Életemben egyetlen pillanatban sem ingott meg a hitem, hogy az ember bármire képes, amit csak akar (...) sohasem merült fel bennem, hogy élhet vagy időközben születhet olyan ember, aki felülmúlna vagy felülmúlhatna.”³ Ezek is nagyon tűnő szavak, és Nietzsche is mondott hasonlókat. Nagyotmondásnak tűnnek, ezért csak egészen halkán kérdezem meg: másképp érdemes?

A sikeres érettségi vizsga után Kierkegaard megelégszik azzal, hogy beiratkozik az egyetemre. A felvételit „laudabilis” eredménnyel zárja. A kötelező teológiai stúdiumok mellett filozófiai és esztétikai órákat is hallgat. Először nagy szorgalommal, még külön órákat is vesz, aztán meglehetősen lagymatagon. Professzora az a Martensen, aki a német idealizmust tekinti a filozófia végpontjának. Kierkegaard-t ez taszítja. De egyébként a 30–40-es évek Koppenhágája, az ún. „*Golden Age*” maga is Hegel mániával küszködik. Ez szüremlik át az oktatás területére. Kierkegaard viszont megveti a szolgalelkű professzorok világát, közöttük is leginkább Martensent, aki szerinte a leggyalázatosabb életutat futja be: Mynster püspök halála után professzorból a dán államegyház feje lesz. Mindennek köszönhető az is, hogy Kierkegaard-nak a Hegel ellenes érvei sokszor nem

² Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*. Debrecen: Latin Betűk 2000. 45.o.

³ Uo. 78.o.

is Hegel, hanem a dán hegelianusok, elsősorban korábbi professzorai ellen szólnak.

Kierkegaard nem szívleli az egyetemi szörszálhasogató oktatást, ahol nem a szellemmel foglalkoznak, hanem sokkal inkább a kompilációval. És persze a saját akadémiai karrierjükkal. Nietzsche is kirohan az ellen, hogy a filozófiát a Wilamowitz-Moellendorff-félék filológiává silányítják. Nietzsche a filológia, ami jelen esetben a tudományt szimbolizálja, és a filozófia különbségéről azt gondolja, hogy a filologizáló filozófus azzá teszi a filozófiát, ami ő maga: „torzszülötté”. Szerinte ez a „legundorítóbb szobatudomány, rest, tétlen félrehúzódas, félénk meghunyászkodás”. Fantáziátlanság, nyárspolgáriság. Márpedig – így Kierkegaard – ami a nyárspolgárnak leginkább hiányzik, az a *fantázia*. Kierkegaard ugyanígy nem kér a szövegmagyarázó professzorok munkájából, mert abban a szabad szellem leigázását, végső soron megszüntetését látja. Az ekkor feltett kérdése igen sokatmondó: vajon a „rengeteg magyarázó összességében nem ártott-e többet az Újszövetség megértésének, mintsem használt?”⁴

Ezért el az egyetemtől, el valami más felé, ami a szabad szellem szárnyalásának teret ad. Patetikusan hangzik, és az is. Az egyetem mellett a harmincas évek közepén egyre több cikket jelentet meg, főként a *Kjøbenhavns flyvende Post* nevű újságban. Talán éppen ebbe menekül. Ez aztán egy darabig el is tart. 1841-ben védi meg a disszertációját. És bár nem békél meg professzoraival, mégis komolyan elgondolkodik az egyetemi karrieren. Nemsokára harmincéves.

Nietzsche ehhez képest csak négy év múlva lát napvilágot. A naumburgi reálgymnázium után Schulpforta következik, amely mint hajdan volt cisztercita kolostor a zárdai attitűdöt most is magán viseli. Kiemelkedő iskola, itt tanult Fichte, Ranke, Klopstock, Möbius, Novalis, és a későbbi ellenfél, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Rigorózus rend, kolostori szigor, akár egy kaszánya. Bonn, az egyetem már más. Ott vannak például *Ritschl* előadásai, amikért lelkesedik. Ritschl ugyancsak nagyra tartja. Talán hivatalbeli utódját sejtí benne. Ennek köszönhető, hogy 1869-ben Ritschlnek hála meghívást kap a Bázeli Egyetemre. Kierkegaard ekkor már régen halott. A fiatal bázeli professzor viszont mindössze 25 éves, amikor Homéroszról megtartja székfoglaló előadását. A belépő jól sikerül. 1870-ben már rendes tanár, megfelelő fizetéssel, az év elején pedig a görög zenedráma témában tart előadást. Egyelőre szárnyal, de ami rettentően zavarja, az a magány. Bár Wagnernek azt írja ekkoriban: „a magány számomra nagyon is elviselhető, sőt boldogító” (1872. október 15.) Nos, természetesen. De nincs is nagyon más választása. Ugyanakkor álmatlanságban szenved, majd amikor elköveti azt a fatális hibát, hogy a 70-es háborúban beáll szanitécnek, vérhast és torokdiftériát kap, ami az egyébként törekény egészségét végleg felemészti, és elindítja azon az úton, amely a jénai idegklinikára fog vezetni. Ahogy leírja, ez az út egészében nem más, mint egy szünni nem akaró jajkiáltás.

⁴ J. Garff: SAK. Pécs: Jelenkor 2004. 35.o.

De egyelőre még tanít. És nem keveset, hiszen egyes leírások szerint heti húsz órája van, amihez egyéb adminisztratív teendők is hozzájárulnak. Nincs sok hallgatója, bár maga a bázeli egyetem se tartozik a legnagyobbak közé. A szó igazi értelmében vett tanítványa azonban nincsen.

Majd 1872 hoz fordulatot az egyetemi pályafutásban: megjelenik *A tragédia születése*. Ez egy új korszak nyitánya és egyben az egyetemi pályafutás végének kezdete. A művet ugyanis nagyon vegyes fogadtatásban részesítik. Ritschl enyhén fanyalog („szellemes szédelgés” – írja), Wilamowitz-Moellendorff viszont harsány és megsemmisítő kritikát ír az új műről. Azt tanácsolja (nem valószínű, hogy tudja: a próféta szól belőle), hogy Nietzsche „szálljon le a katedráról, ahol a tudományt készül tanítani”. Ami ennél is kínosabb, hogy az egyetemen is támadásoknak lesz kitéve. Így ír erről: „van valami, ami pillanatnyilag nagyon nyugtalanít: megkezdődött a téli szemeszter, és nekem egyetlen hallgatóm sincs! (...) A magyarázat erre a tényre nagyon egyszerű – egyszerre csak oly rossz hírbe keveredtem kollégáim előtt, hogy kis egyetemünk hírnevén is csorba esett! Ez komolyan bánt engem, mert én nagyon odaadóan és hálásan gondolkodom rá, és legkevesbé sem kívánok ártalmára lenni.” Majd a legkeserűbb rész: „Egy általam igen becsült filológia professzor a bonni egyetemen egyenesen azzal traktálta hallgatóságát, hogy könyvem (ti. *A tragédia születése*) „merő ostobaság”, és kár minden rávesztegetett szóért, aki ilyet megír, az tudományos értelemben halott.” (Wagnernek, 1872. november 7/8.) Néhány hónappal később pedig: „Bázel lassacskán egészen visszaszítóvá válik.” (1873. április 18.) Elege van a katedrából. 1874-ben már csak négy hallgatója van, és azt mondja: „a szemeszternek ismét hatalma van felettem” (1874. május 20.) De egy másik levélben már arról is panaszkodik, hogy műveinek mindössze hat-hét olvasója van. Valahogy úgy, mint Kierkegaard. De Kierkegaard ezt elegáns ironiával kezeli. Ugyanis erre reflektálva megjegyzi: milyen jó, hogy a könyveit úgysem olvassa senki, így nem kell figyelemmel lenni az olvasóra: azt ír, amit akar. Mint Szókratész esete a fent említett szofistákkal. Nietzsche viszont szenved. 1879-ben már új művön dolgozik, keservesen küszködik a tanítással, majd feladja, és véget vet az igazán el sem kezdődött akadémiai karriernek. Aggódik, abba a korba ért, amikor az apja meghalt.

Kierkegaard vágyik is, nem is ilyesfajta pályára. Egy biztos: van egy tanár, akinek a személye meghatározó ránézve. Ez a személy *Poul Martin Møller*. Møller (1794–1838) klasszika-filológus, költő, ugyanakkor a koppenhágai egyetem – s így Kierkegaard – tanára. Kierkegaard Møller nagy tisztelője, ami igen nagy szó ennél az alapvetően emberkerülő, semmilyen tekintélyt nem tisztelő embernél. Ez a tisztelet kifejezésre jut abban is, hogy egyik művét egyenesen neki ajánlja.⁵ Mesterét „Szókratésznek” is nevezi, aki bevezette őt az antik filo-

⁵ Az ajánlás így szól: „A néhai Poul Martin Møller professzor emlékének, a görögség boldog szerelmesének, Homérosz csodálójának, Szókratész méltó társának, Arisztotelész tolmácsolójá-

zófia rejtelseibe. Møller mellett egyébként *Ch. Sibbern* (1785–1872) áll talán hozzá a legközelebb, aki egyébként a hegeli filozófia egyik kritikusa. Disszertációját a szókratészi iróniáról Møller irányítása alatt kezdi, majd némi halogatás után 1841-ben sietve be is nyújtja. A sietség magyarázata, hogy Møller halála után tanári helye még mindig betöltetlen, s Kierkegaard titokban arra számít, hogy azt talán annál is inkább megszerezheti, mivel feltehetően maga Møller sem támogatott volna senkit jobban, mint őt.

Nincs „szerencséje”, Møller katedráját egy *Rasmus Nielsen* nevű személy foglalja el, ami több mindennek is betudható. Az egyetemi katedra utáni remények szertefoszlása csak hozzájárul ahhoz, hogy Kierkegaard-nak a normális polgári életbe való beilleszkedési törekvése sikertelen maradjon. Igazság szerint ezt maga Kierkegaard „szúrta el”. Vagy talán nem is igazán akarta, hogy sikerüljön. Sibbern ugyanis a disszertáció védelme után megkereste, hogy folyamodjon egyetemi katedráért. Ezt maga Kierkegaard utasította el – Sibbern megdöbbenésére – azzal, hogy még időre van szüksége. Kierkegaard egyébként a hegelianus Nielsent valószínűleg egyszerűen lenézte, ahogy nem volt sokkal jobb véleménye a professzori karról sem.

Talán nem állunk messze a valóságtól, ha azt mondjuk, hogy Kierkegaard egyszerre akarta is meg nem is az egyetemi katedrát, ahogy egyszerre akarta és nem akarta a házasságot is. Vagy-vagy. Mindkettő ugyanis a megállapodott polgári miliőt jelenti, aminél jobban azonban nem utált semmit, időnként azonban mégis vágyott utána. Ezt mutatja, hogy amikor az egyik lehetőség már oda, akár a jegyességről legyen szó, akár az egyetemi pályáról, akkor újra csak szeretné. Ugyanakkor nem nagyon lennének messze az igazságtól, ha azt mondanánk, hogyha lehetne ismétlés (nem kierkegaard-i értelemben), az eredmény talán akkor sem lenne más. Kierkegaard felvállalta ezt az ambivalenciát, amely a polgári intézményekhez (házasság, munka) kötötte, talán jobban, mint Nietzsche. Egy percre nem volt házasság, sem tanár, a magiszteri fokozat súlyként nehezedett rá. Amit megvetett, és ilyen volt az akadémiai élet, abból nem kért. És a munkából sem, vagy amit annak szokás nevezni. Gondoljunk csak arra, hogy milyen mély megvetéssel szól erről a „proli vircsaft” a *Vagy-vagyban*.

Talán más lett volna a helyzet, ha Møller még él. A fiatal klasszika-filológus ugyanis egészen más volt, mint a mindig „anständig” professzorok. Szabálytalan a szó mindenféle értelmében. Nem fogadott el kötöttségeket, nem volt olyan rendszer számára, ami bármire rákényszeríthette volna, amit éppen nem akart. Fűtyült a világ véleményére, nem érdekelt, hogy mit tartanak róla, nem foglalkozott azzal, hogy ez árt-e a professzori attitűdnek, egyszerűen magáról tett mindegyet. És ez a sok kopott fantáziájú, ám rém tekintélyes professzorok köré-

nak – aki Dániának örvendezve Dánia öröme volt, és akinek „emléke örökké benne él a dán nyárban” – ajánlom ezt az írást, akit csodálok, és aki nagyon hiányzik.” S.V.IV. 276.o. Az ajánlás egyben utalás is Møller *Dánia öröme* című versére.

ben hihetetlenül imponált a tekintélyt soha nem tisztelő Sørennek. Hogy miről volt itt szó, azt legjobban egy tipikusnak mondható történet világítja meg:

Møllernek 1836 végén egy közepszerű disszertáció védésén kellett opponálni a Regens templomban. Megjegyzéseit különféle papír fecnikre írta fel és a disszertációba tette, de a papírokat a védés kellős közepén elejtette, ezért a hatalmas embernek általános derűtség közepette négykézlábra kellett ereszkednie, hogy összeszedje őket. Észrevételeit a komoly hangzású „graviter vituperandum est” (erősen kifogásolandó) szavakkal kezdte, de alig kapott valami választ kifogásaira, máris elfogadta. A feltűnően rövid védés után közölte, hogy legnagyobb sajnálatára nincs ideje ezt a felettébb érdekes beszélgetést folytatni, majd felállt, utat vágott magának Kierkegaard-hoz, és hangosan megkérdezte: „Beugrunk Pleitschhez?” Majd fogták magukat, és távoztak.⁶

Ez a hanyag nemtörődömség, a formák szándékos felrúgása, a szabályok szándékos áthágása, ez a talmi tekintély rombolása volt az, ami Kierkegaard-nak nagyon is tetszhetett. És valóban: ilyen tudott lenni a magánéletben, hisz visszatartotta a gyűrűt, hisz szembeszállt mindazzal, ami családjá létezésének értelmét jelentette: az egyházzal; meg tudta tenni azt a fantasztikus és egyben önmagára nézve igencsak veszélyes lépést, hogy amikor egy bulvárlap (*Corsar*) megdicsérte, kikérte magának a dicséretet. Ez utóbbi egyébként nagyon sokat ártott neki. Olyan hihetetlen gyalázkodás indult meg ellene, szennyíratok, gúnyversek, karikatúrák hada jelent meg róla, és olyan sikeresen, hogy utána jó ideig az északi országokban az anyák tartózkodtak attól, hogy a „Søren” nevet adják a gyerekeknek, mert az a balgával lett szinonim.

Ugyanez Nietzschénél. Szembeszállni az anyával már igen-igen korán, lelkes fiaként visszautasítani az úrvacsorát, magát a lelkeszi hivatást, az egész kereszténységet, vállalva ezzel a megvetést, a bolond, örült szerepét, nos, ez sem igazán jelenti az „anständig”, jólsituált, jólfészült polgári életet, amit az egyetemi professzorok élnek. 1888-ban, elméjének elborulása előtt egy évvel megírja az *Antikrisztust*. Kierkegaard ugyancsak a halálos ágyáról küldi nyomdába *A pillanat* lapjait. Mindkét mű kora legélesebb kereszténység kritikája. Nietzsche aztán megőrül, Kierkegaard meghal. Az utókorra tett hatásukról mit sem tudhatnak. Mindkettő búcsút vesz nem pusztán az elfogadott emberi attitűdtől, hanem egyáltalán az élettől.

Kierkegaard utolsó napjáról a viszonylag pontos orvosi leírás alapján tudjuk, hogy arca eltorzult, bal szájszegelete egy kissé felcsúszott. Ezt másnap követte a jobb, amiért is mereven mosolygott. Képzeljük el: egy halálba dermedt mosoly...

Nietzsche 1889. január 3-án összeesik a Piazza Carlo Alberton. Ezt tekintik elméje elborulásának. A dátum nem mindegy, mivel rá három napra levelet ír – még Torinóból – Jacob Burckhardt-nak, amelyet a következő sorokkal kezd:

⁶ Garff: *Id. mű* 73.o.

„sokkal inkább lennék bázeli professzor, mint Isten; de nem voltam elég bátor odáig fokozni privát egoizmusomat, hogy emiatt elhalasszam a világ megteremtését.” (Burckhardtnak, 1889. január 6.)

Megmosolyogtató, de valahol igaz: bizonyos értelemben egy új világot teremtettem. És ahogy ő, úgy Kierkegaard sem halasztotta el. De hogy ezt nem egy egyetemi katedráról tették, az nem lehet véletlen. És egyben talán ez a mi szerencsénk.

**Akadémiai filozófia-eszmény és egyetemi tudománypolitika
a fenomenológiában és a neokantianizmusban a Husserl-Natorp levelezés
tükrében***

A doxografikus filozófiatörténet hajlamos az Edmund Husserl, a fenomenológiai mozgalom alapítója és Paul Natorp, a marburgi neokantianizmus továbbvivője és megtestesítője közti viszonyt két szomszédvár módjára elgondolni, vagy pedig az egyoldalú befolyásolás nyomát véli felfedezni Husserl filozófiájának transzcendentális fordulatában.¹ Valójában Husserl és Natorp élénk és sokrétű levelezésben álltak egymással 25 éven át, amely Husserl filozófiai levélváltásának legterjedelmesebb darabjai közé tartozik.

Fenomenológia és neokantianizmus, közelebbről Husserl és Natorp filozófiájának egymáshoz való viszonya a kezdetektől fogva az érdeklődés homlokterében állt, ami azt sejtetné, hogy a terjedelmes, kéziratban régóta hozzáférhető, sőt már 25 éve nyomtatásban is megjelent Husserl-Natorp levelezés időközben szintén alapos tanulmányok tárgyává vált. Az, hogy ez mégsem történt így, hanem a levelezésből csupán egyes, pontszerű idézetek vannak forgalomban, leginkább arra vezethető vissza, amit egy idén megjelent neokantianizmus-tanulmánykötet egyik szerzője így fogalmazott meg: „levelezésük láthatóan leginkább az egyetemi ügyek [*university business*] körül forgott, különösen állás pályázatok körül”². A legtöbb szerző – így az idézett Sebastian Luft – számára ez elegendő

* Köszönettel tartozom az előadásomhoz hozzászólóknak, valamint Fehér M. Istvánnak az írásomról nyilvánított véleményéért.

¹ Az Edmund Husserl és a vele párhuzamosan működő neokantianizmus – különösen a marburgi iskola – közti viszony megítélése már a kortársak számára sem volt egyértelmű feladat. Rudolf Zocher a saját korában nagy hatású monográfiájában egy sikertelen transzcendentális fordulatot vélt felfedezni Husserl filozófiájának a *Logikai vizsgálódások* (1900/1901) és az *Eszmék* (1913) közti átalakulásában: Husserl a *Logikai vizsgálódások* tarthatatlan intuicionista immanencia-felfogásától elszakadva eljut ugyan a transzcendentálfilozófiához, de félrevezeti a visszacsempésztett immanencia-szféra (Zocher 1932). A neokantianizmussal történő összemosás elleni leghatásosabb tiltakozás Eugen Fink, Husserl késői asszisztensének írása (Fink 1933). Ezt a tanulmányt Husserl egy feltétlen autorizáló előszóval látta el, amely révén a korai francia fenomenológiában Fink téziseinek recepciója elválaszthatatlanul összefonódott Husserl érett fenomenológiájának befogadásával. Fink jelentős divergenciáira és az ennek kapcsán megnyíló alternatív Husserl-értelmezésekre az utóbbi időben kezd csak felfigyelni a kutatás.

² LUFT 2010, 84 (ezt a kifogást Luft a levelezés későbbi, azaz a *Logikai vizsgálódások* megjelenését követő szakaszával kapcsolatban hozza fel).

indok volt arra, hogy a levelezéssel magával ne foglalkozzon, hanem azt a tudománytörténeti-antikvárius dokumentum szintjére degradálja.

Ezzel szemben írásomban arra szeretnék kísérletet tenni, hogy – a konferencia szellemével összhangban – a rendszerfilozófiát és a tudománypolitikát ne egymást kizáró bináris oppozícióban, hanem egymással összefonódó, egymást kiegészítő lehetőségekként gondoljuk el – anélkül, hogy ezzel egy felületes relativizáló vagy szociologizáló megközelítésmód mellett köteleznénk el magunkat. Véleményem szerint ez a kísérlet különösen izgalmas lehet, tekintve, hogy mindkét filozófiára a tudományos rendszerigényű filozófia megtestesítőjeként szokás tekinteni, sőt a marburgi neokantianizmus saját kora legerősebb egyetemi pozíciókkal rendelkező és leginkább „iskolaszerű” filozófiája volt, Husserl fenomenológiához pedig mintegy eposzi jelzőként társul nem csak a „szigorúan tudományos”, hanem a „történetietlen” minősítés is. Mindennek fényében talán nem érdektelen, *milyen szoros – és talán filozófia-immanens – összefüggés húzódik rendszerigény, történetiség és akár még tudománypolitika között is.*

Írásom első részében a Husserl-Natorp levelezés korai, Husserl első nagy művének megjelenését megelőző szakaszra, második részében pedig az ezt követő első göttingeni évtized eseményeire koncentrálnék. Teszem ezt azért is, mert a levelezés utolsó évei – Heidegger érintettsége miatt – sokkal jobban ismertek.³

A Natorp-Husserl levelezés a *Logikai vizsgálódások* előtt

A Husserl-Natorp levelezés kezdetei a 19. század utolsó évtizedének közepéig nyúlnak vissza, és kiindulópontja Husserl részvétele a Natorp által szerkesztett *Archiv für systematische Philosophie* recenzió-rovatában, ahol Husserl – szép német tudományos szokás szerint – áttekintő recenziókat (*Bericht*) írt az elmúlt évek logikai irodalmáról. A levélváltás ezen darabjaiban – a szokásos szerkesztői egyeztetések mellett – elsősorban szakmatematikai kérdésekről esik szó, melyekben Natorp a matematikából doktorált Husserl segítségét kéri, aki készségesen és hosszasan válaszol. Filozófiai kérdésekben Natorp, aki 1893 óta rendes egyetemi professzor (*Ordinarius*) Marburgban, és ráadásul egy hathatós helyi patrónus, Hermann Cohen támogatásával is rendelkezik, természetesen

³ Ld. FEHÉR M. 1992, pl. 56. o. A Natorp-Husserl levelezés Heideggert érintő részletei – még 1993, azaz a levelezés megjelenés előtt – Thomas Sheehan úttörő tanulmánya révén váltak ismertté, aki részletesen idézett a levélváltásból (SHEEHAN 1981, 7 skk.). Theodore Kisiel szintén végzett archivumi feltáró munkát a Husserl-archívumban (ld. KISIEL 1993, 12). A Husserl-Natorp levélváltás megjelenését követően a kapcsolattörténet részletes feldolgozást nyújtja SHEEHAN 1997. A Husserl-hatás kontextusának – és a párhuzamos szempontoknak – kiegyensúlyozott értékelését illetően ld. FEHÉR M. 1994.

Külön kiemelendő, hogy – amint azt ezek a művek is bizonyítják – a Heidegger-kutatásra jellemző az a történeti, de nem csupán antikvárius érdeklődés, amelyet a Husserl-Natorp levélváltás használata kapcsán a Husserl-kutatásból fentebb hiányoltunk.

nem kéri a *Privatdozent* és csupán titulusprofesszor – azaz tulajdonképpen állás-talan, és ezekben az években már komoly anyagi és karrier gondokkal küzdő – Husserl tanácsát, aki addigra már elvesztette Brentano bizalmát, és Carl Stumpf, új patrónusa pedig Berlinbe távozott (összehasonlításaként érdemes megjegyezni, hogy Husserl csupán öt évvel fiatalabb Natorpnál).

Azonban nem csak ez jelzi kettejük viszonyának asszimmetriáját. 1897-ben Husserl egy hosszabb kéziratot küld Natorpnak Kasimir Twardowski [*Megjegyzések] a képzetek tartalmának és tárgyának tan hoz*⁴ (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*) című   nyv r l. Twardowski – ma már bibliofil-számba men  – vékony   nyvecsk je nem egy jelentéktelen m : tulajdonképpen itt fogalmazódik meg először a Brentano által csak megsejtett, de ki nem bontott intencionalitás azon elmélete, amely a korai fenomenológia számára irányadó lesz. Husserl írása tehát nem kis izgalommal kecsegtethetne minket, ráadásul ma már tudjuk, hogy ezt a recenziót Husserl részéről majdnem négyéves foglalatosság el zte meg Twardowski művével és az intencionális tárgy kérdésével.⁵

Husserl azonban lev lfordult val azt kell tapasztalja, hogy Natorp – ugyan csupán egy rövid említés erejéig – már szerepeltette Twardowski-művét a maga ismeretelméleti gy jt recenzi j ban,  gy Husserl kézirata nem jelenhetett meg. Natorp – nem kis tudománydiplomáciai érzékről téve tanúbizonyosságot – felajánlja Husserlnek, hogy a recenzióját dolgozza  t egy tanulmánnyá (*Abhandlung*), amelyben „ n maga vizsgálja a »tartalmat és tárgyat« az  n álláspontjáról nézve”⁶ (42.). Husserl ennek a kérésnek azonban nem tud eleget tenni. Ahogy 1897 januárjának elején írja: „A »Tartalomr l és a tárgyról« szóló [...] tanulmány megírására most sajnos egyáltalán nincs időm. Egy nagyobb íráson dolgozom, amely napjaink szubjektivistikus -pszichologizáló logikája ellen irányul (azaz azon álláspont ellen, amelyet korábban Brentano tanítványaként magam is képviseltem). Itt majd alkalmam ny lik arra, hogy k t rjek a szóban forgó distinkci ra.” (43.) Ez az „ r s”, amelyről Husserl már itt jelenidőben beszél, de megjele-n s ig m g három  vnek kell eltelnie, a *Logikai vizsgálódások*, Husserl legis-mertebb és – széles körben – legnagyobb hatású műve.

Natorp némi késéssel  rke z  válaszsleve el  k nt nyújt alkalmat arra, hogy kettejük filozófiai különbségeibe is betekints nk. Natorp Husserl tervezett művével kapcsolatban  gy nyilatkozik: „Az  n írása igencsak érdekelni fog, és nincs kétségem af l l, hogy az  t közepén találkozni fogunk. Recenzi m – ha-marosan megjelenő – folytatása mutatni fogja  nnek, hogy a szubjektivistikus és pszichologizáló logikát  n is elutasítom.” (44) Natorp egyben a Husserl sz -

⁴ TWARDOWSKI 1894

⁵ Ld. Hua XXII 303–348  s SCHUHMANN 1990/91. Husserl korai intencionális-felfogásáról és annak 19. század végi kontextusáról ld. VARGA 2007, 40. skk.  s 49. skk.

⁶ BW V 42 (A továbbiakban a bibliográfiai adatok nélküli oldals m hivatkoz sok a Husserl- sszkiad s ezen kötetére vonatkoznak.)

mára visszaküldött Twardowski-kézirathoz is részletes megjegyzéseket fűzött (Husserl kifejezett kérésére). Ezekkel a lépésekkel kezd kialakulni Natorp és Husserl között egy immár filozófiai kérdésekre is kiterjedő szellemi kapcsolat. Husserl olvassa Natorp művét, Natorp saját írásait javasolja Husserlnek. Husserl így fogalmaz: „Mennyire irigylem Önt az álláspontjának szilárdságáért, meggyőződéseinek bizonyosságáért. Mennyire szívesen követném Önt és az Ön Kantját, ha tehetném. Bizonyos pontokig el tudok menni, ott azonban számomra vége szakad a teljes megértés, a világosság és a tisztaság.” Natorp replikája a marburgi neokantianizmus önértelmezése szempontjából is tanulságos: „Egyáltalán ne is beszéljen az én Kantomról. Ma már egyetlen kantianus sincsen. Cohen ortodoxnak számít, de egyre inkább eltér Kanttól; magamról pedig csak azt mondhatom, hogy *egyetlen* kanti mondatot sem írnék alá fenntartások nélkül; de legalábbis anélkül, hogy alapjaitól kezdve újra meg nem vizsgálnám [...]” (51.)

Válaszlevelében Husserl a készülő művéről beszél. Ellentétben azzal, amit a mű első jellemzése sugallna, már itt is leszögezi, hogy „pszichológiai és – a hagyományos értelemben vett – tiszta logika közti harcban” egyik oldal mellett sem foglal állást. „Mindkét fél érvelését elvetem.” (51.) Ebből különösen a tiszta logika álláspontjának elutasítása érdekes, mert ebben – már 1897-ben – megmutatkozik Husserl sajátos fenomenológiai pozíciója (megcáfolva a *Logikai vizsgálódások* első kötetének azon olvasóit, akik Husserlt egy egyoldalúan antipszichologista, teljességgel a tiszta logika oldalához csatlakozó gondolkodónak látták): „A tiszta logika tézise ugyan igaz, [...] azonban nem teszi érthetővé, hogy az ítéletek és más gondolati tevékenységek szabályai miként lehetségesek akként, hogy alapjai ne a pszichológiában legyenek” (52-53.).⁷

Husserl azonban még mindig egy matematikai hasonlattal tudja legjobban megragadni saját álláspontját: „Egyéni pozíciómat először a logika és algebrai mondatok parallelizmusára támaszkodva igazolom teljes részletességgel.” (53.) Natorpnak a Twardowski-kézirathoz fűzött javaslatait Husserl azonban nem tudja közvetlenül beépíteni, és itt megfogalmazott kifogásában hangzik el először az a később, más forrásokból sokat idézett hasonlat,⁸ amely találóan megfo-

⁷ Ennek fényében *vaticinium ex eventu*-nak tekinthető Natorp 1901-ben írt recenziójának sokat idézett jövendölése Husserl filozófiájának későbbi alakulásáról: „Azonban Husserlnél még így is feloldatlan marad a formális és a materiális, az a priori és az empirikus ellentéte, és ezzel együtt a logikai és a pszichológiai, az objektív és a szubjektív ellentéte. [...] Követhetjük a majdhogynem drámaian alakuló harcot a két ellenség között, nem látjuk azonban, hogy miből is származik ellenségeskedésük, tulajdonképpen mi kényszeríti őket arra, hogy élet-halál harcot vívjanak. [...] Kell, hogy tudjunk kapcsolatot teremteni – mégpedig egy logikai kapcsolatot – a logikai idő felletti állománya és annak a psziché élményeiben lévő időbeli tény mivolta között, ha nem akarjuk, hogy az « idea realizációja » szó egy enigma, a leggyanúsabb fajtájú metafizikai szófordulat maradjon.” (NATORP 1901, 282–283.) A Natorp megjelent műveiben tükröződő Husserl-értékelésről írtam korábban VARGA 2009, 258–264.

⁸ Ez a fordulat kétszer is szerepel – mind Karl Löwith, mind Eugen Fink beszámolójába – az 1959-ben megjelent Husserl-émlékkönyvben (VAN BREDA 1859, 48 és 110).

galmazza a fenomenológiai »vissza a dolgokhoz!« irányultság specifikumát: „Mindaddig nem vagyok megelégedve, amíg át nem váltom a nagy papírpénzetet és váltókat pusztá érmékké, aprópénzzé.” (56.)

Natorp egyértelműen lelkes hangvételben konstatálja egyetértésüket, de amit mond, ugyanakkor óvhat minket kettejük filozófiai álláspontjának felületes egybemosásától is: „A mi kétellyel teli munkánkban oly ritka, s mégis oly nélkülözhetetlen vigasz az, amikor találkozunk másokkal ugyanazon az úton. Az egyetértés még különösebb, hiszen mi egészen különböző oldalról és egymástól nem érintve jutottunk ugyanarra.” (56.). Levelezésüket azonban az év fennmaradó részében továbbra is a szakmatematikai kérdések (például az ortoid sokaságok) dominálják.

Husserl recenzióírói tevékenységének fontosságát az egyetemi életben betöltött pozíciója számára az is érzékelteti, hogy az *Ueberweg* filozófiatörténeti kézikönyv 1902-es (kilencedik) kiadása még a Husserlrel kapcsolatos főhelyek (*Hauptstellen*) egyikeként tünteti fel Husserl részvételét az *Archiv für systematische Philosophie* recenzió-rovatában.⁹

Abban, hogy ez megváltozott, és Husserl a *Logikai vizsgálódások* című művével a századelő elismert, sőt ünnepelt német filozófusainak egyikévé vált, nem kis része volt Natorpnak, aki – Husserl kérésére – terjedelmes méltató írást jelentetett meg Husserl könyvéről az ekkor a világ legelismertebb filozófiai folyóiratának számító *Kant-Studien*-ben (Natorp egyébként olyannyira kiemelt figyelmet szentelt Husserlnek, hogy írását nem könyvismertetőként, hanem Husserl művével foglalkozó tanulmányként tette közzé az *Abhandlungen* rovatban).¹⁰

Natorp elismerő recenziója viszonylag jól ismert, azt azonban talán kevesebben tudják, hogy mindeközben hogyan vélekedett Natorp Husserlről. Erről egy a neokantiánus iskolán belüli levélváltás tanúskodik: „Az egyetlen a logikával foglalkozók közül, akinek valami fogalma is van a dolgokról, az Husserl a most megjelenő *Logikai vizsgálódásai* első részével – lényegében egy éles és jó harc a

⁹ Ld. HEINZE 1902 névmutatójának kiemelt (félkövér szedésű) oldalszámát. Ez a kiadás egyébként jelentős előrelépést hozott Husserl számára az ugyanazon szerző által jelzett előző, nyolcadik kiadáshoz képest (HEINZE 1897), amely Husserl Brentano tanítványaként jellemezte (HEINZE 1897, 276. o.) és a pszichologizmussal foglalkozó részbe helyezte (HEINZE 1897, 30. §). A kilencedik kiadásban a „filozófusok [közé], akik különösen a logikával és az ismeretelmélettel foglalkoztak” (HEINZE 1902, 342. o.), Hermann Lotze, Christoph Sigwart, Wilhelm Wundt és Benno Erdmann mellé, és egy önálló, bővített paragrafust is kapott. Husserl pszichologista korszakának „hivatalos lezárulását” jól szemlélteti, hogy Heinze elhagyta az utalást az *Aritmetika filozófiája* elkészületlen második kötetére. Husserl akadémiai elismertsége szempontjából az igazi áttörést – az egyébként a fenomenológiához valamelyest közel álló – Konstantin Oesterreich által szerkesztett tizedik kiadás hozta (OESTERREICH 1916), amely – kis változtatásokkal megjelenő új kiadásában – a korábbi átmeneti és viszonylag korlátozott terjesztésű kiadásokhoz képest a kor német filozófiájának percepcióját meghatározó elterjedt összefoglalás lett.

¹⁰ Natorp 1901

pszichológiai logika ellen. Számunkra persze már egy letudott ügy, de a Németországban uralkodó irányzatokkal szemben még szükséges.”¹¹

A Natorp-Husserl levelezés a *Logikai vizsgálódások* első megjelenését követően

Husserl göttingeni kinevezését általában egyetemi karrierje egy jelentős lépcsőfokaként, igazi filozófusi hatása, iskolaalapító tevékenysége megkezdéseként szokta ábrázolni a szakirodalom. Arról, hogy ez a kép mennyire különbözik a valóságtól, Natorp egy levele is tanúskodik, aki így gratulált Husserl 1901 őszi véglegesített kinevezéséhez: „Csodálkozva tapasztaltam, hogy az Ön utóbbi nagy és kiváló munkája után sem érezték úgy, hogy Ön jobb sorsra lenne érdemes, mint ami Önnek most osztályrészül jutott Göttingenben.” (89.) Husserl, aki a várva várt göttingeni kinevezéssel a szakmai elismerést és az anyagi biztonságot vélte elérni – ezt megelőzően ugyanis *Privatdozent*ként nem rendelkezett havi fix fizetéssel és az legutóbbi években már *Privatdozent*-ösztöndíjat sem tudott biztosítani számára a halle-i egyetem – talán meglepődve olvashatta Natorp levelét (Husserl erre a levélre írt viszontválasza nem maradt fenn), azonban a rá következő évek eseményei Natorp jóstehetségét igazolták.

Ennek háttéréről Husserl egy 1908-as leveléből tájékozódhatunk: Husserl göttingeni kinevezését, Friedrich Althoff, a porosz oktatási minisztérium egyetemi ügyekért felelős tanácsosa, aki Husserl támogatójának számított, úgy próbálta elérni, hogy összekötötte egy göttingeni professzor, Julius Baumann emeritálásával. Husserl Göttingenben először egy nem-rendes professzori állást, úgynevezett extra-ordinariusi pozíciót kapott (ennek megfelelője a mai német egyetemi rendszerben az *außerplanmäßiger Professor*), amit Althoff tervei szerint a Baumann emeritálásával felszabaduló katedrára cseréltek volna, ha létrejön a Baumann számára tervezett külön emeritus professzori státusz. Azonban, ahogy Husserl írta, „Közben jött az elutasítás a Kar részéről, Althoff betegsége majd lemondása” (101.). A göttingeni egyetem kari tanácsa valóban elutasította a minisztérium kinevezési kérelmét, mégpedig, amint Husserl naplójában rögzítette, „[...] tudományos jelentőségem hiányának okán. Az ég legyen kegyes hozzám, hogy ne törjek meg a tudományos küzdelmemben.” Althoff terve valóban zátonyra futott, és Husserl csak 1906 nyarán tudta elérni, hogy ha Baumann katedráját nem is, legalább egy *de facto* rendes professzori státuszt jelentő úgynevezett személyes ordinarius pozíciót kapjon. Husserl 1910-ben már ezt írhatta Natorpnak: „[...] itt az anyagi helyzetem nem kedvezőtlen, mivel igen tekintélyes órapénzt [*Collegieneinnahme*] kapok és a Karon belüli helyzetem kezd a normálishoz közelíteni.” (116.)

¹¹ Natorp levele Görlandnak (1900. augusztus 27.), in: HOLZHEY 1986, 261

A Baumann emeritálásával felszabaduló státusz azonban nem veszett el, és 1908-ban újra a események középpontjába került. Ez az intermezzo különösen tanulságos számunkra, mert itt mintegy összetalálkoznak az eddig vizsgált szempontok. Nézzük először Husserl beszámolóját: „Már a kezdetektől fogva, az első berlini tárgyalásoknál 1904-ben is azt az álláspontot képviseltem, hogy Göttingenben két katedra kell felszabaduljon; mivel [Elias] Müller, egy kísérleti pszichológus, de egyáltalán nem filozófus (és tulajdonképpen ő maga sem akar filozófus lenni), ezért – ha azt akarjuk, hogy, mint eddig, két katedra képviselje az egyetemen a filozófiát – az én állásomon kívül egy másikat is be kell tölteni illetve újonnan alapítani kell.” (101.)

Husserl tehát amellettt tört lándzsát – nem feltétlenül a *Realpolitik* képviselőjeként – hogy rögvest létesüljön egy második katedra is a sajátja mellett, mivel Müller, aki Baumann mellett hivatalosan a másik göttingeni filozófiai katedrát foglalta el, kísérleti pszichológus, akinek a filozófiához semmi köze. Annak fényében, hogy Husserl nem csak a filozófia pszichologizálása elleni vita elméleti élharcosa lett a *Logikai vizsgálódások* első kötetével, hanem ezt az attitűdöt átültette a gyakorlatba göttingeni kollégája kapcsán, talán nem kell csodálkoznunk azon, hogy a göttingeni fakultás megvétózta Husserl kinevezését (a filozófusok és a filozófiai katedrákat betöltő kísérleti pszichológusok közti – korántsem akadémikus – vita egyébként az elkövetkező években egyre csak durvult, és végül odáig fajult, hogy 1913-ban Husserl, Natorp és Rickert egy 106 aláírással megerősített petícióban tiltakozott a porosz kulturális kormányzatnál az empirikus, kísérleti pszichológusok filozófiai katedrára történő kinevezése ellen).

A Baumann katedrája körüli csatározásnak azonban volt egy *másik, számunkra sokkal érdekesebb frontvonala is*. „Továbbá ahhoz is ragaszkodtam, hogy ezen állások legalább egyike a szisztematikus filozófia számára legyen fenntartva” – írta Husserl. „Ez volt az álláspontom a karral szemben is [1908-ban], akik Müller mint »természettudományos« filozófus mellett egy történeti-filológiai [*philologisch-historische*] filozófust akartak (minden tábor a magáét akarja), ami könnyen ahhoz vezethetett volna, hogy kimarad a tulajdonképpen alkotó filozófia.” (101.) *Az igazi opposzió tehát a történeti-filológiai és a kreatív alkotó filozófia között feszül* (amelybe, Husserl megérzése szerint, belejátszott a göttingeni természettudományos fakultás közelmúltbeli leválasztása a filológiai-történetiről, amivel Husserl egyébként hathatós támogatóit, így a matematikus David Hilbertet vesztette el¹²). De a vita ennél többről szól: „Valójában az egész vita jellemző arra a hihetetlen közömbösségre a tulajdonképpeni és élő filozófia

¹² Ennek a támogatásnak – amelyre több jel is utalt – feldolgozását a göttingeni matematika-történetírásnak köszönhetjük (PECKHAUS 1990, 208). Hilbert még 1908-ban is kísérletet tett egy magánvéleményes szavazat (*Separatvotum*) leadásával arra, hogy Baumann teljes professzori katedráját Husserl kapja (PECKHAUS 1990 209). Hilbert elképzelése szerint a történeti filozófia igényeit kielégítendő Husserl felszabaduló állására pedig Georg Misch vagy Cassirert kellett volna meghívni.

íránt, amely filozófia egy szisztematikus tudomány a kísérleti pszichológiával (azaz a természettudománnyal) és a történeti filozófiával (azaz a történelemmel) szemben.”

A vita tétje tehát a filozófiatörténet helye a filozófiában, és Husserl világossá is tette álláspontját a katedra körüli vitában: „A filológusok minden ésszerű kíváncsival iránt nyitott vagyok, de persze azt gondolom, hogy a »történeti filozófus« is éppenséggel filozófus kell legyen és, amennyiben ez valamiképpen lehetséges, nem pusztán egy tudós [*Gelehrter*], hanem egy nagy igényű szisztematikus alkotó filozófus.” (101.) Husserl ezen történelem-ellenessége mutatkozik meg az ezekben az években megjelent programatikus *Filozófia mint szigorú tudomány* (1910/11) című esszéje lapjain is.

Husserl beszámolója egyben bók Natorp felé: „Ezen értelemben hivatkoztam az elmúlt években mindig Önre (valamint másodsorban Cassirer-re), mind Berlinben, mind Göttingenben.” (101.) A Baumann mellé beigért katedrára tehát Husserl magát Natorpot és Cassirert javasolta, a két név közé azonban a kari tanács beékelte Heinrich Maier nevét, ugyan csak másodsorban, de implicit módon mégis őt támogatva. Natorp válaszában egy szabályos tirádát intézett Maier ellen: „Arisztotelész-könyve [...] unalmas és haszontalan; semmi, egyáltalán semmi sincs benne, amelyet egy kellőképpen iskolázott Arisztotelész-olvasó maga ki ne tudna találni. Sőt mindeközben egy kicsinyes, bizantikus-skolasztikus öröm az értelmezések vitáin. Úgy érzem, még a tisztességes filológusok is megremélnének ettől. Ennél jobban persze már csak az igazi filozófusoktól remélnének meg.” (106.) Natorp tehát teljesen egyetért Husserlrel, noha neki más frontokon is kellett csatákat vívnia Marburgban: Cohen katedrája végül egy kísérleti pszichológushoz kerül, Natorp maga is a filozófia és pedagógia katedra betöltője, és munkásságának jelentős részét ezen konjunkció utóbbi tagjára kellett koncentrálnia, valamint Marburgban érezhető volt a filozófiát a szépirodalom alá besorolni akarók nyomása is.

1908-ban tehát fennállt az a lehetőség, hogy a „szomszédvárak” katonát cseréljenek, és Natorp Göttingenbe kerüljön. Sőt, mint mindjárt látni fogjuk, 1910-ban egy teljes csere lehetősége is felmerült: Husserl Marburgba kerülne, a neokantianizmus fellelőjévé; Cassirer pedig Göttingenbe, a fenomenológia székhegyére. Egy ilyen csere nem lett volna Husserl ellenére: „Ha Ön [Göttingenbe] jönne – írta Natorpnak – az volna az igazi megoldás helyzetem nehézségeire. Hiszen évek óta az volt a kívánságom, hogy Ön mellett alkothassak!” (102.)

Ezen idézet fényében Natorp és Husserl, neokantianizmus és fenomenológia viszonyának tisztázása már egészen égető kérdés,¹³ és ezzel – szerencsénkre –

¹³ Husserl és Kant viszonya nem csak a kortársak (ld. 1. lábjegyzet), hanem a háború utáni Husserl-értelmezők számára is égető kérdésnek bizonyult. Iso Kern 1964-ben megjelenő monográfiájában vette célba Husserlnek Kanthoz és a neokantianizmushoz fűződő kapcsolatát (KERN 1964, ezen klasszikus álláspontot szintetizáló bemutatását – komoly érzékenységgel és mély Kant-ismeretekkel – nyújtja magyarul ULLMANN 2009). Kern monográfiáját oly mértékben

Husserl maga is így volt. Egy elmaradt találkozó kapcsán írja: „Olyannyira szívesen beszéltem volna meg Önnel ezeket a dolgokat: a transzcendentális módszer (Kant és az Ön iskolája értelmében) és a fenomenológiai módszer levelezésünkben már érintett kérdéseit, az Ön filozófiai pszichológiája és az én fenomenológiám viszonyát, a »tisztá logika« lehetséges különböző körülhatárolásait.” (108–109)

Az utolsó mondatrész megjegyzése szolgáltathatja ezen viszony átfogó megértésének kulcsát: emlékezzünk arra, Husserl miként kifogásolta már 1897-ben Natorp-nak írott levelében a tiszta logika egyoldalúságát, és igényelte az ítéletek és más gondolati tevékenységek nem pszichológiai *alapjainak* felkutatását. Most – az elmaradt személyes találkozás híján – ezen felkutatás irányultságának különbségeként próbálja megfogalmazni a kettejük között változatlanul húzódó különbség lényegét: „A marburgi iskola kezdetektől fogva egy más problematikával és módszertannal rendelkezik. Kidolgozta a legmagasabb ismeretkritikai problémák szilárd megfogalmazását, amelyek számára elsők és minden ezt követő munkájában ezek alapján orientálódik [...]. Mi Göttingenben egy egészen más beállítódásban dolgozunk, mégpedig – ugyan szinte idealistaként – bizonyos módon lentről. Nem csupán egy hamis empirisztikus vagy pszichologisztikus »lent« van, hanem szerintünk van egy valódi idealista »lent« is, ahonnan lépésről lépésre felküzdhetjük magunkat a magasabbak felé.” (110.)

Husserl rögvest egy „lényegileg új észkritikát” (111.) akar írni, lehetőleg minél hamarabb, mert az „az idő sürget, közelít az élet alkonya” (111.). (Ezután egyébként még harminc évnyi alkotó tevékenység adatott meg számára.¹⁴) Baumann katedráját a minisztérium a listán szereplő egyik pályázónak sem ítéli oda, s 1910-ben Natorp már azon gondolkodik, hogy Husserlt Marburgba juttassa, mert Cassirer harmadikként nem kerülhetne be a marburgi egyetemre. Ez a csere

klasszikusként és a témát a véglegesség igényével megválaszolóként tekintették, hogy Karl Schuhmann a Husserl-hagyaték névmutatójának elkészítésekor Kern monográfiájára hivatkozva ki is hagyta a Kant-utalásokat. Azt, hogy Kern kétségtelenül impresszív monográfiája mégsem tarthat igényt ilyen végérvényességre, mi sem mutatja jobban, minthogy 1964 óta mégis sorozatban jelentek meg a Husserl és a neokantianizmus viszonyának értelmezését célba vevő doktori disszertációk (ARLT 1985, EGGER 2006), miközben a kutatást mégis nem kielégítőnek ítéli az alapvetően a neokantianizmus irányából közelítő Jürgen Stolzenberg (STOLZENBERG 1995, 235. o. jegyzet). Jelen írás szeretne egy történeti közelítésű vizsgálat építőköve lenni.

¹⁴ Husserl – sokat idézett – levelének megfogalmazásakor 1922-ben ugyan azt írta, hogy „lehet, [...] csak a hagyatékom számára dolgozom” (uo.), de – amint a kevésbé idézett következő mondat bizonyítja – ekkor még azt gondolta, hogy ez a tervezett szintézis *még létrejöhet* (ne felejtjük, ekkor Husserl még a június 6-12-i *Londoni előadásokra* készült, amelyet a fenomenológiai filozófiai szisztematikus összefoglalásának és bevezető felépítésének szánt). Ennyiben különbözik ez a „hagyaték számára történő munka” attól a különleges filozófiai műfajtól, ami tíz évvel később kezdődött, amikor Husserl tudatosan a hagyaték számára dolgozott, azaz *a szintézis feladatát a későbbi generációra hagyta* (ld. pl. BW III 292 és BW IV 92-93, ahol ez utóbbi feladatra Eugen Finket szemelte ki, de korábban Heideggerrel illetően is voltak hasonló ambíciói, ld. BW II 181).

sem valósul meg, s végül egy évre rá mégis a történész Heinrich Maier kerül Göttingenbe. 1913-ban pedig Husserl Freiburgba hívják, göttingeni helyére a Dilthey-tanítvány és rokon Georg Misch kerül.

Husserl és Natorp levelezésének közös gondja Cassirer elhelyezése marad, amely belenyúlik a mindkét filozófus számára súlyos családi áldozatokkal is járó háborúba.¹⁵ Cassirer elhelyezését az bonyolítja, hogy ugyan 1917-ben megürül egy katedra Marburgban, de Cassirer azt nem kaphatja meg, mert – véli Natorp – így túlreprezentáltak lennének a neokantiánusok. „Azonkívül, minthogy az én munkám egyre inkább a szisztematikus irányba tolódott, itt leginkább egy *tüchtig* történészre lenne szükség.” Natorp történelem-felé fordulása nem pálfordulás. „Azok a történészek, akik azért olvasnak könyveket, hogy azokból könyveket írjanak, azok csak – ha egyáltalán – filológusok, de nem filozófusok. Ezt a történetiséget, Istennek hála, felnövekvő ifjúságunk mélyen megveti, de egyben kicsit ki is van téve a veszélynek, hogy hűtlen legyen az igazi történetiséghez, és *arra* igencsak szükség van. Tényleg szegyenletes, hogy jelenleg van jó pár (nem túl jelentős) Platón-filológus Németországban, azonban egyetlenegy filozófiai Platón-kutató [*Platon-Forscher*] sincs már.” (125–126)

Husserl teljességgel kiáll Cassirer mellett, *sőt a történetiség iránti igényt sem utasítja el*: „természetesen azét az igaziét, amely az írott áthagyományozódásokból a rejtett filozófiai életfolyam fejlődési stádiumait és fokait kíséri meg rekonstruálva megérteni [*nachverstehen*] a problémákban, az eszmékben, és az elmélet-tervezetekben.” (127.) Cassirer és a marburgi neokantianizmus éppen azért támogatandó Husserl szerint, mert a korabeli német filozófiai irányzatok közül egyedülként tett kísérletet „egy nagy igényű történeti tisztázásra [*Aufklärung*].”

Rendszerfilozófia és történetiség

A történetiség-felfogásának megfelelő *kutatót* Natorp végül Heideggerben találja meg, aki – az ő javaslatára – már az 1917-es listára is felkerült a harmadik helyen. 1922-ben már a Marburg és Freiburg között ingázó, lenyűgözött diákok tudósítják Natorpot arról, hogy Heidegger, ahogy Natorp fogalmaz Husserlnek, „a fenomenológiai módszert éppen a filozófiatörténetre (például Arisztotelészre és a középkorra) próbálja meg – szerencsés módon – alkalmazni és ezáltal biztos alapokra támaszkodni.” (158.) Amikor pedig minderről személyesen is meggyőződhet, már nem is akarja visszaküldeni a *Natorp-Bericht* néven elhíresült Heidegger írást. A marburgi diákok ekkor már leginkább Heidegger miatt kívánczok-

¹⁵ Natorp fiatalabb fia rögtön a háború kitörésekor súlyos fejsérülést szenvedett, idősebbik fia a verduni frontról szolgálatra alkalmatlanként tért vissza (ld. 121. is). Husserl fiatalabb fia, Wolfgang, miután 1915 februárjában már súlyos sérüléseket szerzett, 1916 elején visszatért a frontra és egy rohamnál elesett (ld. 122. is). Husserl mindkét fia már a háború elején bevonult, és idősebb fia, Gerhart, Wolfgang eleste után is tovább szolgált, később is sérülést szerezve.

nak Freiburgba (köztük Natorp külön említi Gadamert, akit a polio-járvány akadályozott meg ebben). Natorp emeritál, s utolsó éveinek filozófiai beszélgető-partnere már Heidegger.

A történet folytatása inntől jól ismert: Husserl még egyszer javasolja majd Heidegger nevét, mégpedig *unico loco* a saját katedrájára, s csak Heidegger székfoglaló előadása után, 1929 nyarán jön rá arra, hogy ugyan Heidegger filozófiai nagyságát illetően nem, lojalitását illetően viszont igenis tévedett.¹⁶

Utolsó éveit Husserl egyre szorosabb izolációban tölti, de késői filozófiájában, az *Európai tudományok válsága és a transzcendentális filozófia* című művén dolgozva egyre világosabban megfogalmazódik a filozófiatörténet és a kreatív, rendszeralkotó filozófia viszonyának *filozófiai* problémája. „A helyzet bonyolult. Minden filozófus a múlt filozófusainak „történelméből merít”, a múlt filozófia irodalmából”¹⁷ – írta Husserl egy kéziratban még a *Krízis*-mű munkálatainak legkorábbi szakaszában, a prágai és a bécsi előadások előtt 1934 őszén-telén (a szöveg a kritikai kiadásban hibás datálással jelent meg, 1935 nyarat feltételezve keletkezési dátumként). Mit jelent azonban a filozófiatörténet tárházából meríteni *egy rendszeralkotó filozófus számára?* „Az olvasót, az önálló filozófiai gondolkodót [*Selbstdenker*] nem a tudományos történetiség aggályai mozgatják (ami egy egész korszak tekintetében nem is lenne lehetséges), hanem kritikátlanul átveszi azt, amit a hagyomány elé tár, és hagyja, hogy az motiválja, amit elméletként belegondol – »a« platóni, arisztotelészi stb. filozófia.”¹⁸ A rendszeralkotó filozófus, a *Selbstdenker* tehát tájékozódik a történelemben, ámde tájékozódásának nem mércéje a tudományos történetiség. Husserl ezt a következő mondatokban a végletekig kiélezi: „[...] ha például Platontól döntő impulzusokat kapott, s ezért később a platonikusokhoz sorolják – lehet, hogy sohasem volt filozófusi életmunkájának sürgőssége miatt ideje, lehetősége vagy kedve, hogy minden platóni vagy platonikusnak számító írást tanulmányozzon, még kevésbé más gondolkodók közvetve a platóni filozófiára vonatkozó és azt megvilágító beszámolóit és kritikáit.” (uo., ford. jelentős mód.)

Husserl láthatólag a végletekig kiélezi a tudományos történetiség szempontjainak ignorálhatóságát, hiszen a történeti kutatás eredményeinek elhanyagolását

¹⁶ A magyar olvasó abban a szerencsés helyzetben van, hogy egyre inkább a kontinentális filozófiával itthon foglalkozó filozófusok egyik önálló találkozási pontjává válik Husserl és Heidegger kapcsolatának – s általában az eltérő filozófusokat összekötő vizsgálat lehetőségének és kíváncsiságának – megítélése, amiről így bőséges irodalom áll rendelkezésére: FEHÉR M. 1992, 85–87. o. (jegyzet), SCHWENDTNER 2008, kül. 56–79. o., FEHÉR M. 2009, 5. skk, 14. skk. Természetesen Husserl és Heidegger viszonya a külföldi kutatásban is hasonló érdeklődést váltott ki. Husserl véleménye megváltozásának meghatározó mérföldköveit BREEUR 1994 előszava (1–4. o.) rögzíti; a Husserl oldaláról megfogalmazható kételyeket – a magyar diszkussziótól talán eltérő megközelítésből – már SCHUHMAN 1978 rögzíti, amelyet azonban nem szabad elfogulatlannak – ha nem is tárgyilag helytelennek – tartanunk.

¹⁷ Hua VI 511 (magyar ford. II. kötet 253. o. mód.)

¹⁸ Hua VI 511 (magyar ford. II. kötet 253–254. o., jelentős mód.)

nem csak a *Selbstdenker* etikai kötelessége motiválhatja a saját rendszerfilozófia kidolgozására az emberi élet szűkös keretei között – erről a nyomasztó kötelességtudatról árulkodik a Husserl-levélváltás szinte minden lapja, különösen a késői levelek –, hanem egyszerűen az is, hogy a rendszeralkotó filozófusnak *nincs kedve* (Lust) *bosszantó bizantikus-skolasztikus filológiai-történeti munkákat olvasgatni*.

Talán nem szükséges különösebben magyarázni ezen felfogás tarthatatlanságát, hiszen a rendszeralkotó filozófus motivációkat kereső Platón-olvasatának *teljes eloldása* a Platón-kutatás minden korábbi előzményétől – miközben platonikusnak tekintik őt – *nem csak az intellektuális tisztesség ellen vét, hanem egészen egyszerűen azt kockáztatja, hogy a rendszeralkotó filozófust a következő generáció ugyanezen indokok alapján negligálja, miközben akár még a nevére is hivatkozik*.

Husserl szavai egy olyan hagyatékból kiadott szövegből származnak, amely jelentős vihart kavart a második világháború utáni Husserl-értelmezésben, mert Husserl egy korabeli állapotokat leíró, az elemzés kiindulópontjául szolgáló mondatát – „Filozófia mint tudomány, mint komoly, szigorú, sőt apodiktikusan szigorú tudomány: az álom véget ért”¹⁹ – úgy értelmezték mint ahol saját filozófia-eszményének végét jelenti be. Ezt a feltevést azóta már számtalanszor cáfolták (s önmagában azért is tarthatatlan, mert Husserl az 1934 őszen-telén született munkajegyzet után, ahol állítólag feladná a filozófia mint szigorú tudomány programját, 1935 ősze és 1936 tavasza között megírja a *Krízis*-könyv szövegét – bizonyos változtatások csak 1936 késő nyarán kerülnek bele –, ahol pedig nyilvánvalóan tarthatónak és folytatandónak nyilvánítja ugyanezen filozófiai programot).

A szövegben Husserl a rendszeralkotó filozófus történelem-használatával kapcsolatosan hasonlóan nem egy nyilvánvalóan tarthatatlan álláspont mellett akar elköteleződni, hanem – mint oly sokszor – inkább azt kiélezve a probléma súlyát akarja tudatosítani. Ezt jelzi a szöveg későbbi része is, ahol történetiség és rendszerfilozófia viszonya Husserl számára őszintén dilemmaként jelenik meg: „[...] Mit jelent ez, mit kell jelentsen ez az önálló filozófiai gondolkodó [*Selbstdenker*] számára ? Vajon elveszett-e az a munkája, amelyet a tudományos történetiséget ignorálva, saját »történelmietlen«, hamis Platónját felhasználva végzett?»²⁰

Husserl utolsó műve befejezetlen maradt, s a szövegtörzset rekonstruálása, értékelése és felhasználása maga is csak komoly történeti kutatás – és a történetiség szempontjainak és korlátainak folyamatos mérlegelése – révén lehetséges. Ennek alapján a legújabb kutatásban azonban kezd kirajzolódni a husserli

¹⁹ Hua VI 508 (magyar ford. II. kötet 249. o., eltérő központoszással)

²⁰ Hua VI 512 (magyar ford. II. kötet 254–255. o., mód.)

transzcendentális fenomenológia egy olyan alakja, amelyet már nem a rendszer-keresés történelmietlensége jellemez.

Jelen rövid írás annak bemutatására szeretett volna kísérletet tenni, hogy ez az érzékenység – a rendszeralkotó filozófia összekapcsolása a történetiséggel, sőt még a filozófia művelésének olyan látszólag profán dimenziójával, mint a tudománypolitika – már viszonylag korán megjelenik Husserl gondolkodásában.

Rövidítések

- BW II Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann (hrsg.): *Edmund Husserl: Briefwechsel Band II: Die Münchener Phänomenologen* (Husserliana Dokumente 3/2; Kluwer AP, Dordrecht: 1993)
- BW III Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann (hrsg.): *Edmund Husserl: Briefwechsel Band III: Die Göttinger Schule* (Husserliana Dokumente 3/3; Kluwer AP, Dordrecht: 1993)
- BW IV Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann (hrsg.): *Edmund Husserl: Briefwechsel Band IV: Die Freiburger Schüler* (Husserliana Dokumente 3/4; Kluwer AP, Dordrecht: 1993)
- BW V Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann (hrsg.): *Edmund Husserl: Briefwechsel Band V: Die Neukantianer* (Husserliana Dokumente 3/5; Kluwer AP, Dordrecht: 1993)
- Hua VI Walter Biemel (hrsg.): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana 6; Martinus Nijhoff, Den Haag: 1954)
- Hua XXII Bernhard Rang (hrsg.): *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)* (Husserliana 22; Martinus Nijhoff, Den Haag: 1979)

További hivatkozások

- Arlt, Gerhard (1985): *Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl* (Königshausen und Neumann, Würzburg: 1985)
- Breeur, Roland (hrsg.) (1994): *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, in: *Husserl Studies* 11 (1994), 3–63
- Egger, Mario (2006): *Bewußtseinstheorie ohne Ich-Prinzip? Die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Natorp über Bewußtsein und Ich* (Kovač, Hamburg: 2006)
- Fehér M. István (1992): *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja* (Göncöl, Budapest: ²1992)
- Fehér M. István (1994): *Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jasper*, in: Theodore Kisiel – John van Buren (eds.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought* (State University of New York Press, Albany: 1994), 73–89
- Fehér M. István (2009): *Fenomenológia, tapasztalat, szabadság. Schwendtner Tibor »Husserl és Heidegger: egy filozófiai összecsapás analízise« című akadémiai doktori értekezéséről*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 53 (2009), 1–95

- Fink, Eugen (1933): *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (mit einem Vorwort von Edmund Husserl), in: *Kant-Studien* 38 (1933), 319–383
- Heinze, Max (1897): *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil: Die Neuzeit (von dem Aufblühen der Alterthumsstudien bis auf die Gegenwart) Zweiter Band: Nachkantische Systeme und Philosophie der Gegenwart* (Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin: ⁸1897)
- Heinze, Max (1902): *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vierter Theil. Das neunzehnte Jahrhundert* (Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin: ⁹1902)
- Holzhey, Helmu (hrsg.) (1986): *Der Marburger Neokantianismus in Quellen* (Schwabe & Co., Basel: 1986)
- Kern, Iso (1964): *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus* (Phaenomenologica 16; Martinus Nijhoff, Den Haag: 1964)
- Kisiel, Theodore (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (University of California Press, Berkeley (CA): 1993)
- Luft, Sebastian (2010): *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, in: Rudolf A. Makkreel – Sebastian Lufts (eds.): *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* (Indiana UP, Bloomington: 2010), 59–91
- Natorp, Paul (1901): *Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserls „Prolegomena zur reinen Logik“*, in: *Kant-Studien* 6 (1901), 270–283
- Oesterreich, Konstantin (1916): *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Vierter Teil. Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart* (Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin: ¹⁰1916)
- Peckhaus, Volker (1990): *Hilbertprogramm und Kritische Philosophie. Das Göttinger Modell interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Mathematik und Philosophie* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 1990)
- Schuhmann, Karl (1978): *Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978), 519–612
- Schuhmann, Karl (hrsg.) (1990/91): *Husserls Abhandlung „Intentionale Gegenstände“ Edition der ursprünglichen Druckfassung*, in: *Brentano Studien* 3 (1990/1991), 137–176
- Schwendtner Tibor (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise* (Dasein-könyvek; L'Harmattan, Budapest: 2008)
- Sheehan, Thomas (1981): *Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography*, in: Thomas Sheehan (ed.): *Heidegger. The Man and the Thinker* (Precedent, Chicago: 1981), 3–19
- Sheehan, Thomas (1997): *Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship*, in: Thomas Sheehan – Richard E. Palmer (transl. and ed.): *Edmund Husserl: Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)* (Edmund Husserl Collected Works 6; Kluwer AP, Dordrecht: 1997), 1–32

- Stolzenberg, Jürgen (1995): *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 1995)
- Twardowski, Kasimir [1894]: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung* (Philosophia Verlag, München: 1983 [reprint, eredeti kiadás: 1894])
- Ullmann Tamás (2009): *Husserl és Kant*, in: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai Vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia* (Dasein-könyvek; L'Harmattan, Budapest: 2009), 178–199
- Van Breda, Herman Leo (ed.) (1959): *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe* (Phaenomenologica 4; Martinus Nijhoff, Den Haag: 1959)
- Varga Péter András (2007): *Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 51 (2007) 21–74
- Varga Péter András (2009): *A Logikai vizsgálódások filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően*, in: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia* (Dasein-könyvek; L'Harmattan, Budapest: 2009), 226–274
- Zocher, Rudolf (1932): *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee* (Reinhardt, München: 1932)

SOMOS RÓBERT

Werner Jaeger és a keresztény *paideia*

Dolgozatom aktualitását az adja, hogy a nagy német, majd amerikai ókortudós halála előtt megjelent utolsó munkája, az *Early Christianity and Greek Paideia* című esszé éppen ötven évvel ezelőtt készült.¹ Vizsgálatunk irányulhat magára a szerzőre is, és ebben az esetben az az első kérdés merül fel, hogyan kapcsolódik az *Early Christianity and Greek Paideia* című esszé a háromkötetes *Paideiához*, Jaeger egyik főművéhez. Amennyiben pedig második kérdésünk magára a tárgyra irányul, akkor az antik görög nyelvű keresztény teológiai irodalom jaegeri és mai megítélésének egymáshoz való viszonyát vizsgálhatjuk meg az *Early Christianity and Greek Paideia* ötödik fejezetére fókuszálva. E két kérdésre igyekszem válaszolni a következőkben.

1. A *Paideia* és az *Early Christianity and Greek Paideia*.

1. 1. A *paideia* és a humanizmus fogalma Jaegernél.

Werner Jaeger a monumentális *Paideia* előszavában szól műve célkitűzéseiről. Két kötetet tervezett, az első a korai és klasszikus korról foglalkozott volna, a második pedig Platónnal és korával, valamint a görög kultúra világuralomra jutásával. A római és keresztény időszak tárgyalását egy későbbi időpontra tervezte 1933 októberében, amikor az előszó keletkezett.² A nagyszabású terv második kötetre tervezett részét a második és harmadik kötet együttesen sem valósította meg, a Platón működése utáni fejleményeket ugyanis ezek a vaskos könyvek már nem tárgyalják. Jaeger tehát tervezte a keresztény *paideia* megírását, azt azonban eleve egy későbbi időpontban tartotta megvalósíthatónak. Mivel tudjuk azt, hogy már jóval korábban igen alaposan foglalkozott a görög patrisztikus szerzők közül Nüsszai Gergely és Nemesziosz munkáival, így nyil-

¹ *Early Christianity and Greek Paideia*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass., 1961. Ennek alkalmából a La Fondazione internazionale Giovanni Paolo II és több olasz egyetem szervezésében San Marinoban, 2010. szeptemberében nemzetközi szemináriumra került sor: „*Pensiero classico e cristianesimo antico*” *A cinquant'anni dalla pubblicazione del volume di W. Jaeger, "Cristianesimo primitivo e paideia greca."* Az itt tartott „Werner Jaeger and the Alexandrian Christian Tradition” c. előadásom magyar verziója e tanulmány, melynek elkészítését az OTKA K 81278 sz. projektje segítette.

² Werner Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Erster Band, 1934, Walter de Gruyter & Co. Berlin-Lipce, VI. o.

ván voltak elgondolásai e kötet néhány alapgondolatára vonatkozóan, ezek azonban a *Paideia* három kötetében nem jelennek meg. Az *Early Christianity and Greek Paideia* esszé az eredeti terv részleges megvalósítását jelenti abban az időszakban, amikor Jaeger ismét sokat foglalkozik Nüsszai Gergely szövegeinek kiadásával és az ennek során fölmerülő kérdésekkel. Részleges a terv megvalósítása, mert egyfelől kronológiailag és a tervezett munka szerkezeti felépítése alapján a római korban immár részben latin nyelvű integrált hellén *paideia* kérdése következett volna, s csak ez után a kereszténység vizsgálata, márpedig az első témáról nem írt művet Jaeger, másfelől pedig terjedelemben, a vizsgálat alá vett szövegek mennyisége és a tárgyalás részletessége tekintetében az *Early Christianity and Greek Paideia* nem vethető össze a *Paideia* köteteivel.

A két munka egymáshoz való viszonyának kérdése kapcsán tehát fölmerül a szerves összetartozás ténye, és így ezen kapcsolat megragadása érdekében szükségesnek látszik a jaegeri *paideia* fogalmának rövid elemzése. A számos kritikus által homályosnak mondott, kifejezett módon csak a *Paideia* első kötetének bevezető fejezetében tárgyalt *paideia*-fogalom valójában egy kultúrfilozófiai koncepció igen tömör összefoglalása. Jaeger munkásságának egyik nagy erőssége, hogy magas szintű filozófiai képesség és képzettség társul egy rendkívüli filológiai tehetséghez és tudásanyaghoz. Pályakezdekéskor Németországban a klasszika filológia presztízse magas volt, ám a természettudományos és pozitivistá-empirista diszciplínák már évtizedek óta fokozatosan háttérbe szorították. A húszas évekre e folyamat kiteljesedett, a háborús vereség, az azt követő forradalmi események káosza, a liberális weimari köztársaság gyengesége és az általános szegénység jelentősen visszavetette a pénzigényes magaskultúrát. Maga Werner Jaeger is érinti a financiális szempontokat „Stellung und Aufgaben der Universitaet in der Gegenwart” c. írásában, 1923-ban, ahol szomorúan konstatálja a professzorok és hallgatók proletarializálódását és a munkavégzés melletti tanulást a „tudomány tragikus fejezetének” aposztrofálja.³ A gazdasági és társadalmi változások különösen súlyosan érintették a klasszika-filológiát, ugyanis az egyetemi reformok következményeképpen immár a klasszikus nyelvek tanulása nélkül is részt lehetett venni a német felsőoktatásban. Ha pedig ennek a magaskultúrának a belső tagozódását, illetve e tagozódás folyamatát vesszük szemügyre, a következőket állapíthatjuk meg: A XIX. század végétől kezdve Dilthey és nyomában a neokantiánus értékelméletek a szellemtudományok önállóságát hangsúlyozták, Husserl és követői pedig az empirista filozófia önmagát leromboló voltát és széksziszbe ragadását emelték ki. Az idealista értékelméletekkel szerves egységben bontakoztak ki olyan pedagógiai elgondolások, amelyek érték-igényeket fogalmaztak meg, s ezen értékek – legalábbis részben – egy megújított humanizmus keretébe illeszkedtek. E trendek közül Werner Jaeger legin-

³ „Stellung und Aufgaben der Universitaet in der Gegenwart” (1923). Általam használt kiadás: In *Humanistische Reden und Vortraege*. 2. Auflage. 1960. Walter de Gruyter, Berlin, 69.

kább Dilthey szellemtörténeti megközelítésére épít, a filológiát történeti ókortudománnyá, sőt, a szaktudományos határokon átívelő elitista pedagógiai filozófiává formálja, s közben bírálja a demokratikus-szocialisztikus irányultságú neokantiánus Platón-értelmezéseket, különösen Paul Natorp Platón-könyvét, s az ide kapcsolható szociális pedagógia igényeit.

Egy másik, a filozófiától nem egészen elkülönülő, de mégis önálló hagyományt is figyelembe kell itt vennünk Jaeger törekvéseinek megértéséhez, ez pedig az életfilozófiai megközelítés és az ókortudomány – jórészt ezen humanisztikus karakteréből fakadó – sajátos szimbiózisa, amely Friedrich Nietzsche munkásságában jelentett kihívást Jaeger számára. Ismeretes, hogy Jaeger mesterre, mentora, a berlini professzori székben elődje, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff ifjúkori első munkájában éppen Nietzschenek *A tragédia születése* című művét támadja a filológiai szakszerűség nevében, ugyanakkor élete alkonyán, ha e kritikát nem is vonta vissza, azt azért érezte, hogy Nietzsche az ókortudományon túlmutató pozitív mondandója volt, amit ő akkor még nem látott.⁴ Jaeger már megértően hivatkozik Nietzsche-re, benne látja azt a gondolkodót, aki az antikvitásnak nem csupán a történeti és filológiai dimenzióját ragadta meg, hanem direkt módon a jelen számára aktualizálta, az élet, az életformálás szempontjából jelentőséget tulajdonított neki. Jaeger – természetesen egyéb hagyományokat is figyelembe véve – kialakítja a „harmadik humanizmus” egy sajátos változatát, amelynek specifikuma a reneszánsz humanizmussal és a Goethe-Schiller-féle humanizmussal szemben a történeti látásmód, az antikvitásnak mint materiális és spirituális totalitásnak a megragadása és a metafizikai idealizmus helyett egyfajta értékelméleti idealizmus érvényesítése. „Humanizmuson” Jaeger folyamatos szellemi erőfeszítések egészét érti, azt, amikor az antikvitás mint példa egyfajta élő valósággént nevelőerővel rendelkezik.⁵

Antropocentrikus felfogásról van szó, ám az antropocentrikus jelleg nem az embert biológiailag és történetileg adott voltában való elfogadását jelenti, hanem – és itt kapcsolódik be az antikvitással való foglalkozás mint professzió problémája – az ember magasabb ideálok szolgálatába állítását, amely egyben képességei kibontakozását is jelenti Jaeger szerint. Azok az ideálok, amelyek a homéroszi és klasszikus korszak idején érvényben voltak, Jaeger szerint a huszadik században is aktuálisak, és alapvetően nem individualista, hanem közösségelvű beágyazottságúak. Így centrális kérdéssé válik a politikum és az egyén-állam viszony. A húszas évektől a német politikában kibontakozó nemzeti szocialista, totalitárius törekvések fényében Jaeger felfogása korszerűnek és alkalmazhatónak tűnt, ám Jaeger és a hitleri Németország útjai elváltak. Jaeger az individuális szabadságjogok, a diktatúra mint módszer megítélése, az elvárt kulturális színvonal és az antiszemitizmus kapcsán önálló, a hitleri rendszerrel szembenálló

⁴ U. von Wilamowitz-Moellendorff: *Erinnerungen 1848–1914*. Lipcse, 1928. 129.

⁵ „Humanismus und Jugendbildung“ (1921). Általam használt kiadás: In *Humanistische Reden* 41.

nézetekkel bírt, jóllehet ezeket nem verte nagydobra. Az ő közösségi elvű, ám az individuális szabadság és emberi testi és szellemi teljesség értékét is képviselő, etikai és politikai hivatást középpontba állító konzervatív kultúra-eszményének a közvetítése a *paideia*, amely folyamatszerűségénél fogva immár nem merő elvontság, hanem történetileg vizsgálható konkrét megvalósulása a humanisztikus értékek kultúrába ágyazott átadásának és elsajátításának. E *paideia* feltételezi az individuumok közti eredendő különbségeket, az egyén szabad önkifejlődését, a társadalom hierarchikus strukturáltságát, és centrumában az irodalmi kultúra áll, az, amit hagyományosan Platón és Arisztotelész *poiészis*nek nevez, a politikummal összefonódó rétorikai és filozófiai hagyomány. A *paideia* „emberformálás”, „nevelés”, a nevelésben tartalomként szereplő erkölcsi és politikai ideálok együttese is, ám érthető alatta az egész kultúra és a kultúraátadás mechanizmusa. A *Paideia* című műben nem hangsúlyos, ám Jaeger egyik nagyon lényeges alapvető meggyőződése, hogy a görög kultúra egyszerűsége és szellemi magasabbrendűsége a görög nevelés gyakorlatán alapszik. Ez voltaképpen a különböző társadalmi intézmények, köztük a vallási intézmények és a tudós, művészi törekvések emberformálás szolgálatába való állítását jelenti más ókori társadalmaktól eltérően. Ezt akként is formulázhatjuk, hogy professzionális tanítók és tanárok a gyermekeket megtanítyák írni, olvasni, majd a görög irodalom alkotásait alapul véve kialakítják bennük a magasabb szintű műveltséget, erkölcsi és politikai belátásokat, a tiszta tudományokkal foglalkoznak – értve ez alatt a matematikát – s közben a testkultúrát sem hanyagolják el. A magasabb – ma úgy mondanánk egyetemi szintű – oktatás színtere a filozófiai iskola vagy a szofisták és rétorok iskolái, de az orvosi képzés műhelyei is fontos szereppel bírnak.⁶

A *Paideia*ban Jaeger inkább a politikai vonatkozásokat hangsúlyozza, az állam szerepét, az értékek közösségi jellegét. Ez – tekintetbe véve, hogy a mű 1934-ben jelent meg – egyfajta alkalmazkodásként is értelmezhető, legalábbis magam úgy látom, Jaegernek megvolt az a nem túlságosan szimpatikus vonása, hogy igyekezett a mindenkori politikai rendszer elvárásaihoz és frazeológiájához alkalmazkodni. Ennek azért bizonyos határai voltak, bár a határköveket jórészt a józan ész állította fel. Mentességet garantáltak ugyanis Jaegernek és zsidó származású feleségének az 1935-ös nürnbergi törvények hatálya alól, ám Jaeger a következő évben örökre elhagyta Németországot, és további pályáját az Amerikai Egyesült Államokban folytatta.

⁶ Kerényi Károly a műről írt recenziójában (*Egyetemes Philológiai Közlöny* (1933), LVII. 241–243.) jelzi, ezeket az eszméket Jaeger Platón-könyve (*Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, Berlin-Lipcse, 1928) már tartalmazza. E műről Kövendi Dénes írt értő, kritikai szempontokat is fölvető ismertetést (*Egyetemes Philológiai Közlöny* (1930), LIV, 46–51. Lásd még ehhez „Humanismus und Jugendbildung“ (1921). Általam használt kiadás: In *Humanistische Reden* 44.

1.2. Jaeger és a kereszténység

Werner Jaeger egész életének legnagyobb keresztény, patrisztikus vállalkozása Nüsszai Gergely műveinek publikációja, ezen belül a *Contra Eunomium* szövegkiadásának elkészítése volt. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Jaeger mestere, a tisztelőitől hatvanadik születésnapjára kapott alapítványt kívánta a Nüsszai művei kiadására fordítani. 1911-ben az akkor 24 éves Werner Jaegert választotta munkatársul, aki a tízes évek közepére már el is készült az első két könyv hatalmas anyagával. Minden támogatás mellett hat évet kellett várnia Jaegernek, míg 1921-ben megjelent a mű, és a hosszú, kilátástalannak tűnő várakozás – amint azt a Jaeger-Wilamowitz levelezésből látjuk – deprimáló hatással volt a fiatal tudósra.⁷ A *Contra Eunomium* jelentősége Jaeger Arisztotelész-interpretációjának, s különösen a *Metafizika* szövegének megfejtésével vethető csak egybe. Ugyanúgy, ahogyan a Stagirita szövegében képes volt föllelni a bizonyítékokat arra vonatkozóan, hogy bizonyos részek és könyvek különböző időben készültek – s így nem beszélhetünk egységes műről – hasonlóképpen az irdatlan hosszúságú Gergely-mű esetében is sikerült feltárnia a könyvek eredetei sorrendjét. Ahogyan a filozófia történetében evidencia, hogy Jaeger új alapokra helyezte az Arisztotelész-kutatást, ugyanúgy a keresztény teológiatörténet számára egyfajta csúcspont a német ókortudós filológiai teljesítménye Nüsszai Gergely kapcsán. Jaeger első keresztény tárgyú monografikus vállalkozása Nemeszioszhoz, e IV. századi művelt keresztény íróhoz, illetve e nevéhez kapcsolható egyetlen műhöz, *Az ember természetéről* című íráshoz kötődik. A fiatal tudós Gergely kapcsán kezdett Nemesziosszal foglalkozni, mert a *De natura hominis* egyik fejezete a Nüsszai neve alatt hagyományozódott, és a római Gergely-kéziratok kutatásából nőtt ki az 1914-ben megjelent *Nemesios von Emesa*. A könyv igazi főhőse Poszeidóniosz, Jaeger ugyanis elfogadva Gronau hipotézisét,⁸ a sztoikus filozófusnak tulajdonított egy olyan *Timaiosz-kommentárt*, amelyet – szerinte – már Órigenész is felhasznált elveszett Genezis-kommentárjában, s ezek az eszmék így jutottak el Nemeszioszhoz és a kappadókiai teológusokhoz. Jaeger egyébiránt az újplatonizmus atyját látta Poszeidónioszban, aki egyesítette a platóni, arisztotelészi és sztoikus gondolati elemeket, és egy sajátos szintézist hozott létre belőlük. Platónból a *Timaiosz*, Arisztotelészből a természettudományos művek, azaz a *Fizika*, *Meteorológia* és a zoológiai munkák

⁷ Lásd Jaeger 9.b. sz. levelét 1919 decemberéből. „The Correspondence of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff with Werner Jaeger.” Ed.: William Musgrave Calder, III. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 82 (1978), 327.

⁸ Jaeger: *Nemesios von Emesa*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1914, 86. oldalán utal Karl Gronau 1912-ben megjelent tanulmányára, ami ezt a hipotézist megfogalmazza: „Poseidonios. Eine Quelle für Basilios’ Hexahemeras.” Gronau későbbi művében még részletesebben fejti ki a hipotézist: *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*. Berlin-Lipscse 1914.

képezték az alapréteget.⁹ Poszeidónioszt a közvetlen utókor elfelejtette, gondolatai azonban továbbéltek Adrasztoz, Albinosz és mások közvetítésével az újplatonizmusban, egy másik vonalon pedig Philónnál, Órigenésznél, Beszileiosznál, Nüsszai Gergelynél és Nemesziosznál.

Poszeidóniosz művei nem maradtak ránk. A mai Poszeidóniosz-kutatás nem osztja azt az értékelést, amit Jaeger és a századelő német filozófiatörténészeinek többsége.¹⁰ Sem az újplatonizmus atyját nem látják benne, hatását is sokkal kisebbnek tartják, sőt, elég általános az a vélemény, hogy Poszeidóniosz nem készített kommentárt a *Timaiosz*hoz.¹¹ Jaeger korai, keresztény tárgyú munkái nem tárgyalják a keresztény *paideia* problematikáját, a húszastól az ötvenes évekig keresztény tárgyú dolgozatokat nem is írt. E kérdéskörre már csak az Egyesült Államok-beli tevékenysége során reflektált, s annak sem a korai szakaszában, hanem mindenekelőtt az *Early Christianity and Greek Paideia* című esszéjében.

⁹ Jaeger: *Nemesios von Emesa*. 70.

¹⁰ Már Schmekel a neoplatonizmus atyjaként tartja számon Poszeidónioszt a középső sztoáról írt könyvében (*Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin, 1892). Wilamowitz-Moellendorf és Jaeger levelezéséből látható, a mester szinte sugallta Jaeger számára Gronau hipotézisének elfogadását: „Ich habe das Buch von Gronau durchgesehen, das sehr gut zu Ihnen passt. Indem Sie auf den Genesiscommentar des Origenes weisen, geben Sie eine annehmbare Möglichkeit für die Bewertung der poseidonischen Gedankenreihen. Es ist so sehr befremdlich dass sein Commentar keine Spuren bei Proklos hinterlassen hat, also auch von Porphyrios nicht benutzt war. Das wird einigermaßen begreiflich, wenn Origenes den Christen alles vermittelt.“ 4. levél, id. kiadás 309. o. Norden is igen jelentős szintetizáló filozófusként tartotta számon Poszeidónioszt. A Jaeger számára igen fontos mű, az *Agnostos Theos* számos helyen hivatkozik Poszeidónioszra. Lás főleg a 397-400. oldalakat. Tegyük hozzá, Paul Shorey már a *Nemesios von Emese* igen alapos recenzálásakor jelzi egyet nem értését Poszeidóniosz azon beállításával, mintha az egyik legjelentősebb ókori filozófus lenne. *Classical Philology*, Vol. 10, (1915), 468. Messzire vezetne, de talán nem belemagyarázás azt állítani, hogy itt is megjelenik a német és angolszász filológia különbsége. A német szerzők általában pozitív tézisek megfogalmazásában látják a tudományos eredményt, míg az angolszász szerzők a szkeptikus konklúziót sokkal gyakrabban részesítik előnyben.

¹¹ Azonban, még ha készített volna, akkor sem hihető, hogy ezt közvetítette Órigenész Genézis-kommentárjában. Órigenész kommentárjaiira egyáltalán nem jellemző, hogy görög filozófus szerző művét hosszasan idézné, inkább szintetizál, semmint közvetlenül kapcsolódik bölcséleti gondolatmenetekhez. Órigenész egyéb műveiben nem találunk sajátosan poszeidónioszi gondolatokat. E hipotézis nem veszi figyelembe azt sem, hogy Órigenész protológiai eszméi nem azonosíthatóak Baszileiosz, Nüsszai Gergely vagy Nemesziosz hasonló tárgyú elképzeléseivel. Mindezek miatt már Karl Reinhardt (*Posidonios*, München, 1921, 17, 416–417.) Órigenész vonatkozásában pedig Hal Koch (*Pronoia und Paideusis*, 1932, 218–224.) sikeresen cáfolta a Gronau-Jaeger hipotézist.

1.3. A keresztény *paideia*

A köznapi felfogás, de számos kultúrfilozófiai vagy vallásfilozófiai álláspont is, magától értetődő ellentétet lát a kereszténység és a görög humanisztikus *paideia* között, sőt, mint Jaeger az *Early Christianity and Greek Paideia* elején megjegyzi, Karl Barth a vallást és kultúrát egymástól független, elkülönült szférákként tárgyalja.¹² A klasszika-filológus azonban konkrét módon és történetileg kezeli ezt a kérdést, és a kereszténység kialakulását vizsgálva azt találja, hogy vallás és kultúra szerves kapcsolatban állnak egymással. Jaeger a nyelv kérdését, azt a tényt, hogy a kereszténység nyelve a görög, alapvetőnek tekinti, s ebben látja a görög kultúra és *paideia* továbbélésének elsődleges zálogát. Valamivel részletesebben szól erről a kérdéstről a „*Paideia Christi*” című, 1959-ben megjelent német nyelvű tanulmányában. Itt két elemét emeli ki a keresztény *paideiának*, mint a keresztény igehirdetés feladatának: 1) egy már adott kulturális rendszerbe és történetiszemléletbe való integrálódás, 2) az új vallás igénye arra, hogy a számára adott görög szellemi rendnek egy új értelmet adjon.¹³ Amint a *Paideia* könyv esetében, úgy itt is fölmerülhet az az észrevétel, hogy a *paideia* kifejezést nagyon tág értelemben használjuk. Valóban, a meghatározás szerint mind a meglévő görög kulturális minták és világszemléleti formák befogadásáról, mind ezeknek a specifikus keresztény célok alapján történő átformálásáról, tehát a kultúra egészéről szó van. Ha azt nézzük meg, vajon Jaeger különös vizsgálat alá veszi-e a szűkebb értelemben vett *paideia* kérdését, például az alexandriai keresztény iskola kapcsán, esszéje ötödik fejezetében, azt látjuk, Órigenész esetében Thaumaturgosz Gergely köszöntőbeszédét elemzi részletesebben, amely az ekkor már Caesareában élő teológus oktatási módszerét veszi bonckés alá, Kelemen viszonylatában pedig a *Paidagogosz* című munka azon eszméjét emeli ki, miszerint Krisztus az igazi nevelő. Tágabb értelemben Órigenésznek a sztoikus hagyományokat követő allegorikus exegetikai módszerét, továbbá az egyetemes gondviselés eszméjét nevezi a *paideia Christi* megmentésének. Összességében az ötödik fejezet tehát nem teszi módszeres vizsgálat tárgyává a *paideiát*, mint valóságos kultúraközvetítést, hanem a görög kultúra, mindenekelőtt a filozófia, még konkrétabban a platónista filozófia kereszténységet átalakító hatását állítja a középpontba, s csak ennek fényében, egyfajta erősebb hangsúly formájában kerül felszínre a *paideia* elsődleges értelme, a nevelés, oktatás humanisztikus célzatú művelésének vizsgálata. Nincs tehát részletesebben szó például az alexandriai katekétikai iskola kapcsán fölmerülő rész-

¹² Id. mű 3.

¹³ „1. Selbsteinordnung des Christentum in ein schon vorgefundenes Kultursystem und Geschichtsbild, und 2. der Anspruch der neuen Religion, eine erzieherische Weltmission zu haben, dadurch, daß sie jener von ihr vorgefundene griechischen Geistesordnung einen neuen Sinn gibt.” „*Paideia Christi*.” Általam használt kiadás: *Humanistische Reden* 250.

letkérdésekről vagy az Órigenész caesareai éveiben kifejlődő könyvtárról, mint kultúráközvetítő intézményről, de azon filozófiai-politikai természetű, s a *Contra Celsum*ban föllelhető órigenészi eszmékről sem, amelyek a paideia és politikum, politikai ideál és politikai teológia körébe tartoznak, és tartalmilag is kapcsolódnak Platón államelméletéhez, amelyet a *Paideia* centrális jelentőségűnek tekintett.

2. Jaeger ma. Az *Early Christianity and Greek Paideia* ötödik fejezete a mai kutatás tükrében

Ötven év a mai felgyorsult, tudományos tömegtermelést produkáló, szakmailag végletesen specializálódott és információtechnológiai szempontból forradalmi változásokkal telt korunk távlatából óriási időnek számít. Ezek hatása alól az ókortudomány és a patrisztika sem tudja magát kivonni. Természetes, hogy majdnem minden korábbi tudományos eredmény elavul ennyi idő alatt, s különösen érvényes ez azon megállapításokra, amelyeket nem egy specialista tesz meg. Így az *Early Christianity and Greek Paideia* Alexandriai Kelemenre és Órigenészre vonatkozó számos észrevétele módosításra szorul, s különösen érvényes ez a részletkérdésekre. Figyelembe kell venni, hogy Jaeger érdeklődésének homlokterében mindig is a IV. századi kappadókiai atyák, s különösképpen Nüsszai Gergely állt, valamint Nemesziosz, s a velük kapcsolatos kutatói munkájához képest minden egyéb vizsgálódása másodlagosnak tekinthető. Sőt, még erősebben is fogalmazhatunk: a korai keresztény irodalom recipiálása, részben Eduard Norden munkásságának elemző értékelése, Római Kelemen leveleinek elemzése, közelebb állt Jaegerhez, mint a harmadik századi teológia részletekbe menő vizsgálata. Mégis, véleményem szerint Jaeger, aki bámulatosan széles körű ismeretekkel rendelkezett az ókortudomány terén, jó néhány ma is helyesnek számító általános jellegű megállapítást tett az alexandriai gondolkodókról is. Ezek közül azt emelném ki, hogy Jaeger szerint Alexandriai Kelemen és Órigenész munkássága révén emelkedik a kereszténység a korabeli görög magaskultúra intellektuális színvonalára. Ettől fogva a keresztény gondolkodókat komoly vitapartnernek tekintik a filozófusok, Porphüriosz például respektussal beszél Órigenész tehetségéről. Aligha vitatható az az állítás, hogy a *Contra Celsum* és *Peri Arkhón* írója a korabeli görög irodalom filozófus-mestere, aki rendelkezik mindazon intellektuális adottsággal, amely eredeti, a görög mintákat tökéletesen kielégítő tudományos művek létrehozására teszi őt alkalmassá. Egy másik lényeges megállapítása Jaegernek a szisztematikus teológia megteremtését köti Órigenészhez, s ennek előzményeit látja Kelemennek a hit és tudás összekapcsolására tett kísérleteiben. Úgy vélem – harmadszor – abban is igaza van Jaegernek, hogy Órigenész és Kelszosz között a fő ellentét a kereszténység mitikus jellegével kapcsolatos vélemény különbözőségében áll. Amikor Jaeger itt arra utal, hogy a sztoikus, allegorikus mítoszértelmezés eszközeit alkalmazza az

alexandriai mester, ez nem pontos forrásmegjelölést jelent, nem is azt, hogy minden további nélkül „allegorikus”-nak nevezhetjük eljárását, hanem inkább az eredetre kérdez rá. Abban pedig – véleményem szerint – teljesen igaza van, hogy itt Órigenész számára az újszövetségi írásokban föllelhető, átvitt jelentés keresésére tett erőfeszítések és az őt megelőző keresztény irodalmi próbálkozások nem nyújthattak elégséges mintát exegetikai módszerének és módszertani vizsgálódásainak kidolgozásához és alkalmazásához.

Jaeger általános, értékelő megállapításai közül talán egy tézise vitatható. Ez a gondolkodásában meglévő filozófiai és keresztény komponens viszonyára vonatkozik. Jaeger így fogalmaz Kelemen és Órigenész kapcsán: „Két világ perszónáluniója volt ez, a görög és a keresztény gondolkodás igen bonyolult szintézise.”¹⁴ Nos, – véleményem szerint a „perszónálunió” fogalma nem túl szerencsés megfogalmazás ebben az összefüggésben. Jaegernek abban teljességgel igaza van, hogy Kelemen és Órigenész nem pusztán pragmatikus módon eszköz-jelentőséget tulajdonít a filozófiának, hanem a bölcséleti tradíció szellemi világa bensővé válva átjárja munkáik egészét. Ez azonban talán mégsem jelent egy teljességgel szimmetrikus relációt, amit a „perszónálunió” fogalma sugall. A keresztény komponensnek Órigenésznél mégiscsak van egy prioritása, hiszen ő önmagát szociológiai értelemben nem filozófusként, hanem keresztény gondolkodóként kezeli, a kereszténység és Jézus Krisztus üzenetének artikulálására vállalkozik. Részben erre a beállításra vonatkozik, ám más szempontból megközelítve, Henry Chadwicknek egy kritikai megjegyzése az *Early Christianity and Greek Paideia* című munkáról írt recenziójában: „Órigenész tárgyalása, főleg Thaumaturgosz Gergely panegüroszának egyoldalú felhasználása miatt, kevésbé kritikusnak mutatja őt a görög filozófia irányában, mint amilyen valójában volt.”¹⁵ Természetesen az *Early Christianity and Greek Paideia* kapcsán megjelent összes recenzió méltatja Jaeger érdemeit, ám ezen a ponton kimutatható a véleménykülönbség. A magam részéről, bár a „perszónálunió” jaegeri megfogalmazását nem tartom szerencsésnek, nem értek egyet Chadwick vagy Schroedel kritikájával. Amikor Órigenész kapcsán a „filozófia” szót használjuk, meg kell különböztetnünk az elemző, azaz a mi szóhasználatunkat Órigenész tág szóhasználatától, amely az irányzatoktól független bölcsesség keresését jelenti, s

¹⁴ “It was the personal union of both worlds that produced a highly complex synthesis of Greek and Christian thought.” Id. mű 38.

¹⁵ *The Classical Review* N.S. Vol. 13. (1963), 115. Ugyanehhez a ponthoz kapcsolódik W. R. Schoedel kritikai megjegyzése speciális bibliográfiai oldalról fölvetve: „... az olvasó gyakran nem lehet teljesen bizonyos abban, milyen vitakérdéshez kapcsolódik. Így Jaeger dicséri H. Koch munkáját (*Pronoia und Paideusis*, 1932) ’a görög gondolkodás Órigenészre gyakorolt mély hatásának felismeréséért’ de úgy tűnik, nem ismeri J. Daniélou abbéli erőfeszítéseit (*Origène*, 1948), hogy megmutassa, Koch túl messzire ment, és a bibliai motívumok is erősen befolyásolták a neves alexandriait.” *Church History*, Vol. 31, (1962), 241.

ilyen értelemben Jézusnak is van filozófiája,¹⁶ és Órigenész szűkebb szóhasználatától, amely szociológiailag a görög irányzatokra vonatkozik.¹⁷ Nyilvánvalóan a recenzensnek nincs módja részletesen kifejteni mondandóját, de Chadwick megjegyzésével szemben megfogalmazhatók a következők, még akkor is, ha tudjuk, az Órigenész-kutatás kapcsán Chadwick tudományos munkássága messze felülmúlja Jaeger ilyen irányú teljesítményét: 1.) Órigenész tág szóhasználatában nem kritikus a filozófiával szemben. Kelemen esetében ugyan egyértelműbb, hogy a filozófia akár azonos is lehet a keresztény tanítással, de Órigenésznél is találunk példát hasonló megfogalmazásokra. 2.) Az egy feltételezés, hogy a Thaumaturgosz Gergely-féle köszöntő beszéd egyoldalú értelmezése vezethette Jaegert abban, hogy Órigenész oldaláról tekintve kizárólag pozitív jelentőséget tulajdonított a filozófiának. Ez a feltételezés azonban nem társul érvekkel. Már terjedelmi okoknál fogva is természetesen csak futó utalásokkal élhetett Jaeger a Thaumaturgosz Gergely-féle köszöntő beszéd irányában, és természetes, hogy nincsen szó teljes képről. Az is igaz, hogy az órigenészi művek alapján, nem kis részben a „filozófia” szó módszeres vizsgálata révén a bölcsélet órigenészi megítélésének árnyaltabb megismeréséhez juthatunk el. Meg kell azonban jegyeznünk ezen a ponton, hogy Werner Jaeger egy 1955-ös, a Gnomon-ban megjelent, Merki *Homoiosis Theo* c. könyvéről írt recenziójában fölpanaszolja, hogy Órigenész esetében nem állnak rendelkezésre azok a speciális lexikák, amelyek Philón vagy Kelemen vonatkozásában megkönnyítik a kutató dolgát.¹⁸ Annyiban még ez ma is igaz, hogy a „filozófia” órigenészi szóhasználatának vizsgálata nincs teljesen feldolgozva.

Hal Koch *Pronoia und Paideusis* c. munkájának megítélése az Órigenész-kutatásban valóban vitatott. Jaeger az 5. fejezet záró, 36. jegyzetében említi, ezen kívül a szakirodalomból E. de Faye és Völker munkáit nevezi meg. Jaeger számára nyilván korábbi kutatásaival rokon törekvésnek számított Koch könyve, hiszen a paideia-gondolatot címében is tartalmazta. Koch munkája 1932-ben jelent meg, két évvel a jaegeri *Paideia* publikálása előtt. A szerző *paideusis* alatt a gondviselésnek, mint üdvözülést hozó tanítást közlő folyamatnak az aspektusát érti alatta. Koch könyve a maga korában valóban a filológiaiilag legalaposabb munka volt a tárgyban. Aligha vitatható az a fő tézise, hogy Órigenész bölcséleti forrásai a középső platonizmushoz kapcsolható anyagokban keresendők, bár H. Koch a szűkebb értelemben vett iskolafilozófus platónistákat nevezi „középlatonikusok”-nak, ami problematikus, és célja az, hogy kimutassa, II. századi képviselőik, az athéni iskola (Nikosztratosz, Tauros, Attikosz) és az úgynevezett „Gaios-csoport” (Gaios, Albinosz, Apuleius) állnak a legközelebb

¹⁶ Pl. *Contra Celsum* I, 25.

¹⁷ Pl. *Contra Celsum* előszó 5.

¹⁸ Általam használt kiadás: *Scripta minora*, I. Róma, 1960, 474.

Órigenészhez.¹⁹ A dán tudós elemzése – amely a középső platonizmus tárgyú filozófiatörténetírás szempontjából is úttörőnek tekinthető – Albinosz és Attikosz – főleg az utóbbi – személyére koncentrál. Koch azon filológiai érvei – sőt, inkább egyes számot kellene használnunk, hiszen az Arisztotelész által a platóni ideákra alkalmazott *teretiszmata* szó attikoszi és órigenészi előfordulása az egyetlen érv – amelyek Attikosz Órigenészre gyakorolt hatását hivatottak kimutatni – véleményem szerint – nem tarthatók. Van azonban még egy argumentum, ami alapján e kapcsolat hipotézis-szinten való elfogadása is erősen megkérdőjelezhető. John Dillon szerint nagyon valószínű, hogy Attikosz Arisztotelész-kritikájának egyik forrása Numéniosz volt. Két filológiai érveléssel bizonyítja ezt. Mindketten élnek egy Pentheusz-hasonlaltal Platón kapcsán. Numéniosz *Az Akadémia Platón iránti hűtlenségéről* c. művében arról ír, hogy a későbbi Akadémia mint Pentheuszt darabokra szaggatta Platón tanítását, Attikosz szerint pedig Platón úgy gyűjtötte össze a filozófia korábban különálló, szétszórt részeit, mint Pentheusz tagjait (fr.1.). Másodszor, Numéniosz Arkeszilaoszt, Attikosz Arisztotelészt minősíti „tintahal”-nak (*szépia*).²⁰ Ha elfogadjuk Dillon érveit – amire jó okunk van – akkor legalábbis bizonyos attikoszi gondolatokat visszavezethetünk Numénioszra. Márpedig az bizonyos, hogy Órigenész ismeri, sőt jól ismeri Numénioszt, s véleményem szerint az apameai gondolkodó nem csupán a zsidó és keresztény tanítást pozitíve értékelő megnyilatkozásai miatt vívta ki Órigenész szimpátiáját, hanem püthagoreizáló platóni teológiája okán is.²¹ Ha Hal Koch Órigenész és a görög filozófia viszonyát vizsgálva bizonyos túlzásokba is esik, ez nem jelenti azt, mintha a Schoeder által felidézett Jean Daniélou 1948-ban megjelent Órigenész-könyve feltárta volna az alexandriai teológus filozófiához való kötődésének kérdéseit.²² Daniélou a korábbi szerzőkkel, Koch-hoz és Völkerhez hasonlóan egy kulcsot jelentő centrális eszmét keres Órigenész munkásságában, de ezt merőben más mozzanatokban találja meg. Völker szerint az órigenészi gondolkodás központi eszméje a misztikus, a misztikus egyesülés Istennel, Hal Koch szerint pedig az isteni gondviselés problémája. Daniélou a vezéreszmét abban pillantja meg, hogy Órigenész az egyház hű fia, s ennek megfelelően a filozófia kérdése egyetlen fejezetet képez a vaskos könyvben, amely fejezet azonban igen jól sikerült, és Numéniosz alakját illetve a neopüthagoreus-középső platonikus teológiai beállítódású bölcséleti hagyományt tekinti a leglényegesebbnek Órigenész vonatkozásában. Daniélou Koch-kritikája találó. Szerinte nem lehet így következ-

¹⁹ Megvizsgálja a korábbi szerzők illetve Órigenész közti kapcsolatok lehetőségét, pl. Plutarkhosz és Poszeidóniosz esetében, s jogos következtetése az, hogy hatásuk Órigenészre nem igazán jelentős.

²⁰ J. Dillon: *The Middle Platonists* 1977. Ithaca, New York, 361–2.

²¹ Ezt próbáltam igazolni tanulmányomban: „Origen and Numenius.” *Adamantius*, 6, 2000, 51–69.

²² Jean Daniélou: *Origène*. Párizs, 1948.

tetni: 1. premissza: Órigenész számára a fő probléma az Isten-ember viszony, s ennek legfontosabb aspektusa a gondviselés fogalma. 2. premissza: A korabeli filozófia fő problémája a *pronoia* kérdése. Ergo: A *pronoia*-fogalmat Órigenész a kor filozófiájából meríti.²³ Nem absztrakt módon egy problémát kell a közép-pontba állítani, hanem abból kell kiindulni, hogy Órigenész keresztény, és a görög tradícióban és a saját vallási hagyományában meglévő gondolati elemeket használja kérdései megválaszolásakor. Azt hiszem azonban, idáig van igaza Daniélounak, abban viszont már semmiképpen, hogy azt állítja, Órigenész gondolkodói attitűdje diametrális ellentétben áll a görög filozófusokéval.²⁴ Így a filozófia fölhasználása részben pragmatikus kérdéssé válik, és ezen az úton halad Henri Crouzel könyve is,²⁵ amely megközelítés korlátozottságát épp egy jaegeri gondolat mutatja meg: az interiorizálódott bölcséleti eredetű nyelvi, fogalmi és logikai elemek egy komplex egésszé állnak össze Órigenésznél, és nem olyan gondolkodásbeli alternatívaként jelenik meg a filozófia, amely saját szellemi adottságaihoz képest idegen. Ezt a megközelítést abban az esetben talán még inkább érvényesíteni tudjuk, ha nem egyetlen, a munkásság egészének értékeléséhez kulcsot jelentő vezéreszméből tartjuk kifejthetőnek az alexandriai mester műveit.

Részben Jaeger megközelítését, a *paideia* fontosságát kamatoztathatja a következő interpretációs lehetőség Órigenész kapcsán. Az alexandriai mester életművének alaposabb ismeretét nyerhetjük, ha nem mindjárt rögtön filozófia és kereszténység, pogány hellenizmus és kereszténység történetileg, világnézetileg és szociológiailag is valós oppozíciója felől közelítjük azt meg, vagy éppen szembeállítjuk egymással a szövegközelben maradó szentírásertemezési módot és az allegorikus megközelítést, hanem Órigenészt mindenekelőtt tudósként kezeljük, ahogy Jaeger teszi. Hogy milyen új eredményeket képes nyújtani egy ilyen, alulról fölfelé haladó és kevésbé lényeglátó perspektíva, azt jól mutatja például Neuschäfer könyve: *Origenes als Philologe*,²⁶ amelyben a szerző nem annyira az Órigenészre jellemző, s jórészt a nevével is összekapcsolódó allegorikus szövegmagyarázat eljárását vizsgálja, mint inkább a tudós szövegmagyarázat alapjait és műfaji rokonságát.²⁷ Ugyanígy, a teológia területén is kereshetők olyan témakörök, amelyek nem esnek egybe Órigenésznek a specifikusan reá jellemző, s másoktól eltérő eszméivel, amilyen a kereszténységen belüli viszony-

²³ Daniélou: Id. mű 86.

²⁴ Daniélou: Id. mű 109.

²⁵ H. Crouzel: *Origène et la philosophie*. Párizs, 1962.

²⁶ B. Neuschäfer: *Origenes als Philologe*, F. Reinhardt, Bazel, 1987.

²⁷ Műfajelméleti szempontból különösen lényegesek Lorenzo Perrone kutatásai a „kérdés-felelet” típusú szerkezet kapcsán, („’Quaestiones et responsiones’ in Origene. Prospettive di un’ analisi formale dell’argumentazione esegetico-teologica” *Cristianesimo nella storia* 15, 1994, 30-37., uő: „Az írásmagyarázat mint rendszer. Folytonosság és újítás Órigenésznél a János-kommentártól a Máté-kommentárig” ford. Bugár István, in: *Passim* 3 (2001), 287-302.)

latban pl. a szubordinacionista teológia vagy a lélek preegzisztenciájának tana, a görög bölcseleti hagyomány illetve kereszténység viszonylatában pedig az isteni gondviselés működésének sajátos felfogása s ezzel összefüggésben anyagelmélete. A teológia mint tudomány is tartalmaz olyan – a tudós tevékenység alapjaihoz tartozó – mozzanatokat, amelyeknek nincsen egyértelmű világnézeti konzekvenciája, s ezért a hellén kultúrából való átvételük sem okoz olyan jellegű problémákat, mint például ami a világnézeti terhelte preegzisztencia-hipotézis kapcsán nyilvánvaló módon fölmerül.

Ezzel immáron olyan, részben filológiai jellegű részletkérdések területére érünk, amelyeknek az optikájából tekintve Jaeger esszéje kevésbé időtálló. Az ötödik fejezet elején található bevezetése, mely a korszak *communis opinio*ját tükrözi, ma már meghaladott. Ma már nem vagyunk biztosak abban, Órigenész valóban tanítványa volt-e Alexandriai Kelemennek, az az Euszebioszra visszavezethető kijelentés pedig biztosan nem elfogadott, hogy Órigenész a kathekétikai iskola vezetésében követte Kelemen, mint ahogyan azt Jaeger állítja. Nem szerencsés a „gnózis” vagy „gnosztikus” szó kelemen használatát Órigenészre rávetíteni, mert Órigenész láthatóan kerüli a Krisztus tanításában jobban előrehaladottakat „gnosztikus”-nak nevezni.

3. Órigenész Jaeger egyéb munkáiban

Jaeger számos írásában említi Alexandriai Kelemen és Órigenész nevét. Ezek között vannak olyanok, amelyek a tárgyalt *Early Christianity and Greek Paideia* valamely gondolatát ismétlik, mint például a *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius.*, amelyben szerepel az az állítás, hogy Órigenész elődje a kathekétikai iskola élén mestere, Kelemen volt,²⁸ és hogy Kelemen és Órigenész „gnózis”-nak nevezik a keresztény tanítás tökéletesebb fokát,²⁹ vagy amelyek a *communis opinio*t követő utalások, például a *Die asketisch-mystische Theologie des Gregors von Nyssa* c. írás azon megjegyzése, hogy Nüsszai Gergely elfogadja Órigenész *apokatastaszisz tón pantón* eszméjét,³⁰ vagy az Énekek énekéről szóló exegetikai munkájában az alexandriai mester nyomdokain halad.³¹ Ezek ismertetésétől, valamint a fentebb már ismertetett Gronau-Jaeger hipotézistől most eltekintve próbáljuk meg áttekinteni azokat a munkákat, amelyek Órigenész viszonylatában lényegesebbek, több információt tartalmaznak, vagy Jaeger Órigenészből alkotott képét némileg módosítják az eddigiekhez képest.

²⁸ Leiden, E. J. Brill, 1954, 72., 106.

²⁹ Id. mű 73.

³⁰ Általam használt kiadás: *Humanistische Reden* 272.

³¹ Id. mű 284. Talán ilyen a két-Órigenész elmélet is, amelyet Jaeger elfogad a Nemesios-könyvben (64.) jöllehet léteznek komoly tanulmányok, amelyek egyetlen Órigenész létezését ismerik csak el.

Jaeger 1948-ban a Marouzeau-Festchriftben egy rövid, latin nyelvű dolgozattal jelentkezett, amelynek tárgya az igazgyöngyről adott órigenészi és pliniusi leírás azonossága.³² Jaeger újra fölfedezte azt a korábban Wellmann³³ által észrevett kapcsolatot, ami Órigenész szövegét Pliniusához kapcsolja. Mindketten úgy látták, Xenokratész szolgált forrásul Órigenész és Plinius számára – amit a későbbi kutatás – legújabbán Scott tanulmánya is³⁴ – megerősített. Jaeger ráadásul egy briliáns szövegjavítást is javasolt Órigenész szövegében.

Korábban, az *Early Christianity and Greek Paideia* kapcsán már utaltam az 1959-ben készült *Paideia Christi* c. írásra, mint olyanra, amely a keresztény *paideia* fogalmát még pontosabban fogalmazza meg.³⁵ Voltaképpen ezt a *paideia*-fogalmat szélesíti ki Órigenész vonatkozásában némileg az a motívum, amely az aszketikát és misztikát a korábbiaknál jobban előtérbe állítja. Itt Jaeger arra utal, hogy mind Alexandriai Kelemennél, mind Órigenésznél igen lényeges szerepet játszik a platóni Erósz-gondolat körébe tartozó *epopteia* fogalma, a misztérium.³⁶ Jaeger – részben – Völker nyomán az Órigenésznél kétségkívül alap-meghatározottságként kimutatható intellektualizmus mellett immár jobban hangsúlyozza a misztika szerepét, s így egy még kiegyensúlyozottabb Órigenész-képhez juthatunk.

³² „Studia Plinae et Ambrosiane ad Xenocratem Ephesium emendandum.” *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à J. Marouzeau*, Paris, 1948, 297–302. Általam használt kiadás: W. Jaeger: *Scripta minora*.

³³ Wellmann: „Die Stein- und Gemmenbücher der Antike“, *Quellen und Studien zur Gesch. der Naturwiss.* 4.4. Berlin: Julius Springer, 1935.

³⁴ Alan Scott: „Origen's Use of Xenocrates of Ephesus.” *Vigiliae Christianae*, Vol. 45, No. 3, (1991), 278–285.

³⁵ Ennek kapcsán még regisztrálhatunk egy definíciót is a „*paideia Christi*” kapcsán: „Azt, amit gyakran elég homályosan a keresztény vallás hellenizálásának nevezünk, konkrétan a görög *paideia Christi* recepciójaként szeretném érteni.” Id. kiadás 251. „Das, was wir meistens etwas vage als Hellenisierung der christlichen Religion bezeichnen, möchte ich konkreter als die Rezeption der griechischen *Paideia Christi* verstehen.”

³⁶ *Paideia Christi*, id. kiadás 258.

**„Önmegnyilatkozás” vagy „küldetés”:
Heidegger és Ortega y Gasset egyetem-képe***

Hogyan lehet meghatározni a tudomány és a tudományt közvetítő intézmény, az egyetem viszonyát? Szükséges-e ezt egyáltalán meghatározni? Mi az egyetem elsődleges feladata, s változik, változhat-e ez a feladat az egyes történeti korszakokban? Volt-e olyan korszak, olyan kultúra a történelemben, amelyik máig helytállóan közelítette meg ezt a kérdéskört, s amelynek e problematikához való hozzáállása akár ma is útmutató lehet? Olyan kérdések ezek, amelyek nem bizonyultak periférikus kérdésfeltevésnek Ortega y Gasset és Heidegger esetében sem, s amelyre ők maguk is választ kerestek. Az alábbiakban mindenekelőtt azt tesszük elemzés tárgyává, hogy inkább a hasonlóságok vagy az eltérések a meghatározóak az említett két gondolkodó „egyetem”-képében, illetve, hogy mi az, ami különösen megnöveli az általuk adott válaszok jelentőségét, ill. aktualitását korunkban.

Elemzésünk kiindulópontját azonban egy időben korábbi gondolkodó, Nietzsche egyik megjegyzése jelenti, aki *A hatalom akarása* című kompiláció 466. pontjában a következőket veti papírra: „19. századunkat nem a tudomány győzelme jellemzi, hanem a tudományos módszer győzelme a tudományon.”¹

Nietzschét, ismeretes módon, elsősorban nem tudományfilozófusként tiszteljük; a tudományban végbemenő változások értékeléséhez azonban, ha nem is kifejezetten éles szeme, finom hallása azért volt. Az idézett passzusban voltaképp a tudományoknak egy újfajta felosztását anticipálta. Nem azt hangsúlyozta, hogy a tudományok immáron végérvényesen *természet-* és *társadalomtudományokra* (vagy *szellem-*, ill. *kultúrtudományokra*) váltak szét, ahogyan ez az ő korában végbement, és ahogyan ezt a korabeli filozófia jelentős alakjai (Dilthey, Windelband, Rickert stb.) vázolták. Nietzsche kijelentése egy másfajta felosztásmódra utal; arra ti., hogy a tudomány a jelzett századtól kezdve *autentikus* és

* Jelen tanulmány eredetileg előadásként (a jelen változatnál rövidebb formában, ill. részben más kapcsolódási pontokat is tartalmazva) hangzott el a *XVI Seminario de historia de la filosofía Española e Iberoamericana* rendezvényén Salamancában, 2008 szeptemberében. A konferencia témája „*Filozófia és tudomány a hispán világban*” volt. Jelen tanulmány szövege tartalmaz olyan elemeket, bővítményeket is, amelyek a magyarra fordított előadásszövegben (Eger) nem szerepeltek, ill. ott szóbeli formában nem hangoztak el elsősorban a szűkre szabott, behatárolt időbeli keretek miatt.

¹ Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. Cartaphilus kiadó, Budapest: 2002. 213.o. (Romhányi Török Gábor fordítása.)

inautentikus – más kifejezésekkel élve: *igazi* és *hamis* – tudományra osztható fel. Ami persze messze nem azonos azzal a kijelentéssel, hogy inautentikus tudománynak a valamilyen módszert használó tudományt nevezzük, autentikusnak pedig azt, amelyik mellőzi a módszert.²

Milyen képet mutat autentikus és inautentikus tudomány viszonya – az egyetem intézményével összefüggésben – a 20. század két jelentős gondolkodójánál, Heideggernél és Ortega y Gassetnél? Az elemző összehasonlítást megkönnyíti az a tény, hogy e kérdéskörnek mindketten egy nyilvános előadást szenteltek;³ Ortega egy diákszervezet, a *Federación Universitaria Escolar* felkérésére 1930. október 9-én tartott előadást a madridi Központi Egyetem dísztermében „Az egyetemi reformról” címmel, mely ugyanazon év decemberében „Az egyetem küldetése” címmel könyvformában is megjelent. Heidegger pedig néhány évvel később, 1933. május 27-én – vagyis már a náci hatalomátvétel után –, a freiburgi egyetem frissen megválasztott rektoraként mondta el rektori beszédét „Az egyetem önmegnyilatkozása” címmel.⁴

Első megközelítésben kijelenthető, hogy a két beszédet – ha most csupán a külsődleges szempontoknál maradunk, és ezek alapján hasonlítjuk össze őket egymással – bonyolult kulturális és politikai kapcsolatrendszer köti össze. Ortega beszéde egy olyan országban hangzott el, melynek egyetemi élete és egyetemi intézményrendszere közmondásosan elmaradott volt, kétségkívül az európai kultúrperifériához tartozott. Heidegger előadása viszont Németországban, Freiburgban, vagyis egy olyan helyen, mely – tágabb és szűkebb értelemben – az európai szellemi élet egyik központjának számított. Kulturális szempontból viszont egyesíti őket az, hogy mindkét előadás abban a – több évtizedet átfogó – történeti pillanatban hangzott el, amikor végbement a korábbi – nevezzük így – *klasszikus* egyetemnek modern *tömegegyetem*mé való átalakulása.

Politikai szempontból viszont roppant érdekes, hogy mindkét előadás egymással ellenkező irányba futó utak kereszteződésében, átmenettel terhes időben formálódik meg. Ortega előadása a diktatúrából a demokráciába való átmenet szülötte – Primo de Rivera katonai diktatúrája 1930 januárjában bukott meg –, Heidegger beszéde viszont ellenkezőleg, a weimari demokráciából a náci totális diktatúrába való átmenet egyik fontos dokumentuma. A politikai helyzet, mondanunk sem kell, mindkét előadás tónusát, hangfekvését – s azok tartalmát is – meghatározóan befolyásolta, ami persze korántsem jelenti azt, hogy az előadá-

² Ezt a meglátást már maga Nietzsche is elveti, amikor a 469. pontban arról beszél, hogy „a legértékesebb meglátások érkeznek a legkésőbb: ám a legértékesebb meglátások a *módszerek*.” *A hatalom akarása*. Id. kiad: 213.o.

³ Előadásunk csakis ezt a két írást teszi összehasonlítás alapjává, s nem tart igényt az ezeken túlmutató, tágabb kitekintésre.

⁴ Jelezni kívánom, hogy Heideggernek erre az írására való hivatkozásokat Fehér M. István fordításában közöljük. In: Martin Heidegger: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest: 1992. (A továbbiakban: EÖ.)

sok intentuma, üzenete egyszerűen levezethető lenne az adott politikai kontextusból.

A két előadás – egyébként igen jól megválasztott – *címében* még nincs ott az alapvető felfogásbeli különbség, mely majd a részletes kifejtésben körvonala-zódik. Az Ortega által használt szó – *misszió, küldetés* – arra az *intellektuális ívre*, projektumra vonatkozik, ami pontosan kijelöli valaminek a vitális helyét, ill. rendeltetését. Bár a misszió Ortega filozófiájában elsősorban az emberi léte-zésre vonatkozik – egy szöveghelyen például kijelenti, hogy „a misszió minden egyes ember saját, legautentikusabb létének tudatosulása, melynek megvalósítá-sára hivatott”⁵ –, másodlagos értelemben véve vonatkoztatható tárgyi entitásokra is, mégpedig attól függően, hogy a szóban forgó realitás hitelesen, autentikusan tölti-e be azt a funkciót, melyre való. Így „*Az egyetem küldetése*” cím valójában programszerű; felhívás arra, hogy „egyetem” nevű intézmény maradéktalanul *töltse be* azt a funkciót, melyre lényegszerűen rendeltetett. Ezért is gondolja Ortega úgy, hogy az egyetemi reform elkerülhetetlen előfeltétele az egyetem missziójának tisztázása. Ezzel kapcsolatban a következőket veti papírra: „Az egyetemi reform ott kezdődik, hogy az egyetem küldetését a legteljesebb mér-tékben tisztázzuk. Az egyetemi építményt illető változtatások, átalakítások, tol-dozgatások fabatkát sem érnek akkor, ha az egyetem küldetésének problematiká-ját – határozott, világos, eltökélt és hiteles módon – előzetesen nem vizsgálják felül.”⁶

S hogyan értelmezhető a heideggeri előadás címében szereplő *önmegnyilat-kozás*? A terminus pontos jelentését igen nehéz megadni – többértelmű kifeje-zésről van szó. Egyrészt feltűnő, hogy a címben szereplő szó mennyire szokat-lan. Fehér M. István ezzel kapcsolatban a pl. következőket jegyzi meg: „ilyen címet nem nagyon viseltek az akkoriban tartott rektori beszédek.”⁷ Másrészt pedig érdemes ráirányítani a figyelmet arra a tényezőre is, ami az ortegai és a heideggeri gondolkodásmódot egymáshoz alapvetően közel hozza. Mégpedig arra, hogy Heidegger megközelítésmódja – minden látszat ellenére – *tisztán fogalmi*. Nemcsak az utal erre, hogy az önhangsúlyozás fogalmi korrelátumává az *öneszmélést* (Selbstbesinnung) teszi, vagyis egy tisztán szellemi műveletet – „Önigazgatás csupán öneszmélés alapján létezhet. Öneszmélés azonban csupán a német egyetem *önmegnyilatkozásának* erejével történhet.” (EÖ. 62.) –, hanem még inkább az, hogy az önmegnyilatkozást a lényegiséggel, a fogalmi essen-cialitással rokonítja: „A német egyetem önmegnyilatkozása nem más, mint a német egyetem lényegére irányuló eredeti, együttes akarat.” (EÖ. 62.) Vagyis az

⁵ José Ortega y Gasset: „Misión del bibliotecario”. In: *Obras Completas V*. Editorial Alianza, Madrid: 1983. 212.o.

⁶ José Ortega y Gasset: *Az egyetem küldetése*. (A továbbiakban: EK.) In: *Ész – élet – egzisztencia I. Egyetem, nevelés, értelmiségi lét*. Id. kiad: 314.o. (Csejtei Dezső fordítása.)

⁷ Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl Kiadó, Buda-pest: 1992. 239.o.

önmegnyilatkozást olyan fogalmi mezőben helyezi el – öneszmélés, lényeg –, mely – a benne foglalt intellektualitás révén – mondhatni közeli rokonságban áll Ortega küldetés-fogalmával.

Harmadrészt, van azonban a terminusnak egy olyan jelentésága, jelentésárnyalata is, amely túlmutat az előző fogalmi megfeleléseken. Az önmegnyilatkozásban ugyanis benne rejlik valamilyen *dac*, *konokság* arra vonatkozóan, hogy az egyetem *ne engedje át* saját lényegének meghatározását külső, idegen hatalmaknak – pl. akár a náci hatóságoknak –, hanem lényegét önmagából eredően határozza meg. S Heidegger a terminus nyomatékos használatával pontosan ezt a törekvést akarja kifejezni.

Mindenesetre már a két előadás címe is utal arra, hogy mindkét gondolkodó szakítani kíván a fennálló „egyetem”-képpel, és arra tesz kísérletet, hogy *újra-gondolja* az egyetem alapfunkcióit. A továbbiakban először a két filozófus egyetem-felfogásának sarokpontját próbáljuk megragadni, a származtatott következményekre csak később térünk ki.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy Heidegger hű marad a hagyományos egyetem-felfogáshoz, amennyiben az egyetem feladatának meghatározása során a központba a *tudományok* művelését helyezi: „A német egyetem lényegére irányuló akarat annyi, mint a tudományra irányuló akarat (...)” (EÖ. 62.) A fordulatot ugyanakkor az jelenti, hogy Heidegger a szokványostól gyökeresen eltérő értelemben használja a tudomány fogalmát. Ennek az újszerű értelmezésnek a főbb pontjait az alábbiakban rögzíthetjük, s ebben az értelemben bepillantást nyerünk abba, hogy Heidegger – legalábbis ebben a művében – mit ért az *autentikus tudomány* fogalmán:

1. A tudomány lényegét egyáltalán nem adja vissza az, ahogyan a tudományokról manapság gondolkodunk: „A tudomány lényegét mindazonáltal a maga legbenső szükségszerűségében mindaddig nem tapasztaljuk, amíg csak – az ’új tudományfogalomról’ beszélve – egy nagyon is mai tudomány önállóságát és előfeltevésszerűségét vitatjuk.” (EÖ. 63.)
2. A tudomány lényegének kérdése visszavisz az *eredethez*, a görög filozófia korai korszakához: „Ez a kezdet a görög filozófia feltörése.” (EÖ. 63.)
3. Ennek szellemében „minden tudomány filozófia, akár tudja, akár nem, akár akarja, akár nem. Minden tudomány a filozófiának ehhez a kezdetéhez marad kötve.” (EÖ. 63.)
4. „A tudomány nem más, mint a létező önmagát állandóan elrejtő egészének közepén való kérdező kitaratás.” (EÖ. 65.)
5. A tudomány kérdező-kérdéses jellege az emberi létezés is állandó bizonytalanságban hagyja: „Ám a tudomány számukra [ti. a görögök számára] nem is pusztá eszköz, hogy a tudattalant tudatossá tegyék – de az egész ittlétet keményen tartó és átfogó hatalom.” (EÖ. 65.)
6. A későbbi európai fejlődés egyértelmű hanyatlás és elfordulás volt a kezdetektől: „A rákövetkező keresztény-teológiai világmagyarázat és az újkor ké-

sőbbi matematikai-technikai gondolkodása időbelileg is, tárgyilag is messzire vitték a tudományt saját kezdetétől.” (EÖ. 65.)

Azt, hogy mit jelent Heidegger autentikus tudományfogalma az egyetem lényegét illetően, a továbbiakban úgy elemezzük, hogy szembesítjük azt Ortega egyetem-konceptiójának lényegével.

Megállapítható, hogy az egyetem szimbolikus terében ott, ahol Heidegger felfogása szerint az „autentikus tudomány” található, Ortega a *kultúra* helyét jelöli ki; ez helyezkedik el a centrumban: „... a felsőoktatás *elsősorban* a kultúra oktatását jelenti (...).” (EK. 322.) A kultúra pedig nem más, mint a világról és az emberről alkotott „eleven eszmék rendszere”. (EK. 320., 331.)

Másként megfogalmazva: míg Heidegger a gyökerekig megreformált *tudományt* kívánja az egyetem középpontjába állítani, addig Ortega éppenséggel eltávolítaná onnan, hogy a *kultúrát* állítsa a helyébe. Miben is áll a két felfogás különbsége?

Abban megegyezik kettejük véleménye, hogy mindkét gondolkodó valamilyen *totalitást, egyetemlegességet, panoramikus tudást* állít a középpontba; Heideggernek abban a nézetében, hogy eredendően „minden tudomány filozófia”, voltaképpen ugyanaz a totalizáló tendencia rejlik, mint Ortega kultúra-felfogásában. S a markáns különbségek ezen az alapon válnak láthatóvá. Ortega nézete szerint ugyanis egy tudománynak ahhoz, hogy sikeresen működjön, egyáltalán nem kell filozófiává is válnia; sőt, küldetését csak akkor tölti be, ha megmarad tudománynak. A tudományokban foglalt eredmények világképpé általánosítása aztán a kultúra szférájában történik meg.⁸ S most a különbségekről; Heidegger rendkívül erősen *mitizálja, misztikus magasságokba emeli* a görögség tudomány-fogalmát; a görög tudományosság – a benne rejlő, felvetődő számos zseniális meglátás mellett – természetyszerűen, úgy, ahogy ez a kezdők botladozásaival többnyire együtt jár, még jó néhány kakukktójást is tartalmazott; éppen ezért egy korabeli görög tudós – nem tudásának mennyiségét, hanem tudományos habitusát tekintve – egy mai nemzetközi tudományos konferencián legalábbis derűtséget keltene. Épp ezért helyénvalónak érezzük azt a félmondatot, melyben Ortega azt írja, hogy „Görögországban (...) a tudomány még gyerekcipőben járt, s a tudomány kész formája még alig létezett (...).” (EK. 328.)

Igen túlzó és egyoldalú Heideggernek az a megállapítása is, mely szerint a tudomány a makacs „kérdező kitartás”. A *kérdés*, a radikális, gyökerekig ható-

⁸ „S ha elgondolkodunk azon, hogy az európai országok megengedhetőnek tartották azt, hogy egy közhivatalnoknak vagy egy orvosnak diplomát adjanak a kezébe anélkül, hogy előzőleg megbizonyosodtak volna arról, hogy az illetőnek vajon világos elképzelése van-e pl. arról a fizikai világról, ahová a tudomány manapság eljutott, vagy ama csodálatra méltó tudomány jellegéről és hatáiról, mely tudomány segítségével eljutottunk e világhöz – nos, ha mindezen elgondolkodunk, akkor nem csodálkozunk azon, hogy Európában ilyen rosszul mennek a dolgok. Egy ilyen súlyos helyzetet ne szövirágokkal intézzünk el. Újfént megismétlem, hogy itt nem egy homályba vesző kultúra utáni homályos vágyakozásról van szó.” In: José Ortega y Gasset: *EK*. Id. kiad. 320.o.

ló kérdés valóban lényegi eleme minden tudományosságnak; de ha a tudomány csakis és kizárólag kérdésből, saját alaptételeinek állandó felülvizsgálásából állna, akkor soha nem jutott volna egyről a kettőre, akkor ma a „tudomány” szó helyett e területre vonatkozóan a „szkepszis” fogalmát használnánk. (Vagy pedig, Kuhn szóhasználatát követve, a tudomány másból sem állna, csak szakadatlan paradigma-váltásból; csak éppen nem volna neki mit „paradigma-váltani”). A tudomány a kérdés mellett legalább annyira *válaszadás* is, még pedig tudományos ismeretek, elméletek formájában.

Ortega kultúra-fogalma arra mutat rá, hogy a kultúra épp az olyasfajta választásokba menekítését teszi lehetővé a tudományos tudásnak, mely válaszok az emberi élet lehetőségét teremti meg; vagyis nagyon jól megérzi a kultúra és a tudomány affirmatív jellegét: „Az élet káosz, buján tenyésző ősvadon, összeviszszaság. Az ember (...) azonban úgy válaszol a hajótörés és a kiüttlanság ezen érzésére, hogy ama bizonyos őserdőben megpróbál 'utakat', 'ösvényeket' felkutatni; vagyis az ember világos és szilárd eszméket alkot a világegyetemről (...). E meggyőződés összessége, rendszere az, amit a szó eredeti értelmében véve kultúrának nevezünk (...).” (EK. 318.) Ortega ugyanakkor óv attól, hogy a kultúra kifejezést helytelenül használjuk, s olyan ismereteket foglaljunk alá, amelyek csak díszítő jellegű ismeretek. A kultúra arra indít minket, hogy gondolati utakat keressünk, építsünk, melyek járásunkat nem csupán a fizika, a matematika területén, hanem a való életben is járva biztosabbá, tudottabbá, értelemmel bíróvá, emberhez méltóbbá teszik. A kultúra *élettel teli* rendszer, melynek tudomány-tartalma változó. Vannak korok, amelyekben ez a tartalmi hányad megnő, például a 20. században, de mégsem téveszthető, mégsem azonosítható a kultúra a tudománnyal magával.

Úgyszintén erősen leegyszerűsítő az a heideggeri álláspont is, mely az európai tudományosságot egyértelmű hanyatlástörténetnek állítja be. Ortega ezzel szemben éppenséggel a Heidegger által gyakran bírált újkori fizikai gondolkodás erejét, annak szabadságát, gondolati fegyelmét emeli ki: „A fizika és a rá jellemző gondolkodásmód az emberi lélek egyik nagy, benső lendítőereje korunkban. A fizikában négy évszázad szellemi fegyelme sűrűsödik össze, és elméletébe korunk emberének összes többi lényeges eszméje beleszövődik (...).” (EK. 320.)

A két gondolkodó felfogása talán csak azon a ponton érintkezik, hogy úgy gondolják, a személyes létezésre és az emberi létezésre is kihat mind az autentikus tudomány (Heidegger), mind pedig a kultúra (Ortega).

Az Ortega és Heidegger felfogásában megmutatkozó különbségek azonban igazán akkor erősödnek fel, amikor az egyetem működésének *gyakorlati* vonatkozásairól esik szó. Az egyetem ugyanis, akárhogyan is vesszük, nem vagy nemcsak az igazi tudományosságnak a műhelye, hanem egyúttal a *felsőfokú szakemberképzés* színhelye is. S ezen a ponton válik majd egyértelművé, hogy a Hei-

degger által javasolt egyetemi reformprogram – a diktatúra tényleges befolyásától függetlenül – miképp válik megvalósíthatatlan, utópikus vállalkozássá.

Heidegger előadásából viszont világosan kiderül, hogy azt, amit ő autentikus tudományosságnak nevez, egyértelműen a szakképzés *elé* helyezi. Erre a rangsorra már az előadás kezdetén utal: „A német egyetem számunkra azt a magas iskolát jelenti, amely tudományról és tudomány által a német nép sorsának vezetőit és őrzőit nevelésben és képzésben részesíti.” (EÖ. 62.) Majd később még határozottabban fogalmaz: „A tudás nem a hivatások szolgálatában áll, hanem fordítva: a hivatások kényszerítik ki és igazgatják a népnek a maga egész ittlétére vonatkozó ama legmagasabb és lényegi tudását.” (EÖ. 70.)

Milyen gyakorlati következménnyel jár ez? Itt két körülményre hívnám fel a figyelmet. A szakképzés alárendelése az autentikus tudománynak azt jelentené, hogy a hallgató mintegy állandóan bele lenne állítva a „kérdező kitartásba”, abba az örök nyugtalanságot magába foglaló állapotba, mely eminensen a tudományos beállítódás sajátja. Ahelyett, hogy a szakterületét illető komoly és szilárd ismeretek megszerzése lenne az elsődleges cél, a tudományos beállítódásnak alárendelt hallgató – saját tudását illetően – örök bizonytalanságra lenne ítélve, hiszen, ahogy Heidegger mondja, „a kérdés akkor már nem pusztán meghaladható lépcsőfok többé a válasz mint tudás felé vezető úton, hanem maga a kérdés lesz a tudás legmagasabb alakja.” (EÖ. 66.)

Ortega koncepciója ilyen szempontból sokkal „józanabb”; az ő felfogásában nemcsak a kultúra jelenti a *választ*, melyet az ember az élettel mint radikális talánnyal szemben kényszerül megfogalmazni – „a kultúrát azonban az élet uralja, s ezért minden pillanatban teljes, zárt és világosan tagolt rendszer kell hogy legyen” (EK. 332) –, hanem maga a szakképzés is, melynek elsődleges célja az, hogy a hallgatót ellássa a későbbi munkája szempontjából elengedhetetlen tudással.⁹ Az orvos nem várhat ugyanis a gyógyítással addig, amíg a tudomány az élet legvégső titkairól is fel nem lebbenti a fátylat, s a bíró sem várhat az ítélkezéssel addig, amíg egyértelműen ki nem derítik, hogy létezik-e szabad akarat vagy sem.

De ez még nem minden. A Heidegger által vizionált kép – a hallgatónak a radikális és „állhatatos kérdésben” való tartása – hosszú távon olyan roppant lelki terhet jelent, mely úgyszólván kibírhatatlan, és ennek az elvárásnak csak a legkevesebbek – a legkiválóbbak – tudnak eleget tenni, ha egyáltalán képesek erre. Amikor Heidegger patetikusan kijelenti, hogy „a kérdezők tudó harcát válasszjuk”, (EÖ. 73.) akkor valójában egy olyan *elitegyetem* képét vizionálja, mely a mércét szinte teljesíthetetlenül magasra helyezi, s ezért úgyszólván meg-

9 Hasonló nézetet képvisel ennek kapcsán Karl Jaspers is. „Az állam és a társadalom gondoskodik az egyetemről. Először is azért, mert az egyetem szolgáltatja az alapokat ama foglalkozások gyakorlásához, melyek tudományos képességet és szellemi képzést igényelnek.” In: Karl Jaspers: „Az egyetem eszméje”. *Ész-élet-egzisztencia. I. Egyetem-nevelés-értelmiségi lét*. Szege. 1990. 181.o. Gáspár Csaba László fordítása.

valósíthatatlan. Ennek a színvonalnak legfeljebb egy magasan szervezett kutató-intézet képes megfelelni, egy átlagos egyetem azonban nem.

Ortega ilyen szempontból sokkal mértéktartóbb és bölcsőbb. Az az Ortega, akit gyakran illettek a rossz értelemben vett elitáriánus gondolkodás vádjával, ebben az írásában is nyomatékosan kiemeli az *átlag*, az *átlagember* fontosságát. Először is általánosságban megjegyzi, hogy „intézmények azért léteznek (...), mert vannak átlagemberek. Ha csak kivételes képességű emberek lennének, akkor nagyon is valószínű, hogy nem léteznének sem pedagógiai, sem pedig államhatalmi intézmények. Tehát minden intézményt a közepes képességekkel megáldott emberekhez kell igazítani.” (EK. 322.) Ez a tétel persze nem zárja ki azt, hogy ne legyenek – vagy hogy nem lehetnek – elitintézmények, ám az intézmények zömének mégis az átlagemberrel kell számolnia.

Az egyetemre vonatkoztatva ez a tétel az alábbiakat jelenti: „Az átlaghallgatóból kell kiindulni, s az egyetemi intézmény középponti magvának, még formát sem öltött ősalakjának *kizárólag* azt a tudásanyagot kell tekinteni, melyet a hallgatótól mindenképpen meg lehet követelni, vagy, más szóval, azt a tudásanyagot, melyet egy jó képességű átlaghallgató valóban képes elsajátítani.” (EK. 326.) S most szabad megítélés kérdése, hogy az ortegai gondolatot a közepszerűségnek tett engedménynek tekintjük-e vagy pedig a realitás józan figyelembe vételének.

S ezen a ponton kell kitérnünk egy általánosabb kérdésre, mégpedig a *hallgató*nak az egyetemi szervezetben játszott szerepére. Ha a választ a *tudás – professzor – hallgató* fogalmi háromszögben keressük, akkor a hangsúly Heidegger esetében mindenképp az első két momentumra esik. A tudományos tudás abszolút eminenciájáról már korábban meggyőződhattunk; ennek szoros korrelátuma pedig az egyetemi *oktatói kar*: „az egyetem tanári karának valóban az állandó világbi-zonytalanság veszélyének legszélsőbb állomáshelyeire kell előrenyomulnia. Ha ott kitart (...), akkor elég erős lesz a vezetésre.” (EÖ. 68.) Ha eltekintünk a harcias hangvételtől, megállapíthatjuk, hogy Heidegger pedagógiai nézeteire bizonyos mértékű kantianizmus jellemző, amennyiben a tudományos tudás „legyen”-jét (Sollen) jelöli meg a tudásteljesítés végső kritériumának, s az egyetemi oktatók is csak akkor nyerik el tisztük méltóságát, ha ennek maradéktalanul eleget tesznek.

S hol a helye ebben a rendszerben a hallgatónak? Az eddigiekből látható, hogy az említett fogalmi háromszög harmadik sarka Heidegger sémájában erősen alárendelődik az első kettőnek: „A német diákság már menetel. És *akiket* keres – olyan vezetők, akik által saját rendeltetését megalapozott, tudó igazsággá akarja emelni (...) .” (EÖ. 68.) Heidegger tehát a hallgatónak mindvégig alárendelt szerepet biztosít, még akkor is, ha a hallgatóság három kötelezettségét és szolgálatát – munkaszolgálat, katonai szolgálat, tanulószolgálat – „a német diákok szabadságának” (EÖ. 69.) nevezi. (Arról az erősen vitatott kérdésről, hogy e kötelezettségek és szolgálatok végül is a náci pártállamnak való alárendelődést fejezik-e ki, vagy pedig, épp ellenkezőleg, az attól való függetlenséget fejezik-e ki, jelen összefüggésben nem beszélünk.)

Ortega viszont, a maga részéről, csatlakozik ahhoz a Rousseau és Pestalozzi által elindított mozgalomhoz, mely az oktatás középpontjába a *tanulót* állítja; s ez fejeződik ki a következő alaptételben is: „*a felsőoktatás megszervezésénél s az egyetem megformálásánál nem a tudásanyagból, s nem is a professzorból, hanem a hallgatóból kell kiindulni. Az egyetem a hallgató intézményesült vetülete kell hogy legyen (...)*” (EK. 326.) Ez a program Ortégánál természetesen nem a követelmények fellazítását jelenti, nem azt, hogy az egyetemet mintegy kiszolgáltatjuk a hallgatói felelőtlenségnek, hanem épp ellenkezőleg, a követelmények testre szabását, hogy épp ezáltal váljon lehetővé azok szigorú, maradéktalan érvényesítése. A hallgatóval szemben támasztott *reális*, teljesíthető követelmények éppenséggel nagyobb terhet és kihívást jelenthetnek, mint a lehetőséget túlfeszítő, *irreális* – s éppen ezért teljesíthetetlen – követelmények. Utóbbi esetben ugyanis joggal menti fel önmagát a hallgató arra való hivatkozással, hogy eleve lehetetlent követelnek tőle, hogy elsődlegesen a szerencsén múlik, hogy mit képes a számonkérés során teljesíteni. Az előbbi esetben viszont nincs ilyen önfelmentési lehetőség, ekkor valóban megmértheti magát a hallgató. S a tükör, amit felmutatnak nem egy csorba tükör.¹⁰

S itt merül fel a kérdés, hogy ebben a rendszerben hol helyezkedik el az *inautentikus tudomány*. Heidegger válasza erre egyértelmű; inautentikus mindenféle tudomány, mely nem tesz eleget a „kérdő állhatatosság” veszedelmében való radikális kiállásnak. Azaz mindennemű bevett, rutinszerűen üzött tudományos foglalatosság, a „veszélytelen foglalatosság nyugodt kedvtelése” (EÖ. 66.), mely eredményeit „nemzetközi konferenciákon” teszi közzé.

Ortega esetében más a helyzet; az inautentikus tudomány az ő értelmezésben *funkcionális* szerepre tesz szert; vagyis nem az a kérdés, hogy a tudomány *önmagában* mikor inautentikus, hanem az, hogy mikor, milyen körülmények között *válik azzá*. Ortega egy pillanatig sem vitatja a tudomány korunkban betöltött alapvető szerepét; „a tudomány egyike azon legmagasabbrendű dolgoknak, amit az ember tesz és csinál. Magasabb rendű mint az egyetem, amennyiben ez utóbbi az *oktatási* intézményt jelenti. (...) A tudomány oly magasrendű s magas sztos dolog, hogy – akár akarjuk, akár nem – eleve kizárja magából a középszerű embert.” (EK. 328.) Másutt a tudományt – a szó legszorosabb értelmében – a *kutatással* azonosítja, mely „a problémák felvetését, a megoldáson való munkálkodást és annak megtalálását jelenti.” (EK. 327.) Erre a tudományos ténykedésre

¹⁰ Jaspersnél ennek kapcsán az alábbiakat olvashatjuk: „Bármilyen módszert kövessen is, a kiválogatást végzőnek tudatában kell lennie annak, hogy olyan földatott kell teljesítenie, amely alapján megoldhatatlan. Midőn el akar kerülni egy jogtalanságot, szinte szükségszerűen egy másikat követ el. Mindig kellő tisztelettel s ezzel együtt nyitottsággal kell viseltetni az emberi lény iránt. Ha ítéletet mond, éreznie kell annak felelősségét, hogy nem szabad a valamivel a legjobbak mögött maradók akadályává és a közepesek, valamint az annál is gyengébbek, továbbá a törtetők és igényesek, a porhintők és a talmiak segítőjévé válnia. In: „Karl Jaspers: *Az egyetem eszméje*. Id. kiadás. 259.o. Gáspár Csaba László fordítása

éppúgy jellemző az alkotó erőfeszítés és a küzdelem, mint Heideggernél a „kérdező kitartás”. Végül, de nem utolsósorban ez a tudományos tevékenység az, amit Ortega az egyetem mint intézmény működésének nélkülözhetetlen, megkerülhetetlen elemének tart, anélkül, hogy összeolvadna azzal. Egyetem és autentikus tudomány helyét az alábbi módon, szinte mérnöki pontossággal jelöli ki: „Az egyetem – *mielőtt még* egyetem lenne – tudomány kell, hogy legyen. Egy olyan légkör, melyet áthat a tudományos lelkesedés és erőfeszítés szelleme, *mindennél fontosabb előfeltétele* az egyetem létezésének. Az egyetemnek éppen azért kell a tudományból – vagyis a szigorú tudás mindennemű megformálásából – *élnie*, mivel ő maga nem az.” (EK. 338.)

Inautentikussá a tudomány akkor válik, amikor szerepet cserél, és ahelyett, hogy *alárendelődne* az életnek, *igazgatni* és *irányítani* akarja azt. „Ne legyünk a tudomány elvakult imádói. A tudomány a legnagyobb emberi csoda; mellette azonban ott van maga az élet, amely azt lehetővé teszi.” (EK. 319.) S e fordulat közvetlen következménye az, amikor a tudományt művelő *szaktudós*, a *specialista* elfoglalja az egyetem centrumát, és átrendezi annak működését; teljességgel kiszorítja az általános kultúrismereteket közvetítő tantárgyak oktatását, marginalizálja a szakoktatást, és az egyetemet elsősorban kutató intézménnyé akarja átalakítani. Az *inautentikus tudomány művelője* tehát elsősorban a *szerepet tévesztett szaktudós* alakjában érhető tetten; őt nevezi Ortega – találó kifejezéssel – *újbarbárnak*: „Ez a középszerű személyiség az *újbarbár*, *visszamardott saját korához viszonyítva*, *archaikus és primitív* kora problémáinak fenyegető aktualitásához képest. Ez az újbarbár elsősorban a szakember – a mérnök, az orvos, az ügyvéd, a szaktudós –, aki nagyobb tudású, mint valaha, de egyben műveletlenebb is, mint valaha.” (EK. 319.) Az ortegai értelemben vett újbarbár – s ezt nem árt hangsúlyozni – nem a tudatlan ember, hanem az, aki valamilyen rész – mégoly alapos – ismerete alapján feljogosítva érzi magát arra is, hogy valamilyen egészet – egyetem, állam, társadalom – irányítson.

S ha ez az embertípus kerül uralomra, akkor vele együtt eljön a hanyatlás legszörnyűbb formája, a *műveletlenség* korszaka: „(...) napjainkban a szörnyű műveletlenség korát éljük. Az átlagember talán még sohasem élt ennyire mélyen saját korának – s kora követelményeinek – színvonala alatt. Ennélfogva eddig soha nem látott mértékben elszaporodtak a meghamisított, hazug emberéletek. Szinte senki sincs a maga helyén, szinte senki sem áll saját, hiteles sorsa talaján.” (EK. 333.) S a műveletlenséget azért tekinti Ortega a hiteltelenség legszörnyűbb formájának, mert ez fosztja meg az embert leginkább saját embermivoltától; attól, hogy saját életéről és a világról kompakt tudással rendelkező, a világban jól eligazodó s abban önmagát hitelesen megformálni képes lény, *integrum* legyen. A rebarbarizáció Ortega szerint a jelenkorban, a huszadik században teljesedett ki. Az egyetem kitüntetett missziójának a korábbi századok, ha nem is teljes egészében, de jelentős mértékben eleget tettek. A negatív fordulat akkor következett be, amikor a modern kísérleti tudományok bekerültek az

egyetemre, és terjeszkedésük azt eredményezte, hogy a kultúra leértékelődött és az oktatás perifériájára sodródott. Ennek következményeképpen az egyetemi oktatók helyébe kutatók léptek. „A kor mániájának megfelelően az egyetemi katedrákat átadták a kutatóknak, akik csaknem mindig a legrosszabb tanárok, és az oktatást merő időpocsékolásnak tartják, amely helyett inkább a laboratóriumban vagy az archívumban dolgoznának.” A specializálódás „rossz” tételménye az egyetemen az, hogy teret enged a szerepkörök összekeverésének. Így aztán nem egyszer olyanok lesznek a fő reformátorok az oktatást illetően, akik még saját tárgyukat sem képesek oktatni, legfeljebb saját diszciplinájuk tudományrétegeiben otthonosak – rosszabb esetben még abban sem.

S ebből adódik a közvetlen feladat; az egyetemek irányítását, véli Ortega, vissza kell adni – vagy át kell adni – olyan embereknek, tudományos tehetségeknek, akik sajátos *szintetizáló képesség* birtokában vannak, akik egy újfajta specializáció, az egyetemes tudás, a *totalitás* specialistái. Ezzel válik kerekké a kép: az egyetem működését egyik oldalon a tehetséges *átlaghallgató* teljesítményéhez kell igazítani, ám ez akkor válik csak igazán hatékonná, ha a másik oldalon ezt kiegészíti az *egyetemesség specialistáinak* tevékenysége. Ortega semmi esetre sem akarja mereven elválasztani egymástól az egyetemet és a kutató laboratóriumot, azt nyomatékosítja csupán, hogy az oktatás céljaira felhasznált tudomány nem azonos az önmagában vett tudománnyal, mert ezt az ismeretanyagot úgy kell átrendezni, hogy az alkalmas legyen az oktatásra. Az ismeretanyag közvetítésénél pedig azoknak kell előtérbe kerülniük, akikben megvan a képesség a közvetítésre. A modern egyetemek már nem működhetnek úgy, hogy a tudást közvetítő személynek ne legyen közvetlen tapasztalata arról, amit kutat, vagyis a kutatás tevékenységüknek szerves részét képezi. Mert ha ez az általaj nincs meg, akkor az oktatás tudósa is csak üres léggömböket eresztget a levegőbe, a forma tudása nem vezet egyenesen a tartalom tudásához. Ezt az oldalt túldimenzionálni legalább annyira hiba, kisiklás, mint amennyire az előbbi oldal túlzott favorizálása. A kölcsönös közeledés¹¹ pedig csak akkor lehetséges, ha a tudományok és az oktatási módszerek képviselői tisztában vannak saját kompetenciájukkal, saját tudományuk természetével, jellegével és saját határaikkal. Ha egyik sem merészkedik túlságosan messzire a másik rovására, s ha mindkettő képes arra, hogy észrevegye és becsülje a másik oldal értékeit, illetve ezt a készletét soha nem veszíti el.¹²

Ortega nem autentikus tudományról, hanem autentikus és pszeudo értelmiségiről beszél. Az autentikus értelmiségiben van valami belső feszítő erő, valami

¹¹ „Minden arra ösztönöz, hogy újraegyesítsük a tudást, amely ma foszlányokban kering a világban. Ehhez azonban roppant erőfeszítésre van szükség.” In: José Ortega y Gasset: *EK*. Id. kiad. 335.o.

¹² Ortega ezzel kapcsolatban a következőket jegyzi meg. „Szerencsére a mostani tudósnemzedék vezéregyéniségei – saját tudományuk belső kényszerétől hajtva – szükségét érezték annak, hogy szaktudásukat átfogó kultúrismerekkel egészítsék ki. A többi tudós elkerülhetetlenül őket fogja követni.” In: José Ortega y Gasset: *EK*. Id. kiad. 335.o.

belülről felívelő készítés, amelynek elsődleges kiindulópontja a személy legbensőbb magva, és ez a forrásvidéke a törekvő, ugyanakkor önszabályozó morális magatartásának is. Az 1940-es években a filozófiai világ peremére, Buenos Airesbe szorulva pedig Ortega mindehhez még a következőket teszi hozzá: Az értelmiségi „nem a többiek számára értelmiségi, ilyen vagy olyan célból, pénzkeresés, csillogás, esetleg a kollektivitás viharos tengerén való fennmaradás végett. Az értelmiségi önmaga számára, önmaga ellenére, önmagával szemben az, menthetetlenül”.¹³

Heidegger és Ortega előadásának külön dimenzióját képezi a *nemzeti* mivolt, vagyis az egyetemnek a német, illetve a spanyol létezéshez való hozzárendelése. Ebből a szempontból főleg Heidegger előadásában rejlik igen gazdag mondanivaló, ennek részletes elemzésére most azért nem térünk ki, mert a vitatott politikai összefüggések vizsgálata kívül esik jelen előadás témáján. Annyit azonban megjegyeznénk, hogy az egyetemnek a népi-állami ittlétbe való belegyökereztetésének heideggeri gondolata véleményünk szerint nem annyira a náci politika által megkövetelt *Gleichschaltung*nak tett kényszerű engedmény – bár végeredményben ez az értelmezés sem zárható ki –, hanem inkább az egyetemnek a szélesebb társadalmi közeghez való közelítését jelenti.

Ortega esetében az egyetem „nemzetiesítése” elsősorban abban a törekvésben fejeződik ki – igaz, ezt részletesen nem fejt ki –, hogy az egyetemnek meg kell nyitnia kapuit a szélesebb néprétegek, így pl. a munkásság előtt is. Ennél azonban fontosabb az az elvárása, hogy az egyetemi reformmal, az egyetem átalakításával kapcsolatban ne hagyatkozzanak a külföldi minták pusztá másolására, utánzására. S nemcsak azért, mert lehetetlen a külföldi intézményeket átplántálni a hazai földre, hanem azért is, mert „az utánzással épp attól az alkotó erőfeszítéstől fosztjuk meg magunkat, amit a problémával való küzdelem sarjaszt.” (EK. 314.) Ortega ezzel kapcsolatban ezt írja. „Nincs kifogásom az ellen, hogy tanuljunk a jó példából; épp ellenkezőleg, erre igenis szükség van, de ez nem menthet fel minket az alól, hogy saját sorsunkról mi magunk határozzunk. Ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy az embernek „mélyspanyollá” (castizo) kell lennie (...) nem az a fontos, hogy ugyanazokra a következtetésekre jussunk és ugyanazokat a formákat hozzuk létre, mint a többi ország, a lényeges az, hogy önállóan, a lényegi kérdésekkel vívott személyes küzdelem révén jussunk el ezekhez.”¹⁴ Másrészt az egyetemi élet terén megmutatkozó viszonylagos spanyol visszamaradottságnak megvolt az a kétségtelen előnye, hogy ebből a pozícióból, a kívülálló helyzetéből, rálátást lehetett nyerni a fejlettebb országok egyetemi életében megmutatkozó válságjelenségekre is; s Ortega bőven kihasználta a tapasztalat-

¹³ José Ortega y Gasset: *El intelectual y el otro*. Obras Completas V. Madrid: 1970: 508.o.

¹⁴ José Ortega y Gasset: EK. In: *Ész – élet – egzisztencia I. Egyetem, nevelés, értelmiségi lét*. Id. kiad: 314.o.

gyűjtésnek ezt a lehetőségét. Nem rajta múlt, hogy az egyetemi reform, a spanyol egyetemi élet átalakítása nem az általa elképzelt formában valósult meg.

Összegezve; mi a végső hozadéka a heideggeri és az ortegai koncepciónak az egyetem átalakítására vonatkozóan, ha azt az autentikus tudomány felől nézzük? Mit foglal magában az egyetem „önmegnyilatkozása”, illetve az egyetem „küldetése” ebből a szempontból? Heidegger esetében ez, mint láttuk, a korai görögséghez, a „tudomány kezdeti lényegéhez” való visszatérést jelenti; tartalmát tekintve: a radikális *kérdéssel*, a *kérdéssel* radikalitásában való kitartást, a makacs *akaratot*. S Heidegger azt a vékony szálat tartja egyedül fenntartásra érdemesnek, mely bennünket a korai görögséggel összeköt. Mindaz, ami időközben történt, vagyis az egész európai kulturális és tudományos fejlődés ilyen szempontból mellékes, a kezdettől való hanyatló eltávolodást jelenti. Kérdés az, hogy ez a vékonyka szál kibírja-e két és félezer év terhét.

Ortega, mint láttuk, hasonlóképp fundamentális szerepet tulajdonít a tudománynak az egyetem önkonstitúciója szempontjából. A hangsúlyt azonban nem a kérdésre helyezi, hanem a válaszadásra – s ezen keresztül az *értelemre*. Ez az értelem azonban, történeti kiteljesedését tekintve, az egész európai létezés-módra kiterjed, s magában foglalja azt. Az egyetemről alkotott *credóját* az alábbi magasba ívelő szavakkal összegzi: „Tudomány nélkül az európai ember sorsa ellehetetlenül, (...) a tudomány pedig nem más, mint értelem *in forma*. Véletlen talán, hogy oly sok nép közül egyedül Európának voltak egyetemei? Az egyetem voltaképpen az értelemmel – s következésképpen a tudománnyal – mint intézménnyel egyenlő; az pedig, hogy az értelemből intézmény váljon, nem más, mint Európa sajátos akaratának kifejeződése (...); az európai embernek azt a titokzatos eltökéltségét jelenti, hogy értelméből és értelme által kíván élni. (...) Európa maga az értelem. Csodálatos képesség ez, annyi bizonyos; mégpedig azért csodálatos, mert ez az egyetlen képesség, amely felismeri önnön korlátozottságát. (...) S ez a képesség, amely egyúttal önmagát is féken tartja, a tudományban teljesedik ki.” (EK. 337.)

Ortega tehát a valódi egyetem és az autentikus tudományosság létrehozásának szempontjából olyannyira nem dobja ki Európát, hogy egyenesen azonosítja egy ilyen jellegű tudománnyal. S bár az idézett sorokban a heideggeri szótár több darabja is megjelenik (akarat, eltökéltség), e kifejezések mégis alárendelődnek az általa legfőbbnek tartott európai instanciának: az értelemnek.

Végső soron azt mondhatjuk, hogy Heidegger „egyetem”-képe több szempontból mélyebb és radikálisabb, mint Ortégáé; felvetései azonban, a realitást alapul véve, kivitelezhetetlenek: olyan átalakulásokat és átalakításokat tételeznek fel az egyetem életében, melyek összességükben végrehajthatatlanná teszi koncepcióját. Ortega elemzése talán kevésbé hatol a gyökerekig, javaslatai azonban jóval használhatóbbak, alkalmazhatóbbak; megvan bennük az az *alkalmazható minimum*, melynek révén valamikor talán végrehajtható lesz egy hiteles egyetemi reform.

Karl Jaspers az egyetem szelleméről

1.

Karl Jaspers „Az egyetem eszméje” című írása 1961-ben, halála előtt nyolc évvel jelent meg. Ezt megelőzően Jaspers két alkalommal, 1923-ban és 1946-ban is foglalkozott az egyetem helyével, jövőjével, s ugyanezzel a címmel közölt egy-egy tanulmányt. Mindkét alkalommal a két világégés és az utána kialakult helyzet készítette arra, hogy végiggondolja az egyetem helyzetét, szerepét, és írjon az egyetem eszméjéről.

Az 1946-os írás megszületésének van egy személyes vonatkozása is. 1937-ben politikai okokból a nemzetiszocialista állam megfosztotta tanszékétől, s tanári állását csak 1945-ben kapta vissza. Az eltelt évek tapasztalata és az átélt traumák késztették arra, hogy 1946-ban átgondolja az 1923-ban írottakat. A tanári állás visszanyerése után három évvel, 1948-ban fogadta el a baseli egyetem meghívását, ahol haláláig tanított.

Az 1953-ban megírt részletes filozófiai önéletrajzában külön is kitér az egyetemmel kapcsolatos polémiainak mozzanataira. Vallomása szerint a két világháború utáni helyzetben fontos volt számára az egyetemi eszme tudatossá tétele hallgatóiban és kollégáiban is. Szolgálni szeretne volna a német egyetem és az egyetemi eszme helyreállítását, ahogyan írja: *„nagy hagyományaink szellemét követve és az olthatatlan reménytől fűtve”*. Ez a remény arra a meggyőződésre vonatkozott, hogy helyre lehet állítani a pártoktól független szabad gondolkodást, hogy az egyetem *„az igazság őrzője”* lehet. Véleménye szerint az egyetem *„az igazság abszolút letéteményese”, „a nemzetek fölötti európaiság” eszméjének hordozója*.¹

Felmerül a kérdés: Mi készítette Jaspers-t arra, hogy ilyen kitüntetett szerepet szánjon az egyetem eszméjének? Milyen tapasztalat és meggyőződés állt az írások háttérében? Milyen érveket állít sorba? Milyen összefüggések fedezhetők fel Jaspers filozófiája és az egyetem eszméjéről vallott nézetei között?

2.

A kérdésekre adandó válaszokhoz szükséges egy pillantást vetni a filozófiai önéletrajz egyetemmel foglalkozó fejezetére, illetve azokra a körülményekre, amelyek Jaspers véleményének megformálásában szerepet játszottak.

¹ V.ö.: Karl Jaspers: Filozófiai önéletrajz. Osiris K., Bp., 1998. 58-91.

Itt most nincs lehetőség részletesen kitérni a családi háttér jelentőségére, illetve a különböző – orvosi, pszichológiai, filozófiai – egyetemi stúdiumok determináló voltára. Annyit azonban érdemes megemlíteni, hogy neveltetése, az otthonról hozott nyílt és őszinte magatartása, a család konzervatív liberális szellemisége és szabadgondolkodása mind meghatározó tényezők Jaspers véleményének alakulásában. Csak példaként érdemes utalni egy fiatalkori esetre, amikor középiskolás korában összetűzésbe került igazgatójával, s aki értésére adta, hogy amit Ő képvisel, az „az ellenzékiesség szelleme”, s hogy a tanárok éberen szemmel fogják tartani. S amikor ez ügyben diáktársaitól együttérzést és támogatást várt, akkor végül egyedül maradt. Később, tanári pályafutása során és a kollégáival kialakított kapcsolataiban is arról volt híres, hogy véleményét soha nem rejtette véka alá, mindig törekedett egyenes, őszinte és nyílt magatartásra. Ez jellemezte a Max Weberhez, Ernst Mayerhez és Husserlhez, valamint Martin Heideggerhez fűződő kapcsolatát is.

Sajátos és különös barátság fűzte Martin Heideggerhez. Jaspers Husserl házában ismerkedett meg Heideggerrel 1920-ban, s ettől kezdve egészen 1933-ig – a nemzetiszocializmus győzelméig, s az azután bekövetkező eltávolodásukig – rendszeresen találkoztak, beszélgettek. Jaspers így foglalta össze kettőjük közös vonásait:

„Nyilvánvaló volt, hogy mindketten szemben állunk a professzorok hagyományos filozófiájával.(...) Mindketten azt tartottuk feladatunknak, hogy ne a filozófiát újítsuk meg, hanem a filozófiának azt a formáját, amelyet akkoriban az egyetemeken oktattak. Kettőnk közös pontja Kierkegaard volt.”²

Jaspers nagyon tisztelte Heideggert, imponált neki beszélgetéseik szolidáris hangulata, illetve az a fogalmi igényesség, amelyet a kortársak közül csak Husserlnél és Heideggernél tapasztalt. Az egyetem eszméjéről írott 1923-as írása kapcsán azonban Jaspers furcsa dolgot tapasztalt kettőjük viszonyában. Heidegger úgy bírálta mások előtt Jaspers írását, hogy neki egy szóval sem említette kifogásait és kritikáját. Amikor Jaspers számon kérte mindezt, akkor Heidegger a kollégák előtti vélemény nyilvánítását letagadta. Jaspers ezt és hasonló tapasztalatait a következőképpen zárta le magában: „Volt valami irreális, nem teljesen elvetendő, de teljesen semmiképp sem elfogadható dolog, ami belőle áradt és megzavarta a hangulatot.”³

Kettőjük kapcsolatában aztán az évtizedek alatt fokozódott a feszültség, egyszerre vonzódás és idegenség jellemezte viszonyukat. Különösen felerősödött mindez, amikor nyilvánvalóvá vált Heidegger kötődése a nemzetiszocialista eszmékhez.

Az egyetem küldetéséről is egymástól eltérő véleményen voltak. Heidegger-től – mint ismeretes – nem volt idegen az egyetem nemzetiszocialista megújítá-

² I.m.: 102.

³ I.m.: 105.

sának programja. Hatással volt rá a nemzeti felemelkedés akkori hangulata, bár az 1933-as híres beszédében egyszer sem szerepel a nemzetiszocializmus kifejezés. Heidegger ebben a beszédben követelte az egyetem szellemiségének teljes megváltoztatását. Tíz évet emlegetett, ameddig felnő az alkalmas új tanárok nemzedéke, akiknek aztán át lehet majd adni a hivatalokat. Jaspers így emlékezik erre: „Beszédét a diákok és néhány professzor hatalmas tapsal köszönték meg. Elöl ültem, a sor szélén, kezemet zsebre dugtam, lábamat jól kinyújtottam és meg se mozdultam.”⁴

Ezután Jaspers már nem volt nyílt Heideggerrel. Csalódás érte, hiszen azt várta, hogy Heidegger beszédében kiáll az egyetem és tradíciói mellett. Ehelyett munkaszolgálatról, honvédelmi- és tudásszolgálatról beszélt, amely három szolgálat eredeti módon egy erővé forrhat össze a tudomány lényegére irányuló feladatok elvégzése közben tanárok és diákok közös harcában. E beszédében Heidegger a tudomány eredeti és teljes lényegére utaló meghatározását összekapcsolta a német népre vonatkozó és vele együtt cselekvő tudás, az állam sorsára és a szellemi elhivatottságra való tudás fogalmával, utalva a szellemi-történelmi tradíció fontosságára. „Erre a tudományra gondolunk akkor, amikor a német egyetem lényegét olyan felsőbb iskolaként írjuk körül, amely a tudományból és a tudomány által a német nép sorsának vezetőit és őrzőit nevelésben és fegyelemben részesíti.”⁵

Jaspers csalódása később még tovább fokozódott. Amikor 1933-ban felesége zsidó származása miatt kizárták az egyetem vezetőségéből, majd 1937-ben katedráját is elvesztette, 1938-tól pedig művei sem jelenhettek meg, joggal várhatta volna a barát segítségét. Heidegger azonban nem állt ki mellette, egy szót sem szólt az érdekében.

Mindez a Heidegger tíz hónapi rektorsága utáni években történt, amikor a rektori hivatalról való lemondás utáni időben bizonyára már nem volt teljesen meggyőződve arról, amit korábban az egyetem megújítása kapcsán hitt és beszédében hangoztatott. Ez a tény még különösebb fényben tűnhet fel előttünk, ha mindezt összevetjük a Heideggerrel 1960-ban készült Spiegel interjúból olvasható nyilatkozattal. Heidegger a rektorátusról való 1934-es lemondását kommentálva a következőket mondta: „Azzal a szándékkal, hogy az egyetem technikai szerveződését meghaladjuk, azaz a karokat belülről, tárgyi feladataikból kiindulva újítsuk meg, az 1933/34-es téli szemeszterre javasoltam fiatalabb és mindekelőtt a szakterületükön kiemelkedő kollégák dékánná történő kinevezését az egyes karokon, mégpedig pártállásukra való tekintet nélkül. (...) De már 1933 karácsony táján világossá vált számomra, hogy az egyetem előttem lebegő megújítását se a kollégák részéről megnyilvánuló ellenállással szemben, se a párttal

⁴ I.m.: 109.

⁵ M. Heidegger: A német egyetem önmegnyilatkozása. In.: M. Heidegger: Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34. Kossuth, Bp., 1992. 70.

szemben nem tudnám keresztül vinni.”⁶ Jaspers erre az időszakra így reflektált a Heideggerről készült feljegyzéseiben: Heidegger „volt az egyetlen barátom, akivel 1933-ban nem értettem egyet, az egyetlen, aki elárult.”⁷ A sors pikantériája, hogy Heidegger 1945-ben a náciellenítő bizottság előtt mégis Jasperst nevezte meg mentőtanúnak, s kérte Hannah Arendtet, hogy békítse őt össze Jasperssel.

Jaspersre azonban – viszonyuk ellentmondásossága ellenére is – nagy hatással volt Heidegger barátsága, a vele töltött idő, a beszélgetések. Jaspers később is figyelemmel kísérte írásait, filozófiája és élete alakulásáról feljegyzéseket készített.

3.

A már említett önéletrajzi írásában Jaspers kitér a Heideggerhez fűződő kapcsolatra, s külön foglalkozik az egyetem feladatával, küldetésével. Az egyetemmel foglalkozó fejezetben hitet tesz amellett, hogy az egyetemi eszme helyreállítása nélkül nem lehet talpra állni, s hogy az egyetem haladó hagyományait folytatni kell. Véleménye szerint szükség van elhivatottságra, a tudás tiszteltetésére, a rend tudatára. Mindezt Jaspers úgy fogalmazta meg, hogy tisztában volt a helyzet nehézségeivel.

Az egyetemen sorozatos csalódások érték, elkeseredve tapasztalta a diákok méltatlan magatartását. Mint írja: „személytelen életet éltek”, mesterkélt viselkedési formákat fölvéve uniformozálódtak, s csak arra ügyeltek, hogy szorgalmuk, nacionalizmusuk, engedelmességük megfeleljen az átlagos követelményeknek és szervilis magatartásuk által biztosítva legyen későbbi előrejutásuk a társadalmi ranglétrán. Kritizálva a tudomány iránti érdektelenségüket így fogalmaz: „bámész tisztelettel szemlélték szakmai érdeklődésemet”.⁸

A tudomány iránti érdektelenség mellett komoly problémának tartotta a diákszövetségek működését. Ezek a diákszövetségek semmibe vették és sajátosan értelmezték azt a kérdést, hogy van-e szabadság a diákéletben. Nem a gondolkodás és a gondolkodás szabadsága, hanem a csoporthoz tartozás kényszerűsége határozta meg a diákok magatartását. Rossz mintákat követtek, hagyományos vélemények alakították őket, amelyeket – bizonytalanságukat leplezve – fanatikusan képviseltek. Jaspers ezt a jelenséget nagy veszedelemnek tartotta. Mint írja: „Későbbi megfigyeléseim arra tanítottak, hogy ezeket a testületeket a német egyetemeket fenyegető végzetnek tekintsem. Nyoma sem volt már bennük annak

⁶ „Már csak egy Isten menthet meg bennünket.” /Spiegel-interjú Martin Heideggerrel 1966. szeptember 23-án/ In.: Gondolat-jel Szeged-Pécs 1993.I-II. 49.

⁷ Jaspers, Karl: Notizen zu Martin Heidegger, Hans Saner (szerk.), München-Zürich, 1978. Piper, 96.

⁸ Karl Jaspers: Filozófiai önéletrajz 59.

a szellemnek, amely egykor, a szabadságért vívott küzdelmek után, a diákegyetek létrehozásához vezetett.”⁹

A Jaspers által így jellemzett német diákság közepszerűsége és a vele párosuló felfuvalkodottság kísértetiesen hasonlít a Nietzsche által 1888-ban a *Bálványok alkonyában* megfogalmazottakra: „Németországban az egész – magasabb – nevelésügynek épp a lényege veszett oda: a cél, csakígy a célhoz az eszköz. Hogy a nevelés, a képzés maga a cél – és nem „a birodalom” lenne az! (...) „magasabb” iskoláink kivétel nélkül a legkétértelműbb közepszerűsége rendeződtek be, tanárokkal, tantervekkel, tancélokkal. És mindenütt valamiféle sietség uralkodik, mintha mulasztás történe azzal, hogy egy fiatalember 23 éves korára még nem „kész”,...”.¹⁰

Az a szabadság, amit Jaspers a gondolkodás szabadságaként emleget, az egyetemi tanulmányok teljes szabadságára és a diákélet teljes szabadságára vonatkozik annak érdekében, hogy a diákok szellemileg abszolút nyitottak legyenek. A gondolkodás szabadságáról alkotott véleményét azonban nem osztották tanár kollégái, s félreértették diákjai. Csalódást okozott neki, hogy a német egyetemek ebben a kérdésben mind pártosan foglaltak állást. Úgy érezte, hogy az egyetem szellemi szabadsága végveszélyben van. „Mintha kívül állnának az egyetem eszméjén és szellemiségén. Olyan volt ez, mintha üzembről és reprezentációról volna szó, s ehhez járultak még az intrikák és a hírverés”.¹¹ Ezekben a kérdésekben Jaspers mindvégig konzekvens volt. Már a 20-as években úgy tekintett az egyetemre, mint az emberi közösség nemzetek fölötti fórumára.

„Mi elsősorban nem német, hanem európai egyetem vagyunk. Eredetünk az európai középkorra nyúlik vissza, nem az egy területhez kötődő államokra, amelyek csak átvették az egyetemet. Őrizzük meg tisztán feladatunkat, és ne üssük orrunkat olyan kérdésekbe, amelyekben nem mi vagyunk az illetékesek.”¹² Ez az álláspont, mint látható, ellentétes volt az 1933-ban Heidegger által képviselt állásponttal.

4.

Az egyetem állam és nemzetfölöttiségének eszméjét Jaspers nem csak a *Filozófiai önéletrajz*ban, de az egyetem eszméjéről szóló írásaiban is hangoztatta. Úgy vélekedett, hogy az egyetem eszméje elsősorban az egyes diákokban és a professzorokban él, s csak másodsorban jelenik meg az intézményes formákban. Az intézmény önmagában nem tudja megmenteni az eszmét. A tanároknak és a diákoknak kell tehát életben tartani az egyetem szabadságát és e szabadság esz-

⁹ Uo.

¹⁰ F.Nietzsche: Bálványok alkonya. In.: Ex Symposion 1994. Nietzsche különszám. 16.

¹¹ I.m.: 61.

¹² I.m.: 62.

méjét, mégpedig az egyetemi szellem tradíciójának nemzedékről nemzedékre történő átadásával a kommunikációban és az írásokban egyaránt.

Ha részletesebben megnézzük *Az egyetem eszméje* címet viselő tanulmány leglényegesebb fejezeteit, akkor azt látjuk, hogy a korábban és más írásokban hangoztatott álláspontját Jaspers itt is következetesen képviseli. Részletesen kifejti mindazokat a szempontokat, amelyeket fontosnak vél az egyetem eszméjének kérdésében, kitérve a tudomány lényegére, az egyetem feladataira, berendezkedésére, és konkrét létfeltételeire.

Rögtön a tanulmány elején meghatározza az egyetem feladatát. E szerint „az egyetem feladata az igazság keresése kutatók és diákok alkotta közösségben. Az egyetem az a hely – írja –, ahol a kor legvilágosabb tudatának kell kibontakoznia. Tanárokként és diákokként olyan emberek jönnek ott össze, kiknek az a hivatása, hogy minden akadálytól mentesen magát az igazságot ragadják meg, és pedig önmagáért. Hogy létezzenek helyek, hol az igazság föltételektől mentes kutatása folyhat – ez az embernek mint embernek igénye.”¹³ (13) Az igazság keresése egyértelműen a kutatás és a tanítás szabadságával függ össze, azzal a szabadsággal, amely Jaspers szavaival „ha kell, túllép minden realitáson, hogy aztán tévedhetetlenül térhessen vissza hozzá”. Itt a tudomány igazságáról van szó, amelynek közvetítője az egyetemeken a professzor. A tudomány igazsága, vagy ha úgy tetszik „az igazságról való tudat” azonban Jaspers felfogásában nem értelmezhető filozófia nélkül.

„A filozófia kapcsolódik a tudományhoz, és az összes tudomány közegeiben gondolkodik. Az egyáltalában vett igazsághoz a tudományos igazság tisztasága nélkül nem lehet hozzáférni.”¹⁴ Jaspers úgy véli, hogy a filozófia nem egy szaktudomány a többi között, nem megalapozó tudománya a többi tudománynak, hanem a tudományos igazság tisztaságának őrzője.

Az igazság kérdésével Jaspers több írásában is foglalkozik. A kérdésnek egy egész fejezetet szentel az *Ész és egzisztencia* című előadásában, s 1947-ben egy külön tanulmányban is elemzi az igazság mibenlétét és természetét. *A filozófiai hit* című tanulmányában kifejti, hogy az igazság csak azáltal igazság, hogy azonosulok vele, ugyanakkor objektív kimondhatóságát illetően nem általános érvényű. Mint írja: „az az igazság viszont, amelynek helyességét be tudom bizonyítani fennáll nélkülem is, általános érvényű, nem történeti jellegű, hanem időtlen, (...) a megismerés előfeltételeire és módszereire vonatkoztatott, mégpedig a Véggel összefüggésben.”¹⁵

Jaspers igazsággal kapcsolatos megközelítései a filozófiai hit – nehezen és többféleképpen értelmezett – fogalmával függenek össze.¹⁶ Nem a tárgyi megra-

¹³ K.Jaspers: *Az egyetem eszméje*. In.: *Ész Élet Egzisztencia I.* Szeged, 1990. 181.

¹⁴ Karl Jaspers: *A filozófiai hit*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2004. 136.

¹⁵ I.m.: 7.

¹⁶ V.ö.: Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Utószó* In.: Karl Jaspers: *A filozófiai hit* 141-180.

gadhatóság alapján határozza meg az igazság fogalmát, hanem a transzcendáló igazság alapján, amely az emberi egzisztencialitásban gyökerezik. „Mi az igazság? – kérdezi. A válasz: Az Átfogó minden módozatában – s ez az Átfogó mi vagyunk – benne gyökerezik az igaz-lét valamiféle sajátos értelme. (...) Minden igaz-lét az egyáltalában vett tudat közegében mondatik ki, s ez mindamellett csak a helyesség formáit szolgáltatja: az igazság forrása az Átfogó többi módozatából adódik.”-írja.¹⁷ Az Átfogó mint ismeretes Jaspers bölcséletének egyik központi fogalma. Valamiféle létfogalomként értelmezhető, az ittlét, a tudat és a szellem aspektusaiban, olyan létfogalomként, amelyet mi egzisztáló szubjektumok csak határként észlelünk, de amelyben mindenkor az egzisztencia elevenedik meg a maga folyamatszerűségében és esetlegességében. Ebben az Átfogóban – amely tulajdonképpen mi magunk vagyunk – minden vonatkozásban az igazság sajátos értelme munkál. Ez vezethet el a kommunikáció totális akarásához. Hiszen „ha az igazság a kommunikációhoz kötődik, akkor maga az igazság csak is a létrejövésben lehet, hogy mélységét tekintve nem dogmatikus, hanem kommunikatív. A mindenkor keletkezőben lévő igazság tudatából adódik a kommunikációs akarat radikális nyitottságának lehetősége a valóságban...”-írja.¹⁸ Professzor és diák szüntelen dialógusának folyamatában formálódik tehát az igazság, amely csak akkor gyümölcsöző, ha az „eredendő tudásvágy” tartja mozgásban, s áthatja a filozófiai hit.

Éppen ezért minden egyetemi reform csak szellemi újjászületés révén lehetséges, amely szellemi újjászületés nem az államban, hanem egyedül csak az egyes emberekben jelentkezhet, legyenek azok professzorok vagy diákok. Ennek alapján egy igen lehangoló képben vázolja a korabeli német egyetemekre jellemző szituációt, s hat pontban foglalja össze a legjellemzőbb nézőpontokat.

Ezek a következők:

1. „A gazdaságnak, társadalomnak és az államnak szüksége van akadémiai iskolázottságú erőkre.”
2. „Maguknak a tudományoknak a fejlődése állandó további specializálódáshoz, s ezzel a szakok számának roppant megnövekedéséhez vezethet.”
3. „Az egyetlen közös szellemben való együvértartozásnak, az egyetem eszméjének tudata szertefoszlik. Az egyetem szakiskolák aggregátumává lesz...”
4. „A tömegáradat nehéz helyzetbe hozza az oktatás nagyüzemét, (...) A diákok létszáma rendkívüli mértékben megnő, s ez gyöngíti a szolidáris közösségek lehetőségeit a tanulmányok folyamán.(...) Az oktatás a tömegigényekhez igazodik.”

¹⁷ Karl Jaspers: A filozófiai hit 25-26.

¹⁸ Karl Jaspers: Ész és egzisztencia In.: Ész Élet Egzisztencia II.-III. Szeged, 1992. 392.

5. „A tehetséges új nemzedék számára szükségessé válik az állami segítség, amely befolyásolhatja a tanulmányok folytatásának szabadságát.”
6. Mivel a diákok többnyire már nem a családi hagyomány szellemi világában nevelkednek, s az iskolai előkészítésük számos vonatkozásban nem kielégítő, tovább folytatódhat a szellemi nivó – több mint egy évszázada tartó – süllyedése mind a diákok, mind a tanárok vonatkozásában.¹⁹

Jaspers ezek után vázolja a legjellemzőbb reagálásokat, s elkeseredetten állapítja meg, hogy nincs elszántság az oktatók és a hallgatók körében a problémák megoldására. Nincsenek illúziói. Mint írja: „Az örök eszme, mely a változó ideálokat létrehozta, szenderegni látszik.”²⁰ Úgy látja, sok a szkeptikus vélekedés, sokan kétségbeesettek, mások tanácstalanul hagyják a dolgokat kényük-kedvük szerint alakulni. Végül nem kis iróniával jegyzi meg:

„Ismét mások erőt vesznek magukon és leküzdik rezignációjukat. Határozottan kijelentik: Az egyetem eszméje halott! Hagyjuk az illúziókat! Ne kergessünk álmokat! Kovácsoljunk erényt a szükségből: teremtsük meg az új ember típusát, melyet jellemezzen a személytelenség, az áltagszerűség, a használhatóság és a funkcionalitás...(…) A nélkül, hogy sejtenék – s hogy ez szándékuk lenne –, *gondolataik a totális uralomban végződő gondolkodás összefüggésrendszerében állnak.*”²¹

¹⁹ V.ö.: Karl Jaspers: Az egyetem eszméje 182-183.

²⁰ I.m.: 184.

²¹ Uo.

Adorno pedagógiai-felvilágosító programja és a diákmozgalmak

Számos filozófusnál találkozhatunk pedagógiai elképzelésekkel, amelyek általában a saját koncepcióik közvetítésére és befogadására vonatkoznak. A társadalmi nyilvánosság kialakulása után ezek az elképzelések általában két részre esnek szét: hogyan és milyen feltételek alapján lehet ezeket a tanításokat befogadni egy iskolás tanítási szituációban, illetve hogyan teheti magáévá őket egy vitatkozó-okoskodó nyilvánosság. (Ezen belül természetesen sok érdekes történetet lehetne elmesélni, amelyek közül számomra a legérdekesebb *A tiszta ész kritikájának* recepciója, amelyből a német idealizmus egésze kibontakozott.) Ebben az előadásban azonban egy 20. századi pedagógiai-filozófiai kísérletről fogok beszélni, mégpedig a Frankfurter Iskola kísérletéről, amelyet Horkheimer és Adorno (de mégis elsősorban Adorno) nevéhez köthetünk. Az biztosnak tűnik, hogy Horkheimer és Adorno pedagógiai-felvilágosító koncepciója nem egyszerűen a Németországba, illetve Frankfurtba való visszatérés után alakult ki, hanem már a visszatérésben magában is fontos szerepet játszott.¹ Ez jól alátámasztható Max Horkheimer közvetlenül 1945. utáni levelezésével. Horkheimer 1946. június 28-án írja Heinz Mausnak: „Nekem nem nagyon tetszik az a gyorsaság, amellyel most Németországban a az egyetemeket, a tudományos társaságokat és az átalakuló folyóiratokat újrászervezik. Az a magátólértetődőség, amellyel a németek most világpolgári szokásokat vesznek fel, nekem majdnem ugyanolyan gyanús, mint az a paradoxonok iránti rajongás, amellyel a franciák most a reakciós metafizika fecnijeit húzzák elő a német romok alól.”² Ebben kétségtelenül van egy optikai különbség: ami közelről az „élet mégiscsak él” tapasztalataként jelenik meg, az távolról a „semmi sem történt”, a minden meg nem-történtté tehető elvének tűnik. Mintha a nagy sietség nem csak a romok eltakarítására, hanem a nemzetiszocializmus *egész* történetének eltávolítására vonatkozna. Ugyanebben a levélben Horkheimer a következőket írja: „A múlt eltüntetése helyett, amin keresztül egy hallatlan hatalomra tesz szert, egy szakadatlan, inzisztáló szembenézésre van szükség. A nemzetiszocializmust szellemileg csak úgy lehet legyőzni, ha az ideológiai elemein át eljutunk a polgári gon-

¹ Ebből kiindulva Clemens Albrecht és munkatársai a Frankfurter Iskola történetén belül a háború utáni történetet tartották a legjelentősebbnek. Lásd Clemens Albrecht u.a.: *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Campus Verlag 2000.

² Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, 17. kötet, S. Fischer Verlag 1996. 739.o.

dolkodás őseredeti gyökeréig [...].”³ És ezután Mausnak azt javasolja, hogy az őszre tervezett német szociológiai kongresszuson vesse föl az egyik „legfontosabb és legspeciálisabb” német feladatot, a terror korszerű elméletének kidolgozását.⁴ Ez a javaslat meglehetősen rafinált: a német szociológiának és filozófiának olyan kérdések és témák felé kellene fordulnia, amelyekkel a Frankfurti Iskola az amerikai emigrációban már részletesen és kimerítően foglalkozott. A Frankfurti Iskola háború utáni programjának kiindulópontja tehát nem az, hogy egyszerre kell kifejtenie egy pedagógiai és egy felvilágosító tevékenységet, hanem inkább az, hogy mindkettőt a nemzetiszocialista múlt ellen kell irányítani. A levelezésben többször megjelennek olyan kitételek, hogy „mindenek előtt a diákokat kell megnyerni”, a következő lépés irányulhat csak a nyilvánosság átalakítására és releváns témáinak meghatározására.

I.

A Horkheimer által – legalábbis alapvonalait tekintve – kijelölt programot Adorno több mint tíz évvel később az ötvenes évek végén próbálta konkretizálni.

(1) Az ötvenes évek végére már egyértelműen kirajzolódott Adorno professzori karaktere. Az előadásokon mintegy betekintést engedett a saját gondolkodásába, és ezért az egész egy színházi produkcióra hasonlított. „Az előadások után gyakran fordult az asszisztenseihez a következő kérdéssel: »na, gyerekek, milyen volt?«.”⁵ Erre utaltak az Institut für Sozialforschungba az ötvenes évek második felében felvett filozófusok: Alfred Schmidt és Herbert Schnädelbach.⁶ Én ezt persze már abban a formában hallottam Axel Honneth-től, hogy Adorno még az utcán is megkérdezte egy-egy kedvenc tanítványától: „hogya tetszett az előadás?”. Vizsgáztatóként Adorno nagyon barátságos volt, de mindig szigorúan a tárgyat tartotta szem előtt. Kicsit nyugtalanul kérdezett, de ebben mindig volt valami élénk kíváncsiság, és a kérdések a vizsgázót arra ösztönözték, hogy gyorsan tegye mérlegre: mennyire volt helytálló az, amit éppen előadott. „Elsősorban nem az volt a lényeg, hogy valaki az olvasmányait korrekt módon referálja, sokkal fontosabb volt az önreflexió képessége; Adorno a gondolkodás eredetiségét sokkal többre értékelte, mint az elismert tankönyvek tudás-anyagának visszaadását.”⁷ És a vizsgák során Adorno nagyon szívesen lyukadt ki határterületi kérdéseknél, de ezek általában olyan kérdések voltak, amelyekkel ő maga a közel-múltban foglalkozott: mint pl. a kései Beethoven stílusa, vagy a festészet és a

³ Uo.

⁴ I.m. 740.o.

⁵ Stefan Müller-Dohm: Denkerfahrten. Oder: Wer war Adorno für uns?, in: uő. (szerk.): *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen*, Suhrkamp Verlag 2007. 108.o.

⁶ I.m. 375.o. 9. jegyzet.

⁷ I.m. 108.o.

zene viszonya, vagy a nevetés szociológiája stb. Nagyjából abban az időben, amelyre ez a beszámoló vonatkozik, született meg Adorno híres kis tanulmánya, amelynek címe: *Zur Demokratisierung der deutschen Universität*. A „demokratizálódásnak” az egyetem vonatkozásában többféle jelentése lehetséges: jelentheti azt, hogy az egyetem egy nyitott intézmény, amely mindenki számára hozzáférhető, aztán jelentheti az egyetem működésmódját (működnek-e benne demokratikus érdekérvényesítési folyamatok?), és végül jelentheti azt is, hogy mennyire rendelkeznek a végzős diákok valamilyen demokratikus meggyőződéssel vagy lelkülettel. Adorno ezt a három jelentést próbálja összekötni, úgy hogy közülük a második legyen a domináns. De mi indokol egy ilyen vizsgálódást? „Egészen biztosan elmondhatjuk, hogy az a régi beszéd, amely szerint az egyetem a reakció fellegrája, ma már nem tartható. Az egyetemek semmilyen értelemben sem tekinthetők a nemzetiszocializmus fellegrájának. Ha a német népességben a II. világháború után a demokrácia mélyebb gyökereket eresztett, mint az I. világháború után, ha a demokrácia mint ránk oltó, nem hozható többé gyanúba, ha a totalitárius uralom és a hitleri háború borzalmait után, a gazdasági fellendülés korszakában egyértelműen pozitív tapasztalatok kötődnek hozzá, akkor ezt az egyetemek is visszatükrözik. [Lényeges és fenyegető] anti-demokratikus irányzatok nem láthatók [...]”⁸ Ezt a gondolatot Adorno valószínűleg sokkal általánosabban is megfogalmazhatta volna: a demokrácia és annak szelleme a Szövetségi Köztársaság intézményrendszerét sokkal egyértelműbben és erőteljesebben hatja át, mint annak idején a Weimari Köztársaság intézményeit. Köszönhetően annak, hogy nincsenek olyan kiáltó társadalmi problémák és feszültségek, amelyek a jobboldal, a szélső jobboldal és a még szélsőbb jobboldal előretörése felé mutatnának. De ez még nem jelenti azt, hogy maradéktalanul elégedettek lehetnénk az egyetemeken működő „demokratikus szellemmel”. Adorno megfogalmazásában: „De az ilyen tendenciák semmiképpen sem egyértelműek és töretlenek. Ezeket ellensúlyozza egy az akadémikusok körében is széleskörűen elterjedt küzdelem a rendies önhittséggel szemben. Ez talán azzal függ össze, hogy a jelenlegi akadémikusok közül nagyon sokan nem akadémikus rétegből származnak.”⁹ Itt egymásra tolul néhány gondolat, amelyeket talán érdemes szétszálazni. *Egyrészt* Adorno azt látszik feltételezni, hogy a német egyetemeken a rendies gondolkodásnak mély gyökerei voltak. *Másrészt* az új akadémikus réteg ezt nem akarja elfogadni, és már ebben benne rejlik egy demokratizálódási tendencia. (A kép ennél azért valószínűleg sokkal bonyolultabb volt, bár Adorno helyzetfelmérésével aligha lenne érdemes vitatkozni: tény, hogy az ötvenes évek végén már nagyon sok volt az első generációs professzor. Ezt Habermas általában úgy fogalmazta meg, hogy az ő generációja különösen nagy történelmi esélyt kapott. De nyilván az első generációs professzorok közül is

⁸ Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 20/1. kötet, Suhrkamp Verlag 1986. 333-334.o.

⁹ I.m. 334.o.

sokan voltak, akik megpróbálták magukévá tenni a rendies gondolkodást, habár ez az általános demokratizálódási tendenciáknak köszönhetően már nem tudott gyökeret eresztetni.) Nem nehéz rájönni, hogy a „rendies gondolkodás” mögött az *autoritás* problémája áll. Az „autoriter személyiség” volt az a fogalom, amelynek vizsgálatával a Frankfurter Iskola az amerikai emigráció vége felé foglalkozott, és amikor Horkheimer azt javasolta, hogy a német szociológia forduljon a terrorizmus kutatása felé, akkor ennek a fogalomnak centrális jelentőséget tulajdonított. „A német egyetem belső működésében a demokratizálódás kérdése az *autoritásra* vonatkozó kérdésként merül föl.”¹⁰ A fennálló viszonyok leírására az „autoritás” fogalma persze alkalmasabb, mint a „rendies gondolkodás”, miközben a kettő jelentése nagyon közel áll egymáshoz. Az egyetemen az autoritás mint viszony egyértelműen tisztázható: a professzorok vannak fölül és a diákok alul. Ugyanakkor az autoritás olyan interiorizált magatartási formákat hozhat létre, amely már elszakadt a konkrét elvárásoktól: „Amikor tíz évvel ezelőtt Amerikából visszatértem a frankfurter egyetemre, még sok diák volt, akik – ha a professzorral beszéltek – összeütötték a sarkukat; ez ma már teljesen elképzelhetetlen.”¹¹ Az alávetettek interiorizált magatartási formái az elvárás hiányában eltűnnek. Adorno most még mintha úgy gondolná, hogy az egyetem általános demokratizálódásának útja az, hogy a professzori karnak le kell mondania az autoritásról. Ez az általános tézis azonban Adorno szerint korlátozásra szorul: az egyetemeken, vagyis a tanítási munkában kétféle autoritásról beszélhetünk: az egyiket Adorno *tárgyi*, a másikat *személyi* autoritásnak nevezi. „Az autoritásnak van egy olyan eleme, amelyet aligha lehet kiküszöbölni a tanítónak a tanulóhoz való viszonyából [...]”¹² Ezt az elemet nevezi Adorno *tárgyi* autoritásnak: az oktatóhoz mint az ismeretek birtokosához mindig hozzátapad egy bizonyos fajta autoritás; ezzel az autoritással közvetíti azt az üzenetet, hogy az illető témakör érdemes a tudásra és az elmélyedésre. Adorno a legtöbb előadásának elején reflektál is erre a helyzetre; nézzük most az 1965-ös nyári szemeszterben tartott *Metafizika*-előadások nyitányát: „Hölgyeim és uraim, a *Metafizika* címmel hirdtettem meg előadásaimat, „annak fogalma és problémái” alcímmel. Ezt az alcímet tudatosan választottam – azért, mert a metafizika esetében már a fogalma hatalmas nehézségek elé állít. [...] Azt hiszem, ki lehet mondani, hogy a metafizika fogalma a filozófia egyik nagy bosszúsága.”¹³ Az 1963-as nyári szemeszterben tartott *A morálfilozófiai problémái* című előadásokat egy kicsit másképp kezdte: a hatalmas érdeklődés láttán inkább a várakozások mérséklésére intett. „Igen tisztelt hölgyeim és uraim! Olyan nagy számban látom önöket összegyűlni egy előadásra (melynek témája nem kellene, hogy különösebb vonzerőt gyako-

¹⁰ Uo. Kiemelés tőlem: W.J.

¹¹ Uo.

¹² I.m. 335.o.

¹³ Theodor W. Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Suhrkamp Verlag 1998. 9.o.

roljon fiatal emberekre), hogy az az érzésem támadt, hogy tartozom önöknek egy kis számadással, és aztán bocsánatot kérve óvjam önöket a túlzott várakozásoktól.”¹⁴ Így természetesen egy hatalmas feszültség támad: a tárgyi autoritást állandóan le kell bontani, és relativizálni kell a személyesség (a személyes autoritás ellentéte) által.

(2) Az ötvenes évek végén Adorno nagy hatású előadást tartott a múlt feldolgozásáról. „A kérdés, hogy »mit jelent a múlt feldolgozása?« magyarázatra szorul.”¹⁵ Egy kérdésről akkor szoktuk mondani, hogy magyarázatra szorul, ha a felvetése vagy merőben meglepő, vagy új értelmet szeretnénk adni neki. Adorno előadásában inkább az utóbbiról van szó: a „múltfeldolgozás” az ötvenes évek vége felé a politikai közbeszéd egyik centrális fogalma volt. Így Adorno egy olyan „megfogalmazásból” indulhat ki, amely az „utóbbi években” mint címszó gyanússá vált, gyanússá tette önmagát. „A múlt feldolgozása ebben a nyelvhasználatban nem azt jelenti, hogy az elmúltat komolyan feldolgozzuk, világos tudattal megpróbáljuk megtörni az igézetét. Hanem egy záróvonalat szeretnénk aláhúzni, és ha lehetséges szeretnénk kitörölni az emlékezetből.”¹⁶ Nagyon egyértelműen feltűnik, hogy Adorno egyértelműen kerüli az „ők és a mi” vagy az „ők és az én” szembeállítását, és egyértelműen egy inkább megkonstituálandó, mint létező közösség nevében szólal meg. Egy olyan (újrahelyreállított) közösség nevében, amely felülemelkedett a korábbi faji alapokra hivatkozó ellenséggépzési mintákon. Adorno egy szót sem beszél róla, de ezt a gesztust és ezt a pozicionáltságot a múltfeldolgozás lehetőség feltételének tekinti. Továbbá az is feltűnik, hogy Adorno sorai milyen szoros kapcsolatot őriznek Horkheimer több mint tíz évvel korábbi Maushoz írt levelével: a nemzetiszocializmussal való szembenézés elsődleges feltétele minden kapkodás elkerülése, egy kitartó viszonyulásmód, a téma állandósítása.¹⁷ Adorno ehhez hozzáfűzi: *csak* így érhető el a múlt „igézetének” (Bann) megtörése. Ezt az erősen metaforikus kijelentést azonban aligha tekinthetjük tartalmi felbontásnak. Első megközelítésben Adorno (csak) a kérdésfeltevés motiválásával foglalkozik: „Szeretnénk megszabadulni a múlttól: joggal, mert ennek árnyékában nem lehet élni, és mert az iszonyatnak nincs vége, amíg a bűnért és az erőszakért mindig csak bűnnel és erőszakkal fizetünk; jogtalanul, mert a múlt, amelytől szeretnénk megszabadulni, még itt él közöttünk.”¹⁸ Nem a múltfeldolgozás maga, hanem annak jellege és módja az igazi kérdés; Adorno programjának újdonsága így nem a múlt feldolgozása, hanem a *másként* való feldolgozása. Ugyanakkor a megfogalmazásból azt is sejthetjük, hogy a korabeli múltfeldolgozás alapvető vonása az „egyenleg” felál-

¹⁴ Theodor W. Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp Verlag 1996. 9.o.

¹⁵ Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 10/1. kötet, Suhrkamp Verlag 1984. 555.o.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo.

lítása volt, az elkövetett rémtettekkel a saját szenvedést állították szembe: ettől remélve a szörnyűség árnyékában való berendezkedésére vonatkozó lehetőség megteremtését. Ez azonban egy olyan ördögi kör, amelyből Adorno szerint a lehető legsürgősebben ki kellene lépni; az erőszak logikáját meg kell törnünk ahhoz, hogy észrevegyük: a múlt még itt van. Ezt a gondolatot úgy értelmezhetnénk, hogy a múltfeldolgozás lényege nem állhat abban, hogy az erőszakot átemeljük a diskurzusba. Ebben az esetben ugyanis megakadályozzuk a közösség egységének létrejöttét, amely pedig a múltfeldolgozás alapvető feltétele. De mit jelenthet az, hogy a múlt még „itt él közöttünk”? „A nemzetiszocializmus tovább él, és mind a mai napig nem tudjuk, hogy mint annak a pusztta kísértete-e, ami olyan monstruózus volt, hogy még a saját halálába sem halt bele, vagy pedig el sem jutott a halálig, hogy a kimondhatatlan szörnyűsége irányuló hajlam tovább él-e az emberekben, és az őket körülölelő viszonyokban.”¹⁹ A múltfeldolgozásban van egy alapvető bizonytalanság: nem tudjuk ugyanis (több, mint tíz évvel a háború vége után sem), hogy a múlt milyen értelemben vált múlttá, egy „elmúlt” történelmi korszak milyen értelemben halt meg.²⁰ De bármi is legyen a „halál” vagy a „kimúlás” értelme, a múlt feldolgozásának mindkét lehetőséget szem előtt kell tartania. És ez megköveteli a közösség megkonstituálódását.

„A maga kettős szerepvállalásával, mint jelentős egyetemi tanár és mint nyilvános entellektüel Adorno kiemelt politikai szerepet játszott [...]”²¹ De vegyük észre, hogy Adorno ezt a két szerepet igazából sohasem tudta összekötni egymással; ezt az összekötést a *diákmozgalmak* valósították meg, habár egészen másképp, mint ahogy azt Adorno szeretne volna.

II.

Alig két évvel Adorno nevezetes pedagógiával és múltfeldolgozással kapcsolatos írásainak megjelenése után (tehát 1961-ben) a *Sozialistischer Deutscher Studentenbund* (SDS)²² négy jeles diákja²³ átfogó elemzést tett közzé

¹⁹ Uo.

²⁰ Adorno itt a János-Evangélium 11. fejezetének 4. versére utal: „Ez a betegség nem okozza halálát, hanem Isten dicsőségére lesz, hogy megdicsőüljön általa az Isten Fia.” E vers jelentősége természetesen kierkegaard-i közvetítéssel jutott el Adornóhoz.

²¹ Stefan Müller-Doohm: *Denkerfahrten*. Oder: Wer war Adorno für uns?, i.k. 108.o.

²² Az USA-ban (egy véletlen egybeesésnek köszönhetően) volt egy diákszervezet, amelynek szintén ez volt a rövidített neve: Students for a Democratic Society. A német SDS eredetileg a *Német Szociáldemokrata Párt* ifjúsági szervezete volt; ez a párt azonban 1961-ben megszakította vele a kapcsolatot. Ettől kezdve az SDS egy hatalmas, az összes többi diákszervezetet magába olvasztó tömeg-szervezetté nőtte ki magát. Így az SDS vált a német diákmozgalom centrális és meghatározó orgánumává.

²³ Wolfgang Nitsch, Ute Gerhardt, Claus Offe és Ulrich K. Preuß – közülük mindenki jelentős tudományos pályát futott be, eredetileg valószínűleg mindegyikük szociológiát vagy politológiát tanult.

Hochschule in der Demokratie címmel.²⁴ Valószínűleg ezt a könyvet tekintjük a német diákmozgalom kiindulópontjának.²⁵ A *Denkschrift* szerzői is a legfontosabb célnak az egyetem *demokratizálását/demokratizálódását* tekintik; de ezt a kérdést a szélesebb értelemben vett társadalom vagy árutermelő társadalom keretei között vetik föl. A diákok szerint az egyetem és a tudomány a lehető legszorosabban összetartoznak. Ez azt jelenti, hogy a tudomány nem valamiféle termék, melynek adás-vétele számára az egyetem pusztán intézményes kereteket teremt. A tudomány *nem* termék, hanem tevékenység, az egyetem pedig *nem* e tevékenységek intézményes kerete, hanem ezek nyilvános megvalósulásának közege. „A *tudomány* – mint az egymásra vonatkoztatott emberi tevékenységek rendszere – olyan társadalmi munkafolyamat, amely teljesen speciális munkaformákból áll. Mint ilyen elválaszthatatlanul összefonódik bizonyos társadalmi berendezkedésekkel, azok konkrét munka- és *szervezeti formáival*.²⁶ Ha a német egyetem megreformálásáról beszélünk, akkor önkéntelenül is mindig a Humboldt-egyetem lebeg a szemeink előtt. A *Denkschrift* szerint a kutatás, az oktatás és a stúdium az egyetem keretei között egy speciális társadalmi konstellációvá fonódik össze. Ebben a konstellációban a következő szereplők vesznek részt: a kutatást a professzorok végzik, a stúdium pedig a diákok tevékenységformája – ez a két pólus találkozik egymással az oktatásban. Ez a találkozás (vagyis az oktatás) teszi az egyetemen végzett munkát *valóban* társadalmivá. A tevékenységi formák szerves összekapcsolódásából a *Denkschrift* arra következtet, hogy a mögöttük meghúzódó emberi viszonyoknak is teljesen szimmetrikusnak kell lenniük.²⁷ (Ily módon szállnak szembe az „autoritásra” vonatkozó adornói koncepcióval. A tézis tehát a következőképpen hangzik: „A tudományos ismeretek kidolgozására és közvetítésére szolgáló összes forma elvi egységessége az egyetemen belül már feltételezi az együtt-dolgozás bizonyos formáját, amelybe az összes résztvevőnek, a tapasztaltaknak és a tapasztalatlanoknak, a fiataloknak és az időseknek *egyenlőkként* kell szembeszállniuk egymással. Senki sem parancsolhat a másiknak, senki sem kényszerítheti rá a másikra a maga véleményét [stb].²⁸ A szerzők ezt a következőképpen próbálják alátámasztani: az újkorban létrejött a tudományok egy anti-dogmatikus, kritikai-felvilágosító ér-

²⁴ A könyv alcíme: *Denkschrift des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes*; a következőkben általában *Denkschrift*-ként fogok hivatkozni rá.

²⁵ E fejezet elkészítésekor erősen támaszkodtam egy korábbi írásomra: Egyetemi reform – társadalmi változás – eszkalálódó erőszak, in: Barcsi Tamás / Szabó Gábor (szerk.): *68 kísértése. Írások az ellenkultúráról és örökségéről*, Jászóveg Kiadó 2008. 191-196.o.

²⁶ I.m. 7.o.

²⁷ A diákok itt – véleményem szerint – elkövetnek egy érvelési hibát: a szervesen összetartozó tevékenységek még nem követelik meg a tevékenységek alanyainak egyenlőségét. A tevékenységek szerves összefonódása – sajnos – még semmit sem mond az alanyok egymáshoz való viszonyáról.

²⁸ I.m. 10.o.

telmezése, melynek értelmében a tudományos eredmények sohasem tekinthetők kész és végső ismereteknek, amelyeket a katedráról egyszerűen hirdetni lehetne, és a diákoknak egyszerűen be kellene fogadniuk őket. A tudományos eredmények mindig csak bizonyos szubjektumok *hozzájárulásai* a tudomány előrehaladásához.²⁹ Ennek megvalósulása előtt azonban a jelenben óriási akadályok tornyosulnak; és ezen akadályok kialakulását nem lehet egyszerűen ráfogni a tudományok és az egyetemek anyagi szükség-helyzetére, amiből aztán olyan problémák adódnak, mint a zsúfoltság, az anonimitás és a kapcsolat-nélküliség. Ez az egyetemi válság felületes értelmezése: mintha a politikának csak több pénzt kellene pumpálnia a felsőoktatásba, és akkor minden probléma – mintegy magától – megoldódna. A szerzők a humboldti tradícióra támaszkodva bevezetnek egy újabb fontos aspektust: a szabad stúdium és a szabad kutatás követelményét. Ehhez kapcsolódva azt állítják, hogy a stúdium és a kutatás *csak* akkor fog összekapcsolódni produktív módon, ha mindkettő valóban *szabad*. És most következik egy gondolat, amely egyértelműen Habermasra vezethető vissza: „A szabad stúdium és a szabad kutatás kibontakozásának legsúlyosabb akadályát a mai egyetemek *szellemi klímája* alkotja, a tudósok és a diákok különös tudata, amely az uralkodó társadalmi viszonyok hoznak létre.”³⁰ A kapitalizmusban a hasznosítható kutatási eredmények és a képzett-felhasználható munkaerő az áru alakját öltötte magára. Az egyetem szereplői árutermelők; az árutermelők tudatát viszont egyfajta sajátos korlátozottság jellemzi. Itt meglepő módon Lukács *Történelem és osztálytudatának* és Marx *Tőkéjének* gondolatai játszanak egymásba. A fiatal Lukács egyik alapgondolata az volt, hogy az áruk sajátosságai nemcsak az árutermelők tudatában jelennek meg, hanem a kultúra (a filozófia) művelőinek tevékenységében is. Az árutermelés tudati lecsapódása azonban Lukácsnál már másképp néz ki, mint Marxnál: Lukács a totalitás hiányáról, pontosabban megragadhatatlanságáról, Marx viszont a szabadság és az ön-meghatározás hiányáról beszél. A *Denkschrift* szerzői ezt a két jelentést közvetlenül azonosítják egymással: így az oktatás szétesettsége, dezorganizáltsága szorosan kapcsolódik a hozzá tartozó tevékenységek külső determináltságához.³¹ A diákokat már nem nagyon érdekli, hogy az egyetemeknek az árutermeléshez való közeledése már maga is antiautoriter tendenciával rendelkezik (mint ahogy azt Habermas állította).³² A diákok szerint az egyetemi élet *nem* illeszkedik szervesen az árutermelés

²⁹ Uo.

³⁰ I.m. 10.o.

³¹ A szerzők meglepő módon Marx, *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* című művére hivatkoznak, amelynek rendkívül sematikus, oksági összefüggésekkel operáló bevezetésében Marx mindössze a termelés és a tudatalakzatok *általános* kapcsolatáról beszél. Uo.

³² Felmerül persze a kérdés: a kapitalizmuson belül automatikusan érvényes-e ez az összefüggés vagy az egyetemek kapitalizálódása külön „fejlődési” szintnek tekinthető. A kérdés azért nem ártalmatlan, mert érzékenyen érinti a kapitalizmus és a fasiszmus közötti (eredetileg Horkheimer által megfogalmazott) kapcsolatot.

világába. A kapitalizmus kibontakozása a bőség társadalmát hozza létre; ebben a bőségben azonban az emberek *nem* szabadok. A bőség körülményei között is a külsődleges meghatározottság érvényesül.³³

Könnyű belátni, hogy a *Denkschrift* az adornói programhoz képest lényeges súlypont-elmozdulásokat tartalmaz. Azt lehet látni, hogy az egyetem problémái egyre inkább a társadalom átalakításának irányába mutatnak. Kétségtelenül nem lehet azt állítani, hogy a műtfeldolgozás eltűnik, de háttérbe szorul és kontextualizálódik.³⁴ Adorno valóban nem azért került konfliktusba a diákmozgalmakkal, mert a műtfeldolgozás társadalmi jelentősége csökkent; a fő ellenvetései a cselekvési programra irányultak (amely viszont az egyetem és a társadalom perspektívájának egyesítésére épült). Adorno egyik legkedvesebb diákja, a diákmozgalmak talán legtehetségesebb ideológusa, Hans-Jürgen Krahle a következőket vetette Adorno szemére: „Kétségtelen, hogy Adorno társadalomelméleti belátása [...] a restaurált monopolkapitalizmus fasiszta stabilizálódásával szembeni progresszív félelemre épült; de ez később átcsapott a rendszer e tendenciáival szembeni gyakorlati ellenálláshoz kapcsolódó regresszív szorongásba.”³⁵ Krahle gondolata a lehető legjobban illeszkedik elemzésünk kontextusába: „a monopolkapitalizmus fasiszta stabilizálódásával szembeni progresszív félelem” áll a műtfeldolgozás egész programjának háttérében. Ez tehát jogosult volt, de ugyanakkor Adorno ettől nem tudott eljutni a „rendszerrel szembeni gyakorlati ellenálláshoz”. (Most eltekintek a félelem és a szorongás szép kontrasztálásától, amely *A felvilágosodás dialektikájának* felütésére és áttételesen természetesen Kierkegaard-ra vezethető vissza.) A diákmozgalmak végső soron egy új „gyakorlat” fogalmat vezettek be, amely Adornótól alapvetően idegen volt. De túlzásnak tartom Krahle és a diákmozgalmak más képviselőinek azt a véleményét, hogy Adorno nem volt képes gyakorlati programokat megfogalmazni és megvalósítani. A pedagógiai-felvilágosító program nagyon is ebbe az irányba mutató kísérletnek tűnik. A diákmozgalmak kezdetben mintha csak ennek a programnak a belső egységét szeretnék megteremteni, de aztán gyorsan át is csapnak rajta. Így jutnak el a diákmozgalmak a forradalmi cselekvés programjához: kétségtelen, hogy ezek a mozgalmak – legalábbis a csúcspontjukon – a forradalom alakját öltötték magukra. A meghatározó szereplők elképzelései, az akciók és a követelések a későkapitalizmus forradalmi megdöntésére irányultak.³⁶ Adorno a forradalmi cselekvésben megjelenő viselkedési mintákat egyszerűen „akcioniz-

33 Mintha itt születne meg meg Marcuse *Az egydimenziós ember* című művének alap gondolata; nem tudom persze, hogy Marcuse olvasta-e ezt az ugyan több kiadásban, de mindig alacsony példányszámban megjelent könyvecskét.

34 Ebben és csak ebben a vonatkozásban van némi igazságtartalma Götz Aly, *Unser Kampf 1968 – ein irritierter Blick zurück* című könyvének, Fischer Taschenbuch Verlag 2007.

35 Hans-Jürgen Krahle: Der politische Widerspruch der kritischen Theorie Adornos, in: uő: *Konstitution und Klassenkampf*, Verlag Neue Kritik 2008. 291.o.

36 Lásd „Egyetemi reform – társadalmi változás – eszkalálódó erőszak” című tanulmányomat, i.k. 188-189.o.

musnak” nevezte. Az 1969. április 26-27-én a *Süddeutsche Zeitung*ban megjelent híres interjúban a kérdező ezt a kérdést teszi fel: „A frankfurti Institut für Sozialforschung a »forradalmi baloldal« otthonának számít. Mennyiben helytálló ez a nézet?”³⁷ Adorno egy mély lélegzetvétel után a következőt válaszolja: „Egy valóban megfogható összefüggést a jelenlegi akcionizmus (melyet meszszenenően problematikusnak tartok) és a mi gondolataink között, még senki sem tudott felmutatni nekem. Ilyen irracionális akciók – leválasztva az elmélet-ről, amelyet egyébként is szidalmaznak – még soha nem jutottak eszünkbe.”³⁸ Adorno érvelése itt más irányba kanyarodik, ami elzárja azt a lehetőséget, hogy kimondja a maga pedagógiai-felvilágosító koncepciójától való elkanyarodást: „A Kritikai Elmélet szükségképpen magába zárja annak a szituációnak az elemzését, amelyet az akcionizmus megtakarít magának, hogy a saját esendőségével ne kelljen szembenéznie.”³⁹ Kétségtelen, hogy Adorno rosszul vagy szerencsétlenül érvel: a diákmozgalmak akcionizmusa egyfajta teória-vesztéssel párosul. Pedig inkább azt kellene mondania, hogy az ő elméleti konstrukciója és az ebből adódó gyakorlat-fogalma egészen más volt. Ugyanakkor Adorno azt is megpróbálja eltakarni, hogy a diákmozgalmak indító lökését mégis csak az általa (is) képviselt kritikai gondolkodás jelentette.

³⁷ Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 20/1. kötet, i.k. 398.o.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo.

Képzés, tudomány és egyetem Gadamer hermeneutikájában

Előadásomban három kérdést járok röviden körül:

1. A 'Bildung' (képzés) fogalmának főbb aspektusai Gadamernél.
2. Tudomány és szellemtudomány.
3. És az egyetem?

1. A 'Bildung' (képzés) fogalmának főbb aspektusai Gadamernél

Gadamer hermeneutikai filozófiájának egyik fontos kiindulópontja a humanista tradíció „előhívása”, vagyis a modernitás szellemiségével való termékeny ütköztetése. Nem valamiféle merev hagyománytiszteletről van itt szó, hanem a hagyományok megújításáról. Ebben az értelemben fordul például a filozófiatörténet klasszikus gondolkodóihoz is: „A filozofálás egyik elemi tapasztalata, hogy a filozófiai gondolat klasszikusai, ha megpróbáljuk megérteni őket, maguktól érvényesítenek egy olyan igazságigényt, melyet a jelenkori tudat nem képes sem elutasítani, sem felülmúlni. A jelenkor naiv önérzete persze fellázadhat az ellen, hogy a filozófiai tudat lehetségesnek ismeri el: saját filozófiai belátása nem olyan rangos, mint Platóné és Arisztotelészé, Leibnizé és Kanté vagy Hegelé. Sokan talán a jelenkori filozofálás gyengeségének tartják, hogy saját esendő voltát bevallva lát hozzá klasszikus hagyományainak értelmezéséhez és feldolgozásához. De egész biztos, még nagyobb gyengeség, ha valaki elzárkózik az ilyen megmérettetés elől, és inkább önállóan bohóckodik. Hogy ezeknek a nagy gondolkodóknak a szövegeit megértve olyan igazságot ismerünk meg, melyet más úton nem lehet elérni, azt akkor is be kell vallanunk, ha ez ellentmond a kutatás és a haladás mércéjének, mellyel a tudomány méri magát.”¹ Gadamer számára ebből az alapállásból kitüntetett jelentőségű olyan „humanista vezérfogalmak” vizsgálata, mint a *képzés*, a *sensus communis*, az *ítélőerő* vagy az *ízlés*. Azt is látnunk kell, hogy nála a megértés és értelmezés „nem elvekből való konstrukció, hanem egy messziről eredő történés továbbfolytatása”.²

Ezután a rövid hermeneutikai bevezető után nézzük most már közelebbről a *Bildung* fogalmának gadameri analízisét. Először arra utalnék, hogy a szó többféle magyar fordítást is lehetővé tesz. Jelenthet *képzést*, *kiképzést*, ugyanakkor

¹ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp. 1984. 22.

² I. m. 23.

művelődést, illetve műveltséget is. Az Igazság és módszer magyar fordítója, Bonyhai Gábor a képzést használja, amellyel elsősorban a német szó etimológiájához kapcsolódik. Eredetileg ugyanis a „természeti képződmény” fogalmával volt szoros összefüggésben. De jelentette a testrészek kiképzését, jól megformáltságát is. Egyébként ebben a jelentésében a képzés szó latin megfelelője a *formatio*. A képzés szóhasználat emellett azt a folyamatot is érzékelteti, amelynek során műveltté válik az ember. Előadásom címében azért használtam a műveltség kifejezést, mert már itt utalni kívántam arra, hogy Gadamer nem valami-féle szakképzésre gondol a *Bildung* kapcsán. A magyar nyelvhasználatban viszont óhatatlanul van ilyen mellékíze a szónak, gondoljunk csak a didaktikában gyakran használt képzés és nevelés fogalom párra.

Gadamer a felvilágosodás korából *Herder* meghatározását tekinti kiindulópontnak, amelynek lényege, hogy az ember a képzés révén felemelkedhet a humanitásig, amely egyszerre jelent széleskörű ismeretekkel való rendelkezést, valamint erkölcsiséget is. Érezhetően a kultúra fogalmával kerül szoros kapcsolatba a szó. *Kant* a cselekvő szubjektum szabadságának aktusaként beszél a képesség „kultúrájáról”, ezenkívül arról is szól, hogy önmagunk iránti kötelességünk a tehetségünk kiművelése. *Humboldt* meghatározását azután azért idézi, mert pontosan megfogalmazza a *Bildung* tágasabb jelentéskörét: „de amikor mi a mi nyelvünkön képzést mondunk, akkor valami magasabbra és ugyanakkor belsőre gondolunk, tudniillik arra az érzékre, mely a teljes szellemi és erkölcsi törekvés ismeretéből és érzéséből árad ki harmonikusan az érzésmódra és a jellemre.”³

Gadamer arra is utal, hogy a képzés szóban a kép is benne rejlik, a kép pedig „titokzatos kétoldalúsággal” egyszerre jelent képmást és mintaképet (*Nachbild*, *Vorbild*). A képzés ugyanakkor nem egy előre pontosan megformázott minta követését jelenti, hanem egy állandó folyamatról van szó: „a képzés eredményét nem a technikai célkitűzés módjára állítjuk elő, hanem a formálás és a képzés belső folyamatából ered, s ezért állandó továbbképzés marad.”⁴ A görög *phüszisz*, természet szóhoz is azért hasonlítja a képzést, mert egyik sem ismer önmagán kívüli célokat. Gadamer meglehetősen ironiával utal a folyton „képzési célokat” kitűző, egyoldalúan prakticista oktatási gyakorlatra: „A képzés voltképpen nem lehet cél, mint olyat nem lehet akarni, legfeljebb a nevelő reflektált tematikájában.”⁵ A képzés végső soron olyan folyamat, amelynek során a megszerzett műveltségben „semmi sem tűnik el, hanem minden megőrződik”.

Gadamer kiemelten fontosnak tartja *Hegel* *Bildung*-felfogásának az értelmezését. Hegelnél a képzés lényege az *általánossághoz való felemelkedés*, ami elméleti és gyakorlati képzést egyaránt jelent, a partikularitás háttérbe szorítását:

³ I. m. 31.

⁴ I. m. 32.

⁵ Uo.

„Aki átengedi magát a partikularitásnak, például: aki mértéket és arányt nem ismerve enged vak dühének, az képzetlen. Hegel kimutatja, hogy az ilyen embernek alapjában véve az absztrakciós ereje fogyatékos: nem tud eltekinteni önmagától, s egy általánosra tekinteni, mely az ő különösségének mértéket és arányt kölcsönözne.”⁶ A képzetlenség tehát nem csupán elméleti fogyatékoság ebben az értelmezésben, hanem egyúttal a hübrisz, a mértéktelenség vétkét idézi elő. A nem kis mértékben antik etikai ihletésű gondolatmenet kapcsán a *szophia* és a *phronészisz* fogalmak ellentétére is utalhatunk, amelyet először Arisztotelész dolgozott ki. Az első a teoretikus, a második a gyakorlati tudás, gyakorlati életbölcseesség. Az utóbbi nem egyszerűen a konkrét tudása, hanem „szellemi erény” a görög bölcselelnél: „Nem egyszerűen képességnek (dünamisz) tekinti, hanem az erkölcsi lét meghatározottságának, mely nem lehet meg az etikai erények egésze nélkül, mint ahogy másfelől az utóbbiak sem lehetnek meg nélküle. Bár ennek az erénynek a gyakorlása eredményezi, hogy megkülönböztetjük azt, amit tenni kell, attól, amit nem kell tenni, de mégsem egyszerűen gyakorlati okosság és általános találékonyság. Amikor megkülönbözteti azt, amit tenni kell, attól, amit nem kell tenni, ez a megkülönböztetés már eleve magába foglalja az illendő és a nem illő megkülönböztetését, s ezzel egy erkölcsi magatartást előfeltételez, melyet a maga részéről csak továbbképez.”⁷

Visszatérve Hegelhez, ő a képzést tehát általános emberi feladatnak tekinti, s ezzel összefüggésben beszél a munkáról, valamint a munkavégző tudatról. Ez utóbbi „a dolgot képezve önmagát képi”. A munkálkodó tudat saját önértetre tesz szert azáltal, hogy elsajátít egy jártasságot. Ebben az önértetben olyan mozzanatokat vehetünk észre, mint a személyes vágyainknak a korlátozása, azonkívül valami általánosnak az elismerése. Mai szemmel „korszerűtlennek” tűnik az, ami a *pályaválasztással* kapcsolatban itt felvetődik. Napjainkban többnyire az önmegvalósítás privát céljait, valamint a praktikus, hasznossági szempontokat szokás ezzel kapcsolatban emlegetni. Ezzel szemben Hegel a hivatás betöltését hangsúlyozza, illetve azt, hogy minden hivatásban van valami „sorsszerű”, „külső szükségyszerűség”, és így olyan feladatokat követel tőlünk, melyeket privát célként nem tűznénk ki. A hivatás betöltése egyfelől önmagunk korlátozását jelenti, de egyúttal azt, hogy a hivatásunkat a magunk ügyévé tesszük, s így végső soron mégsem jelent korlátot. Úgy vélem, Gadamer jogosan tapint rá ennek a felfogásnak az aktualitására. A pályaválasztás bármennyire is mindenkinek személyes ügye, az ebben való döntés olyan etikai kötelezettségeket is maga után vonz, amelyeknek csak valamely közösségre vonatkoztatva van értelme. Magunkat választva egyúttal a másikat is választjuk – fordíthatnánk át a személyiségetika nyelvére az előbbi gondolatot. Természetesen ezzel nem azt akarom sugallni, hogy próbáljuk meg a hegeli filozófiát mintegy „összebékíteni” a rend-

⁶ I. m. 33.

⁷ I. m. 39.

szerfilozófiájával éppen ellentétes kiindulópontú szemléletekkel. Inkább csak arra kívántam ezzel is felhívni a figyelmet, hogy termékeny dolognak bizonyulhat, ha nem merev sémákkal közelítünk a filozófia klasszikus szövegeihez.

A gadameri hermeneutika egyik kulcsszava a *dialogus*. A történelmi hagyomány értelmezése éppúgy dialógikus viszonyt előfeltételez értelmező és „szöveg” között, mint a műalkotások befogadása. Hegel ebből a szempontból is tanulságos Gadamer számára. Az *elméleti képzés* eszméjében ugyanis az a mozzanat is benne rejlik, hogy „megtanulunk valami mást is érvényesülni hagyni”. A régi nyelvek és világok vizsgálatát azért tartja alkalmasnak az elméleti érdekek kialakításában, mert ezek elősegítik az elméleti vizsgálódáshoz szükséges távolságtartás kialakítását, de egyúttal az „önmagunkhoz való visszatérés” kiindulópontjai is. A régi koroknak ezt a hegeli értékelését ugyan Gadamer egyfajta klasszicista előítéletből eredezteti, de az alapgondolatot helyesnek tartja: „Az idegenben felismerni a sajátot, otthonossá válni benne – ez az alapmozgása a szellemnek, melynek léte csak abban áll, hogy a másleltől visszatér önmagához. Ennyiben minden elméleti képzés, az idegen nyelvek és képzetvilágok feldolgozása is, egy olyan képzési folyamat pusztá továbbfolytatása, mely sokkal korábban kezdődik. Minden egyes individuum, amely természeti lényéből a szellemibe emelkedik, népének nyelvében, erkölcsében, intézményeiben előre adott szubsztanciára talál, melyet, miként a nyelvtanulásban, el kell sajátítani. Így az egyes egyén eleve mindig a képzés útján halad, s állandóan csökkenti saját természetiségét, mert a világot, amelybe belenő, a nyelvben és az erkölcsben az emberek képzik.”⁸

A *Bildung* fogalmának értelmezése során Gadamer az *emlékezet* kategóriájához is fontos reflexiókat fűz. Egyrészt nem valamiféle adottságnak tartja. Azt emeli ki, hogy a megőrzés, az elfelejtés és az újraemlékezés szorosan összetartoznak, és „az ember történetének és képzésének egy darabját alkotják”. Az emlékezetet is képezni kell, hogy képes legyen értelmesen szelektálni. A felejtés nem csupán hiány, hiszen „a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert sokrétű egységgé olvad össze az újonnan látottal”.⁹ Gadamer itt nyilván arra gondol, hogy az információk mérhetetlen tömege sokszor inkább blokkolja az összefüggések átlátását és megfogalmazását, rutinszerűvé teszi ítéleteinket. Ugyanakkor hadd jegyezzem meg, hogy Gadamer nem fordít igazán figyelmet arra az ellenkező előjelű problémára, ami a manipulatívén szelektív emlékezetből fakad. A volt szocialista országok rendszerváltó éveinek egyik tanulsága például éppen az, hogy a személyes érdekek mennyire befolyásolják, sokszor eltorzítják az emlékezet működését. Egyébként nagyon is az előbbihez hasonló

⁸ I. m. 34.

⁹ I. m. 35.

játszódott le Németországban a fasizmus emlékeinek feldolgozásával, illetve fel nem dolgozásával a II. világháború után.

A képzettséghez, illetve műveltséghez hozzátartozik egyfajta „*tapintat*” is. Ezt a kategóriát főként Helmholtz nyomán járja körül Gadamer. A szónak jól ismert a társas érintkezéssel kapcsolatos jelentése. Valami kényelmetlent tapintatosan elhallgatunk, megkerülünk. Ha valamit tapintatosan mondunk, a szituáció lényegéhez akkor is hozzátartozik valaminek a kimondhatatlansága. Ez a fajta tapintat nyilvánvalóan hozzájárul az emberek intim szférájának a megőrzéséhez. Ugyanakkor a tapintat „megismerésmód” és „létmód” is, az esztétikai és a történeti iránti érzéket jelent: „Az esztétikai és a történeti iránti érzékünk kell hogy legyen, vagy ki kell képeznünk érzékünket, hogy a szellemtudományi munkában rábízassuk magunkat a tapintatunkra.”¹⁰ Ez a tapintat csak részben adottság, hiszen bizonyos műveltséggel rendelkezés alakítja ki a működését. Az érzékek közvetlenségével viselkedik, tehát választ és értékkel, csak éppen nem tudja döntését szakszerűen megindokolni. Akinek van esztétikai kvalitásérzékenysége, az meg tudja különböztetni a jelentős alkotást a silány fércműtől, még ha nincs is tisztában az esztétikai kategóriák elméletével, sőt arra is akad példa, hogy jelentős művészetelméleti tudás nem párosul biztos esztétikai érzékkel. Persze nem célszerű eltúlozni ennek az érzéknek az ösztönös jellegét. A műalkotások értéke iránti fogékonyság nem alakulhat ki gyakori művészeti élmények nélkül.

A történeti érzékkel rendelkező tudja, „hogyan egy kor számára mi lehetséges és mi nem, s van érzéke a múlt mássága iránt, mely megkülönbözteti a jelentőt”. Ennél a magától értetődő kijelentésnél azért érdemes megállnunk. Úgy tűnik, napjaink Magyarországa nem kedvez a történeti érzék kialakulásának, hiszen lépten-nyomon találkozhatunk történelmi múltunk ideologikus, propagandaízű kisajátításával, modern kategóriák jogosulatlan visszavetítésével. Az pedig kifejezetten megoldatlan kérdés, hogy miként lehetne és kellene közelmúltunk dokumentumait elemezni, illetve bemutatni. A személyiségi jogok védelmének elve a gyakorlatban sokszor ütközik a történelmi igazság feltárásának szintén jogos, etikai szempontból is indokolható igényével. Vajon lehetséges-e a jelzett problémákat pusztán jogszabályokkal megoldani? Bizonyosan nem. Hogy mennyire súlyos erkölcsi következményei lehetnek a személyes múltunkkal való szembenézésnek, arra többek között a volt NDK hírhedt titkosrendőrségi aktáinak a nyilvánossá tétele szolgált példákkal. Baráti, sőt rokoni kapcsolatok szűntek meg, illetve mérgeződtek meg, amikor sokan azzal szembesültek, hogy a róluk szóló információk forrása valamelyik barát vagy rokon volt. Ugyanakkor a súlyos emberi megrázkódtatások ellenére is az a véleményem, hogy semmit nem oldana meg a dokumentumok adminisztratív elzárása. Ehelyett talán meg lehetne próbálni olyan műveltséget magunkban kialakítani, amely az *erkölcsi érzéktől* elválaszthatatlan. Gadamer összefoglalása a képzés általános jellemzőjéről ép-

¹⁰ Uo.

pen ehhez nyújthat támpontot: „...ily módon általánosabb szempontokat tartunk nyitva a másik, a mások számára. A képzésben benne rejlik az általános érzék a mérték és a távolságtartás iránt, s ennyiben az is, hogy önmagunk fölé emelkedünk, az általánossághoz. Mert hiszen önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik.”¹¹

2. Tudomány és szellemtudomány

Gadamer számtalan rövidebb írásában is foglalkozott a tudomány, tudományosság és persze a szellemtudományok kérdésével (pl. Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft¹²; Die Universität Heidelberg und die Geburt der modernen Wissenschaft¹³; Wissenschaft und Öffentlichkeit¹⁴; Wissenschaft als Instrument der Aufklärung¹⁵; Vom Wandel in den Geisteswissenschaften¹⁶; Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft¹⁷). Itt most csak néhány vonatkozást emelnék ki ebből a gondolatkörből.

A tudomány eredetiségéről szóló írása tkp. a lipcsei egyetem 1947-es újraindítása alkalmából elmondott ünnepi beszéd. A helyszín és a történelmi szituáció nagyon is sokat mondó, hiszen alig vagyunk a szörnyű világégés után. Ebben a történelmi felelősségre is figyelmeztető, retorikai fordulatokban is gazdag szövegben némi tudománytörténeti áttekintés után oda fut ki az egész gondolatmenet, hogy milyennek kellene lennie a tudomány emberének, akiben a tudomány valóságos hatalom. Tehát, hogy milyen életforma tartozik hozzá. Az első jellemző vonása a szellemi értelemben vett megszállottság, elmerülni tudás a vizsgálódás tárgyába, illetve föltétlen benne állás a dolgok világában. A második: a kutatás során törvényszerűen jelentkező kételkedés ellenére is a saját ítélet és föltétlen határozottság a felismert összefüggések megfogalmazásában. A harmadik: szerénység abban az értelemben, hogy vegye észre lehetőségeinek a határát és a megoldandó tudományos feladat nagyságát, s így képes lesz a társadalomban meghonosodott előítéletekkel szembeni belső szabadság elérésére. Ami még igazán érdekes, ahogyan mindhárom tulajdonság leírását afféle refrénnel zárja, amely a tudósok felelősségét kéri számon a náci rezsimmel kapcsolatban: „Ha lett volna a tárgyilagosságnak/ határozottságnak/ szerénységnek elég ereje a

¹¹ Uo.

¹² In: H.-G. Gadamer: Gesammelte Werke, Band 10. J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 1995. 287-295.

¹³ In: i. m. 336-346.

¹⁴ In: H.-G. Gadamer: Lob der Theorie. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 1983. 77-88.

¹⁵ In: i. m. 88-103.

¹⁶ In: Gesammelte Werke, Band 10. i. m. 179-185.

¹⁷ In: Gesammelte Werke, Band 8. J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 1993. 180-189.

német tudomány minden képviselőjében, a nemzetiszocialista rezsimnek való megfelelés semmilyen kísértése nem jelentkezett volna.”¹⁸

A tudomány és a nyilvánosság kérdéseit feszegető írásában (1977)¹⁹ a tudományoknak a modern társadalomban és államban megváltozott szerepét járja körbe. Alapvetően azt az ellentmondásos szituációt emeli ki, amely a tudomány belső logikája, működése és a társadalmi elvárások között feszül. Az egyik oldalról érthetően hasznossági szempontok hangoztatása, szigorúan racionalizált kutatási tervek elvárása, formális és bürokratikus minőségbiztosítási követelmények nyilvánulnak meg. A tudomány ezzel szemben azt hangsúlyozhatja, hogy a kutatások során nem lehet állandóan tekintettel lenni a külsődleges elvárásokra, a tudományos vizsgálódás nem ismer kompromisszumot. Ráadásul gyakran a tudós a kutatás során valami mást talál, fedez fel, mint amit előre vetített. Még egy érdekes felvetés: a teória éppúgy eredendően antropológiai jellegű szférája az emberi létnek, mint a gyakorlati és politikai hatalom. Így e két emberi erőből és újból egyensúlyba kell hozni egymással, nem pedig egymással szemben kijátszani.

A szellemtudományoknak a tudományok világán belüli sajátosságát Gadamer abban látja, hogy a „társadalmi világ tapasztalatát a természettudományok induktív eljárásával nem lehet tudománnyá tenni. ... a cél nem az, hogy ezeket az általános tapasztalatokat megerősítsük és bővítsük, s így eljussunk egy törvény ismeretéhez például arról, hogy az emberek, a népek és az államok általában hogyan fejlődnek, hanem azt akarjuk megérteni, hogy ez az ember, ez a nép, ez az állam, hogyan lett azzá, ami, – általánosan szólva: hogyan történhetett, hogy így van.”²⁰

A heidelbergi egyetem alapításának 600. évfordulójára (1986) elmondott ünnepi beszédében²¹ egyébként éppen a már korábban említett Helmholtz kapcsán mutat rá a természettudományi és szellemtudományi megismerésmód lényegi különbségeire, valamint arra a folyamatra, amely felvilágosodástól kezdve a romantikán át elvezetett a modern tudomány, illetve tudományszemlélet megszületéséhez.

¹⁸ H.-G. Gadamer: Über der Ursprünglichkeit der Wissenschaft. I. m. 293.

¹⁹ H.-G. Gadamer: Wissenschaft und Öffentlichkeit. I. m.

²⁰ H.-G. Gadamer: Igazság és módszer. I. m. 28.

²¹ H.-G. Gadamer: Die Universität Heidelberg und die Geburt der modernen Wissenschaft. I. m.

3. *És az egyetem?*

Gadamer nem fogalmazott meg valamiféle sajátos egyetem-koncepciót, inkább azt mondhatjuk, hogy számára az egyetem a tudományok és a gondolkodás magától értetődő, természetes színterét jelenti. Nem véletlen, hogy számos írása eredetileg valamelyik egyetemen megtartott előadás vagy beszéd volt. Mindenesetre az érzékelhető, hogy egyetemen alapvetően a humboldti ihletésű univerzitást értette. Azt a szellemi teret, ahol az előbb említett heidelbergi beszédben szereplő kettősség egyaránt jelen van: „Können, das sich verhält, und Weisheit, die sich bescheidet.”²² (A tudás/képesség valamihez viszonyul, aránylik, a bölcsesség pedig az, ami mértéket tart.)

²² I. m. 345.

Multi- és/vagy interkulturális egyetem?

1.

Az európai filozófia és az európai egyetem összefüggéseit mind a filozófia felől, mind az egyetem oldaláról már számos tanulmányban vizsgáltam.¹ Erre nemcsak a filozófia szakterületén érdekelt egyetemi oktatói minőségemből kínálkozott jó rálátási lehetőség, hanem a romániai viszonyok között *egzisztenciális* kérdésként is felmerülő egyetem-problémával való mindennapos szembesülés és együttélés is erre sarkallt, két vonatkozásban: az elmúlt két évtizedre estek egyrészt a romániai magyar felsőoktatás újrászerveződésének, önmagára találásának a koncipiálási és intézményesülési folyamatai, másrészt részese és résztvevője lehettem a kolozsvári egyetemen zajló, az európai egyetemi eszméhez és gyakorlathoz való felzárkózást szolgáló átfogó és mélyreható reform folyamatoknak. Napjainkra egyik folyamat sem zárult le, nemcsak azért, mert nem mindig volt meg a szükséges intézményi és politikai akarat, hanem azért sem, mert időközben maguk a problémások is folyamatosan átszerveződtek. Ma már nem ugyanazon fogalmak mentén és gyakorlat szellemében gondolkodunk a magyar tannyelvű kisebbségi egyetemi oktatás önállósodási és önszerveződési törekvéseiről, mint 15–20 évvel ezelőtt. De összegytemi összefüggésekben tekintve is a Bologna-folyamat olyan, a közeljövőben lezárhatatlan változás-sorozatot indított el, amelynek az eseményei és tapasztalatai az egyetem mibenlétéről, helyzetéről és jövőjéről naponta elgondolkodásra készítenek. Ilyen körülmények között a szó szoros értelmében vált egzisztenciális tapasztalattá az, amit az átrendeződési korszak kezdetén a posztmodern egyetem lényegével kapcsolatban Csejtei Dezső úgy fogalmazott meg, hogy „az univerzitás posztmodern értelemben véve sohasem »van«, hanem mindig csak »úton van«”², illetve az, amire Bókay Antal eképp utal: a *Bolognai Egyezmény* anélkül, hogy egyetlen szóval is kimondaná, sokkal többet céloz meg mint az európai egyetem működése új elveinek az élet-

¹ Ezek közül néhány fontosabb: Az egyetem eszméje a romániai magyar politikai-ideológiai mezőben. In *Paradox (tudat)állapotok*. Komp-Press Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996. 179–194; Egyetem-vitáink tanulságai; Az egyetem filozófiájáról. In *Kisebbségi létproblémák*. Komp-Press Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2000. 101–117; 118–155. A mai tudomány etikai üzenete. In *Az értelem értelméről*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2003. 102–117; Képesség válásunk a filozófiára. In Veress Károly (szerk.): *Tanítható-e ma a filozófia?* Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár, 2007. 165–179.

² Csejtei Dezső: Tünődések a posztmodern univerzitás lehetőségéről. *Pompeji*, Szeged, 1991/3. 130.

be léptetését. „Ez a „több” – mondja Bókay – az egyetemi kultúrának, az egyetem eszméjének radikális átalakítását jelenti. A modern egyetemet most készül felváltani a posztmodern egyetem.”³ E frappáns megfogalmazás önkéntelenül is arra késztet, hogy megálljunk és elidőzzünk egy darabig a posztmodern egyetem gondolatánál. Én viszont mégsem ezt vélem a kijelentés hangsúlyos elemének, hanem inkább azt, ami az *egyetemi kultúra* szintagmába sűrítődik.

Az egyetemi társadalom és egyetemi kultúra valós állapotokat kifejező fogalmak: egységesen ragadják meg mindazt, ami az egyetemi élet, szemléletmód, szabályrendszer, eljárásmodok és magatartásformák sajátos világszerű szerveződésével, egységesülésével, beépülésével és áthagyományozódásával jár. De itt most ennél többről, illetve másról van szó: az egyetem és a kultúra mélyebb, lényegibb összefüggéseiről, az egyetem és a filozófia viszonyának az áthatóbb megvilágításáról a *kultúra* irányából. Valamely egyetem falai között nemcsak egy inherens egyetemi kultúra termelődik ki, hanem az általánosan fennálló kulturális állapot önszemlélete és önértelmezése is, mivel az egyetemeket létesítő és fenntartó kultúra az egyetem tükrében nézhet szembe leginkább önmagával.

2.

A kérdés úgy tevődik fel: Létezik-e az európai kultúrában a tudománynak és az oktatásnak egy olyan alapvető hagyománya, amely nem valamilyen külsődleges képződményként, hirtelenjében összebarkácsolt konstruktumként tartalmazza az egyetem fogalmát, hanem a tudomány és oktatás, kutatás és képzés, igazság és tudás lényegi összefüggéseinek a mélyéből hozza fel azt, igazi *conceptus-ként*, onnan, ahol természetes módon megfogant? Karl Jaspers definíciója szerint az egyetem modern eszméjének tartalma „az igazság keresése a tudomány útján.”⁴ Ez arra utal, hogy az európai egyetem modern eszméje és gyakorlata az európai filozófia és egyetem lényegi összefüggését tételező kétségtelen *előfeltevésen* alapul. Ez az előfeltevés a modernitás domináns filozófiai paradigmájának – az *episztemológiai paradigmának* – köszönhetően hosszú időn keresztül viszonylag zavartalanul érvényesülhetett. Ebben a többé-kevésbé egységesként fellépő gondolkodásbeli beállítódásban a filozófia művelése elsődlegesen a megismerés kérdésével kapcsolódott össze. Ennek megfelelően a modern egyetem, mint az oktatók és hallgatók egységes szellemi közössége, illetve mint a tudományos képzés és kutatás intézménye, mint kutatással egybekötött oktatás,⁵ alapvetően a *megismerés* filozófiai paradigmáját jeleníti meg, mégpedig három –

³ Bókay Antal: A posztmodern egyetem kapujában. *Korunk*, 2004/11. 5.

⁴ Karl Jaspers: Az egyetem eszméje. In *Ész–Élet–Egzisztencia I. (Egyetem, nevelés, értelmiségi lét)*. Társadalomtudományi Kör, Szeged, 1990. 186.

⁵ Egy ilyenszerű, az egyetem mibenlétére és lényegére irányuló vizsgálódás nem terjed ki a magasabb szintű szakiskolákra és az újonnan alakult, hagyomány nélküli diplomagyárakra. Jaspers megjegyzése szerint is „egy intézmény, mely az »egyetem« nevet viseli, e név által még nem egyetem”. – Uo. 199.

egymással összefüggő – kiterjedési irányban: az egyetem eszméjét hordozó *szubjektum*nak egyszerre velejárója az igazságot hordozó elméleti tudás megszerzésére irányuló erőfeszítés, az elméleti tudás gyakorlati felhasználhatóságát szavatoló készségek és eljárások kialakítása, valamint az etikus elkötelezettség, amely az igazság kutatásában a vitán felüli szakmai kompetencia, a tudás felhasználásában pedig a közjó és emberi szabadság követelményeit érvényesítő morális tartás garanciája. Ily módon az egyetemi kutatás és oktatás szerves kapcsolata a *szemlélet* és *képzés* (Bildung) magasabbrendű egységében való egymáshoz tartozásként valósul meg, amivel az egyetemi kultúrának az emberi magatartásba és az átfogóbb kulturális folyamatokba való beépítődése is együtt jár.

Az egyetem mint *szemlélet* a különböző szempontú megközelítési módok találkozási helye, az igazság mibenlétére, kritériumaira vonatkozó diskurzus és nyelvi konszenzusképzés terepe, amelyen az igazságnak minden oldalról meg kell világítódnia, egyszerre több irányban is nyilvánvalóvá kell válnia. Csakis ebben a szemléleti horizontban válik beláthatóvá, hogy nincsenek végső ismeretek, és nincs végérvényesen rögzített mércéje az igazságnak. Az egyetem folytonos úton levés az igazsághoz, s ezen az úton formálódnak az igazság megítélésének és alátámasztásának feltételei is. Ezzel összhangban az egyetemen oktatott ismeretek állandó átalakulásban találhatók, és elsajátításuk a hozzájuk elvezető úton való előrehaladás, a különböző módszerekben és eljárásokban való jártasság megszerzése során történik. Ennek az oktatásnak a lényege a kutatás. Ebben mutatkozik meg az egyetemi és az egyetemen kívüli, például a főiskolai oktatás lényegi különbsége. Az egyetemen kívüli oktatásban egy zárt, szilárd, végleges és valamilyen célnak megfelelően felhasználható ismeretanyagot igyekeznek átadni. Ez ellenkezik a tulajdonképpeni egyetem szellemével, és akik erre vállalkoznak, főiskolává, szakiskolává alakítják át az egyetemet. Ezzel szemben az egyetemi *képzés* a tudomány művelésének képességeit kifejlesztő folyamat, de korántsem azonos a szó szűk értelmében vett szakképzéssel. Az egyetemen a tudományok mindegyikét a voltaképpeni tudományos megismerés *egészéhez* való vonatkozásban művelik. Így az egyetemi képzés a konkrét szaktudományos kutatásban való részvételen keresztül a tudományba mint egyik jelentős emberi létszférába való bevezetést valósít meg, beleértve az erre jellemző mentalitás, beállítódás, magatartás és tevékenységi formák elsajátítását, ami egyszerre jeleníti a tudomány szellemében való benneélést és a tudomány szelleme szerinti élés képességét a tudományon kívüli létszférákban.

Mindezek alapján azt lehet mondani, hogy a modern egyetem fogalma többé-kevésbé egységes, ugyanazon elvek szerint kifejlő egyetemi szellemiséget, struktúrát és gyakorlatot jelenít meg.

3.

A fentebbi kérdést így lehet tovább fogalmazni: Fenntartható-e az európai filozófia és az egyetem kapcsolatát hordozó előfeltevés a mai egyetem esetében? Ha igen, akkor a kortárs filozófiai paradigmák, valamint az egyetem eszméje és gyakorlata között szintén összefüggésnek kell fennállnia. Ennek valószínűségét viszont egy további kérdés bonyolítja: Van-e, illetve lehetséges-e manapság egységes filozófiai paradigma? Ugyanis a fundamentálistológiai, analitikus filozófiai, kognitív filozófiai, tudományfilozófiai, hermeneutikai, dekonstruktivista törekvéseket nehezen lehetne valamiféle – a modernitás episztemológiai paradigmájához hasonlóan egységes – paradigmába beilleszteni. Más szóval, a mai szellemi életben a filozófiai szemléletmódok és gondolkodásbeli beállítódások *pluralizálódásával* állunk szemben. Vajon ebből az következik, hogy az egyetemeszme is pluralizálódik? A kérdéssorozat tovább árnyalódik, amennyiben arra is odafigyelünk, hogy az alapvető kortárs filozófiai törekvések csak részben összpontosítanak a megismerés és a tudás kérdéskörére. Kérdéssé válik tehát, hogy fenntartható-e továbbra is egy domináns filozófiai paradigma és az egyetem eszméje közti összefüggés a megismerés tekintetében? Hiszen számos jel affelé mutat, hogy maga az egyetemi intézmény is kilép a tudományos képzés és kutatás hagyományos paradigmatis kereteiből, s az egyetem valami *mássá* válik.

E mássá válási egyetemtörténeti folyamat fogalmi megragadására szolgál a *posztmodern egyetem* fogalma. Ha viszont megvizsgáljuk, kiderül, hogy a „posztmodern” ebben az összefüggésben sokkal inkább gyűjtőfogalom, mintsem az egyetemeszme egy újszerű értelmének a hordozója. Mindazon egyetemi erőfeszítések fogalmi egybenyalábolása, amelyek a modern egyetemnek a társadalmi és környezeti elvárásokra, munkapiaci igényekre, finanszírozási gondokra, a tömegesedés, a globalizáció és a regionalizáció kihívásaira reformintézkedések sorozatával adott válaszaiban öltenek testet. A modern egyetem egyrészt igyekszik fenntartani önmagával és a környezetével szemben azt a fajta igényt, amelyet Jaspers úgy fogalmazott meg, hogy „az egyetem az a hely, ahol a kor legvilágosabb tudatának kell kibontakoznia.”⁶ Másrészt a gazdasági-társadalmi-környezeti integráció valamint a mind erőteljesebb pénzügyi-piaci kiszolgáltatottság közepette a modern egyetem nap mint nap e tudat fokozódó elhomályosulásával szembesül. Ennélfogva a posztmodern egyetem fogalma egy olyan paradox létállapot feloldhatatlan (ön)ellentmondásosságában gyökerező küzdelemtörténetet jelenít meg, amely óhatatlanul a modern egyetem eszméjének és gyakorlatának a széttöredezéséhez vezet.

A posztmodern egyetem tehát korántsem a modern egyetem fogalmi alternatívája, inkább a modern egyetemeszme olyan szintű beteljesedése, illetve intéz-

⁶ K. Jaspers: i.m. 181.

ményi kiteljesítése, ahonnan beláthatókká válnak a modernitásban kitermelődött egyetemkoncepció határai és meghaladhatóságának lehetőség feltételei;⁷ nem egy domináns paradigma megnevezése, hanem inkább a jelzett paradigmatis sokféleség kifejeződése, illetve annak az egyetemtörténeti folyamatnak a diagnosztizálása, amelynek során a sokféleség és különbözőség válik paradigmatis meghatározottsággá.

A posztmodern egyetem tehát nem egy tényleges egyetemi paradigmaváltás hordozója, de a modern egyetem posztmodern kiteljesítésének horizontjában egyre erőteljesebben körvonalazódik egy küszöbön álló egyetemi paradigmaváltás szükségessége, és kirajzolódnak a lehetőségei.

4.

Most pedig visszatérhetünk az egyetem és a kultúra viszonyához, illetve ezen a ponton már semmiképpen sem térhetünk ki előle. Ugyanis Umberto Eco éppen a (poszt)modern egyetem előbb említett paradox létmódjának egyik fő dimenziójához, a tömegkommunikációnak az egyetem falai közötti úttöréséhez kapcsolódva írja: „A tömegkommunikáció megszerezhet olyan információkat, hogy egy bizonyos laboratóriumban egy bizonyos részecskét tanulmányoznak, de soha nem lesz képes megfelelő magyarázattal szolgálni az eseményre vonatkozóan. A tények terén a tömegkommunikáció elmondhatja, hogy mi történik éppen, de ami az interpretációt illeti, csak azt tudja elmondani, ami húsz éve volt hitelt érdemlő.”⁸ A diákok azért jönnek el az előadótermekbe, mert ott valami olyasmiről beszélnek, amihez a tömegkommunikáció még nem jutott el, s amire azt utolérné, „az egyetem már másról fog beszélni, vagy másról kell majd, hogy beszéljen”. „E húsz évnyi különbségbe illeszkedik az egyetemi kultúra” – mondja Eco, s e különbség megőrzésében és érvényre juttatásában lesz az egyetemeknek továbbra is „pótolhatatlan” szerepük.⁹ Az egyetemi kultúra közege tehát egy mindig érvényre jutó különbség az időben, a tapasztalatban, a szemléletmódban és az értelmezésben, azaz *a különbség*, amelyből éppen a lényege szerinti kultúra lép elő, az egyetem pedig az a „hely”, amelynek lényege éppen a különbség érvényre juttatásában rejlik, vagyis az a „hely”, ahol – Jaspers fentebb idézett szavai szerint – „a kor legvilágosabb tudatának kell kibontakoznia.” A két álláspont összecsengése egyértelműen jelzi az egyetem által hordozott kultúrakép és az egyetemen átszűrt kulturális önértelmezés, illetve a társadalomban és kultúrában élő egyetemkép és egyetemértelmezés maradéktalan összefüggését.

Amennyiben valóban fennáll ilyen összefüggés a kultúra és egyetem között, annyiban az következik belőle, hogy az egyetem manapság tapasztalható átala-

⁷ Itt újból Csejtei Dezső megállapítására hivatkozhatunk, miszerint „*az univerzitás modernizálásának végső értelme annak posztmodernizálásában rejlik*”. – Csejtei D.: i.m. 131.

⁸ Umberto Eco: Egyetem és tömegkommunikáció. *Pompeji*, Szeged, 1993/1-2. 125.

⁹ Vö. uo.

kulása, mássá válása mögött kulturális szemléletváltás húzódik meg, amivel együtt jár mind a kulturális önértelmezés, mind pedig a filozófiai kultúrakoncepció megváltozása. Miben áll e kulturális szemléletváltás lényege, és hogyan hat ki a posztmodern univerzitás átrendeződési folyamataira?

A modernitásban a kultúra és egyetem közti összefüggés fennállását a kultúrának alapvető emberi létminőségként való (ön)értelmezése közvetítette. A modern kultúrafogalom szellemi kimunkálását az újkor folyamán egy olyan feltörekvő társadalmi szükséglet motiválta, amely a kialakuló új polgári társadalomnak és az abban élő embernek – a *polgárnak* – az emberi *önszemléletével* és az előző társadalmi állapotok meghaladására irányuló *önértékelési törekvéseivel* függött össze. A korszak filozófiailag is kimunkált embereszményét és emberi létminőségét *képzésként* érvényre juttató kultúra legrepresentatívabb intézményi keretét éppen az egyetem szolgált, mint a kultúraalkotó, hordozó és fenntartó értelmiségi elit kiképződésének közege. Ily módon a modern európai ember kulturális önképe, az ezt hordozó kultúra önértelmezése, valamint az egyetem kulturális önmeghatározása szervesen összefüggött egymással. A nyugati kultúra – valójában a nyugati *régió*, a Nyugat „regionális” kultúrája – hosszú időn keresztül *a kultúrának*, azaz univerzális értelemben vett kultúrának tudta önmagát. E kulturális öntudatot kifejező kultúrafogalom reflexív, spekulatív kimunkálását a filozófia vállalta fel, s a legkifinomultabb módon az egyetem ültette gyakorlatba. Ennélfogva a modern egyetem eredendően *monokulturális* intézmény. De éppen ebből kifolyólag az *univerzalitás paradoxonát* magában hordozó univerzitás. Az egyetem falai között megvalósuló, *kulturális univerzáléként* felfogott tudományos kutatás és képzés kultúrák fölé emelt univerzalitása egyúttal a (nyugati) kulturális sajátosságot is *a kultúra* univerzalitásaként juttatta érvényre.

Mindez arra vall, hogy egy adott kultúra, mint egy emberi közösség paradigmatis emberszemlélete és önértelmezése, egyszersmind az illető kultúra paradigmatis önszemléletét is magában hordozza. Az a mód, ahogyan egy emberi közösség a kultúrájában önnön emberi létminőségét felfogja és megérti, az adott kultúrának *mint kultúrának* a felfogását és megértését is jelenti egyben.

5.

Csak az utóbbi fél évszázad tapasztalati és kutatási horizontjában vált beláthatóvá az a belső ellentmondásosság, amely belülről is szétfeszítette az egységnek tűnő európai kultúrafogalom kereteit: egyrészt „az általában vett emberi élet általános és alapvető jellemzője az, hogy kultúrával rendelkezik”, s ennélfogva minden emberi közösségnek és társadalomnak megvan a maga kultúrája, másrészt pedig „éppen kultúrájuk az, ami megkülönbözteti egymástól az eltérő, területileg és történelmileg elkülönülő emberi közösségeket”.¹⁰ Ehhez társult

¹⁰ Márkus György: *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Budapest, 1992. 9.

továbbá az a módszertani belátás is, hogy a kultúrával kapcsolatos bármely tudományos elmélet maga is egy meghatározott kultúra talaján áll, e kultúra elemeként konstituálódik, s mint ilyen az adott kultúra nézőpontjából tekinti a kultúra jelenségeit. Ily módon, lényegében minden kultúradefiníció *paradigmatikus* jellegű, bár nem „a kultúrának”, hanem a lehetséges és vizsgált kultúrának egy meghatározott nézőpontból megfogalmazódó definíciója. E nézőpont hordozója viszont maga is egy kultúra. Ennélfogva valamely kultúradefiníció úgy is értelmezhető, mint az adott kultúra – éppen a definíciós nézőpontot hordozó kultúra – *öndefiníciója*. Az „a kultúrát” érvényesítő egyetlen és domináns paradigma helyét a kulturális paradigmák sokasága és sokfélesége veszi át.

E belátások olyan kulturális tapasztalatok mentén bontakoznak ki, amelyek a kulturális dominancia meghaladása és a *kulturális pluralizmus* felvállalása irányába mutatnak. A „Másik” tapasztalata az egymással érintkező kultúrák számára komoly tapasztalati kihívást, a kultúraelméletek számára pedig hasonlóképpen komoly teoretikus kihívást jelent. A kritikai kultúrakutatás és ennek horizontjában a kultúra fogalmi újradefiniálásával kapcsolatos törekvések arra a kérdésre keresik a választ, hogy *hogyan lehet a Másikhoz való viszonyt olyanná változtatni, hogy abban a Másik a maga sajátos, konkrét valójában jelenjen meg és vegyen részt?* Már az újkor folyamán ténylegesen kibontakoztak azok a földrajzi, technikai, politikai feltételek, amelyek lehetővé tették az európai kultúra számára a más kultúrákkal való találkozást és érintkezést. Így a Másik problémája elsődlegesen a *másik kultúrával* való érintkezés és kapcsolatteremtés, a másik kultúrához való *viszonyulás* problémájaként jelentkezett.

6.

Az egymástól *különböző* kultúrák egymáshoz való viszonyának egyik alapmodellje a *multikulturalitás*, illetve ennek ideológiai vetülete, a *multikulturalizmus*.¹¹

A *multikulturalitás* esetében a hangsúly az egymás mellett élő, egymással önálló entitásokként kapcsolatba kerülő egyes kultúrákra tevődik. Egymás *mellett* létező, vagy egymás *mellé* kerülő/tevődő, de inkább többnyire nem egyenértékű, egymás *főle* rendelődő kultúrákról van szó, amelyek készen álló, önnön másságukat hordozó és megjelenítő kulturális *szubjektumokként* viszonyulnak egymáshoz. Ebből kifolyólag a viszonyuk többnyire domináló és homogenizáló törekvésekkel terhelt; a domináns kultúra a vele kapcsolatba kerülő más kultúrák alárendelésére, asszimilációjára törekszik, a felmerülő kulturális különbségek megszüntetésére irányul. Az ilyen helyzetekben, még akkor is, ha nem kimunkált politikai stratégia tudatos megvalósításáról van szó, a demográfiai és hatal-

¹¹ A szakirodalomban nem mindig különítik el világosan ezeket a fogalmakat, illetve az általuk jelölt jelenségeket az *interkulturalitástól*. Pedig a különbség többek között a Másikhoz való viszony felfogása és értelmezése tekintetében is lényeges.

mi egyenlőtlenségek, a kulturális fölény érvényesülése spontán módon is asszimilációs, homogenizációs folyamatokat indítanak be. Ennélfogva a *multikulturalitás*, mint az egyes kultúrák sajátos értékeinek egymás mellé rendelésére, egymás vonatkozásában való megőrzésére és érvényesítésére irányuló viszonyrendszer és társadalmi-kulturális együttélési gyakorlat kialakítása, többé-kevésbé tudatos beavatkozást, az egyes kultúrák egymáshoz való viszonyának a politikai-erkölcsi szabályozását, tehát külsődleges szabályozó rendszerek kiépítését feltételezi. Ebben a kontextusban jön létre a *multikulturalizmus*, egyrészt mint az egymással érintkező kultúrák egymás mellett élésére vonatkozó, ideológiai, politikai tartalmakat forgalmazó elméleti diskurzus, másrészt pedig mint e diskurzus jegyében különböző valóságalkító stratégiákkal kísérletező ideológiai-politikai gyakorlat.¹² Mint ilyen, a multikulturalizmus a *modernitás* paradigmájába illeszkedik, a kultúra *szubsztancialista-relacionalista* felfogását feltételezi, s az elmélet gyakorlatalkító erejébe vetett hit egyik késői szószólójaként és kiteljesítőjeként lép fel.¹³

7.

A posztmodern egyetem egyik válfajaként megjelenő *multikulturális egyetem* kétségkívül a kulturális önszemlélet és önértelmezés fentiekben jellemzett megváltozásával függ össze. De ugyanakkor a nyugati társadalomnak a modern egyetemmel szemben támasztott ellentmondásos nevelési elvárásaival is kapcsolatban áll, melyek szerint az egyetemet végzett személynek egyszerre kell rendelkeznie a gazdasági globalizáció megkövetelte univerzális értéktermelői képességekkel, valamint a közügyek intézésében a demokratikus pluralizmus jegyében való részvételi képességekkel.¹⁴

A multikulturális egyetemi modell esetében a „multikulturális” jelző elvileg a nyelvek, vallások, etnikumok komplex sokaságának és sokféleségének a jelen-

¹² A multikulturalizmus – amint ezt a kérdés egyik szakértője, Feischmidt Margit is kiemeli – *diskurzus a kultúráról* és nem valamely valós kulturális állapot megjelenítődése; politikai és morális célokat követ, teoretikus és ideologikus előfeltevéseken nyugszik. – Feischmidt Margit: Előszó. In *Multikulturalizmus*. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 7.

¹³ A probléma lényegéhez az is hozzátartozik, hogy a „multikulturalizmus” kifejezést gyakorta egységesítő, általánosító értelemben használják, azt a benyomást keltve, mintha homogén természetű folyamatokról lenne szó. Valójában azonban a multikulturalizmus sokféle, s a különböző kulturális viszonyok közepette nem lehet ugyanabban az értelemben vett multikulturalizmusról beszélni. Ma már jól elkülöníthető a nyugati kultúra felsőbbrendűségére építő *konzervatív multikulturalizmus*, a különféle faji, nemi, társadalmi csoportok természetes emberi egyenlőségét hirdető *liberális multikulturalizmus*, valamint a kulturális sajátosságokat és különbségeket a társadalmi egyenlőség és igazságosság kontextusában értelmező *pluralista multikulturalizmus*. – Vö. Almudena Moreno Mínguez: L'éducation pluraliste face à la venue de la société globale versus la société multiculturelle. In *2001 Bogues. Globalisme et pluralisme. TIC et éducation*. Les Presses de l'Université Laval, 2003. 217.

¹⁴ Vö. uo. 215.

létét fejezi ki az egyetemi intézményen belül. A különféle kultúrák beáramlanak a modern egyetem falai közé, s ott együttélési módozatok kialakítására törekednek a hagyományosan meghatározó szerepű domináns kultúrával. Jóllehet a folyamat az egyetemi ideológiában is leképeződik, amennyiben az egyetem szemléleti keretétől és a belső intézményi szerveződés alapelveitől is felvállalja a multikulturalizmust, ez mégsem azt jelenti, hogy a kulturális önértelmezés változik meg ténylegesen, hanem inkább azt, hogy ez kényszerűen – a korszerűség kihívásainak engedve – követi a folyamatokat. Eközben az egyetemen önmagukat érvényesíteni kívánó kultúrák mintegy alulról, a mindennapi egyetemi gyakorlat talajáról termelik ki a multikulturális gyakorlatot. Minden kultúra igyekszik kialakítani a maga sajátos egyetemi „régiját”, s ez a belső regionalizmus a kultúrák párhuzamos egymás mellett éléséhez vezet. Korántsem biztos, hogy ez eljut a tényleges együttműködésig, inkább csak annak a helyébe kerül. Ugyanis a modern egyetem minél erőteljesebb hagyományokra támaszkodik, annál konzervatívabbá váló intézmény lesz. A felvállalt multikulturalizmus nagy valószínűséggel *konzervatív multikulturalizmusként* érvényesül, ami azt jelenti, hogy közelről sem szűnik meg a domináns kultúra főszerepe, sőt inkább újabb lehetőségek teremődnek számára a kulturális egyneműsítés és integráció korszerűbb formákban való megvalósításához.

Ennélfogva a multikulturalitás tényleges gyakorlatát – a multikulturalizmus egyetemi ideológiájának kijelentéseitől függetlenül – továbbra is korlátozni fogják a gazdasági globalizációnak való megfelelésre irányuló összegyetemi törekvések, ami – a modern egyetem által képviselt kulturális dominancia egyenes folytatásaként – *kulturális globalizációval*¹⁵ egészül ki. Továbbá, arra is oda kell figyelni, hogy az egyetemen belüli multikulturalitás hangsúlyozottan *etnikai* vetületeiben, színezeteiben merül fel, azaz nem különféle „egyetemi kultúrák” egymás mellé tevődéseként és kölcsönhatásaként, hanem különféle kultúrahordozó etnikumoknak az egyetemi jelenlét iránti igényeként. Ezért a multikulturalitás egy újabb feloldhatatlannak tűnő ellentmondással terheli a globalizáció és a pluralizmus végső összebékíthetetlenségének – s az ebből adódó folyamatos (permanens) reformkényszernek – a csapdájába került modern egyetemet. A multikulturális egyetemen előbb-utóbb szükségképpen konfliktusba kerül egymással és az egyetemen belüli (al)ideológiák, szemléletmódok és magatartásformák szintjén összezsap a szakmaiság és a kulturalitás, a modernitásból átörökölt képzési szemlélet és gyakorlat szakmai univerzalitása, illetve az ezzel nem mindig összeegyeztethető nyelvi és kulturális sajátosságok érvényre juttatása. Kulturális oldalról a sajátos értékeket, szakmai oldalról az univerzalitásra nyitott egyetem eszmét, s a hozzá társuló képzési és kutatási gyakorlatot látják veszélyeztetve. A tudományos professzionalizmus és a kulturális etnocentrizmus végeérhetetlen vitája bontakozik ki, amelynek igencsak idő- és energiaigényes

¹⁵ Vö. uo. 216.

játéka a modern egyetemet a szélsőséges univerzalizmus és relativizmus folyamatos konfrontációjának terepévé változtatja.

8.

A fentiek alapján könnyen az a benyomás képződhet, hogy az *interkulturalitás* jelensége a kulturális dominanciával, illetve a multikulturalitás tapasztalatainak ellentmondásosságával szembeni ellenhatásként, ellenreakcióként jött létre, s kitermelődésében a kritikai kultúrakutatás játszott fő szerepet. A kulturális antropológia és a politikatudomány körébe vágó számos elemzés is megerősíti ezt a látszatot. Valójában azonban ennél jóval többről, illetve egészen más természetű átrendeződésekről van szó a kultúra világában.

Már a modernitásra jellemző kulturális folyamatokban és az ezekre reflektáló kultúrakoncepciókban kibontakozott egy olyan vonulat is, amely mára megnyitja az utat a modernitás kulturális paradigmáiból való *kivezetés* irányába. Ebbe a folyamatba illeszkedik a kultúrára vonatkozó diskurzusban az *interkulturalitásra* való hangsúlyáttolódás, amely maga után vonja a kultúra terminus jelentéstartalmának lényegi átalakulását. Ez egybevág a kortárs kulturális tapasztalatok nagy horderejű átrendeződésével. Az interkulturalitás jelenségegyüttese egy új látásmód és fogalmiság kiképződését jelzi, amelyek a kultúra valóságának újfajta felfogását és megértését hordozzák.

Az „inter”kultúra problémája¹⁶ a kultúrával kapcsolatos gondolkodásmódnak és a kultúraértelmezéseknek egy olyan *fordulatát* feltételezi, amely a szubsztancialista és szubjektumcentrikus kultúrafelfogások meghaladásán alapul. E fordulattal járó szemléletváltás lényege a kultúrának egy újfajta megközelítésében áll: az önálló szubjektumként, az egyes konkrét kultúráknak egymással szembenálló kész szubjektumokként való felfogása helyett a kultúrának a *közöttiségből*, az interkulturalitás tapasztalatából kiinduló megértését, *hatásösszefüggésként* való kibontakozását, *hatástörténeti folyamatként* való felfogását állítja előtérbe.

Az „inter”kultúra nézőpontjából tekintve az „inter” kulturális hatásösszefüggésekként kiépülő mezője, folyamatos mozgása az, amelyből az egyes konkrét kultúrák egymással kölcsönhatásban kibontakoznak, és kiképezik a kulturális különbségeiket megjelenítő sajátosságaikat. Ebben a megközelítésben a kulturális egyetemességet nem a konkrét, partikuláris kultúrákhoz tartozó absztrakt, univerzális horizont hordozza, hanem a kulturális hatásösszefüggéseknek a *közöttiség* mozgásterében zajló, az egyes kultúrákat mindig továbbépítő, *kultúra-képző* játéka. A kultúraköziség tehát nem *kész* kultúrák *köztiséget* jelent, hanem azt az alapvető emberi létállapotot jeleníti meg, hogy az emberi egyének és kö-

¹⁶ Ezzel kapcsolatban lásd egy terjedelmesebb tanulmányomat: A kultúra mint „inter”kultúra. In Veress Károly (szerk.): *Az interkulturalitás – interdiszciplináris megközelítésben*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár, 2008. 65–129.

zösségek életük bármely mozzanatában egy kultúra *közegében*, azaz kultúrában *benne állókként* találják magukat.

Ebben a kontextusban a *Másik* problémája is sajátos interkulturális szempontú megvilágításba helyeződik. Ugyanis a Másik problémája nem az egymástól különböző konkrét, partikuláris jegyekkel felruházott kultúrák egymással szembeni *másságának* a problémája. Interkulturális nézőpontból a Másik mindig is egy adott kultúrán *belüli* szerves probléma; egy adott kultúrához mint „inter”kultúrához szükségképpen *hozzátartozik* a Másik. Ezáltal a konkrét, sajátos kultúrák egymáshoz való viszonyának a kérdése is megfordul: nem azért merül fel a Másik mint probléma, mert vannak különböző sajátos kultúrák, léteznek a kulturális másságok, hanem fordítva: az interkulturalitás közegéből azért bontakozhatnak ki különböző kultúrák, mert mindenikükhöz hozzátartozik a Másik, s így módon mindenikük nyitott a mássá válás lehetőségére.

Az értelemösszefüggés, amelyből az egyes kultúrák kiemelkednek, és amelyben egymással találkoznak, átfogja, megelőzi és egyszersmind meghaladja a partikuláris sajátosságokat. Ugyanis a *köz* mintegy *belülről* fogja át és hatja át a benne résztvevőket, s voltaképpen benne állva és belőle részesülve válnak ténylegesen résztvevőkké. Az egyes kultúrák azáltal találkozh(at)nak egyáltalán egymással, hogy már mindig is – a találkozásukkor is – be vannak vonva abba az átfogó értelemösszefüggésbe, amely éppen a különbözőségeik révén juttatja érvényre a ténylegességüket, tulajdonképpeniségüket. Mindenikük a *saját* nézőpontjának az érvényesítése révén válhat a legnyitottabbá a másik irányában. Az egyes konkrét kultúrák a saját nézőpontok *közösségében* találkoznak ténylegesen egymással. A valós interkulturalitás ezért nem jelenthet sem kulturális dominanciát, sem pedig nem eredményezhet kulturális asszimilációt.

9.

A mai egyetem esetében újrafogalmazódik egy igencsak régi kérdés: az egy és sok, az egység és sokaság viszonyának a kérdése. Egységbe lehet-e fogni/szervezni a sokaságot? Milyen lehet az ilyen egység és milyennek kell lennie? Az egyetemre vonatkoztatva manapság ez így tehető fel: Mi az, ami az egyetemet *egyetemként* tartja egyben? ami nélkül az egyetem képzési formák és programok, kutatócsoportok és projektek laza hálózata vá alakulna át?

A sokaság és sokféleség tapasztalata hagyományos értelemben sem idegen az egyetem eszméjétől és gyakorlatától. Az egyetemi eszme az *univerzitás* kifejezés elsődleges jelentéstartalmához kapcsolódik. Ez egyszerre jelenti az önmagát kiteljesítő igazság egyetlenségét és az igazsághoz vezető utak sokféleségét, változatosságát, az igazságra vonatkozó különböző felfogások találkozási helyét és az egymással való versengésükben történő megmértetését. Egyrészt az egyetem valóban az a „hely”, ahol legtisztább formájában érvényre jut és megmutatkozik az igazság, de másrészt az egyetem folytonos *úton levés* is, szüntelen mozgás, előrehaladás az igazság keresésének és kiteljesítésének soha meg nem

szűnő folyamatában. Az egyetemen kiteljesedő igazság egysége egyúttal az igazságot feltáró tudomány egységét is megjeleníti. De ez megint csak olyan természetű egység, amely a szaktudományok sokféleségeként, a nézőpontok és a kutatási módszerek roppant változatosságaként realizálódik. A szaktudományok sokasága viszont nem esetlegesen és alkalomszerűen kapcsolódik egymáshoz, hanem szervesen illeszkedik bele a tudományos megismerés összefüggő rendszerébe. Az egyes szaktudományok módszeres művelése nem vonható ki a tudomány egészével való összefüggéseiből, s ennek köszönhetően a leginkább részletekbe menő szakkutatás is *filozófiai* horizontba helyeződik. A tudomány korpuszában a mindenkori belső tagolódása az egyetem fakultásainak felépítésében és elrendeződésében is kifejeződik.¹⁷

Az, amit fentebb a kultúrák köziségéről mondtunk, hangsúlyozottan érvényes az egyetemnek egy újszerű, a modern egyetemet ténylegesen meghaladó létmódja esetében. A tudományos diszciplínák egymással és a tudomány egészével való kapcsolatának vonatkozásában ezt mindenekelőtt az interdiszciplinaritás tapasztalatával lehet megvilágítani. Sokan az *interdiszciplinaritás*ban sem látnak más egyebet – a multikulturalitáshoz hasonlóan –, mint kész diszciplínáknak egy közös kutatási probléma kapcsán való találkozását. Ennélfogva beleütköznek az interdiszciplinaritás paradoxonába, s előáll számukra az a feloldhatatlan kettősség, miszerint az egyik oldalon kutatási divatideológiává előlépő interdiszciplinaritás – amelyhez minden magára valamit is adó kutatónak csatlakoznia kell –, a másik oldalon, a megismerés tényleges oldalán, mégsem vezet az (el)várt eredményhez.¹⁸

Az interkulturalitást ténylegesen és lényegében felvállaló szemléletváltás szükséges az interdiszciplinaritás helyes megértéséhez, annak a belátásához, hogy az interdiszciplinaritás valójában a kutatási folyamatnak azt a *közöttségét* hivatott feltárni és kifejezni, amelyben maguk a tudományos diszciplínák a többoldalú megismerési kölcsönhatások, egymásbajátszó szemléletmódok erőterében kiképződnek. Az interdiszciplinaritás a nézőpontbeli és módszertani hatásösszefüggések folyamata, amely nem a kész diszciplínák közé ékelődik, hanem mint „inter” mindig is megelőzi az újabb diszciplínák kialakulását.¹⁹ Valaki

¹⁷ „Az egyetem olyan módon tagolt – írja Jaspers –, mely a tudományok összességét reprezentálja.” – K. Jaspers: i.m. 216.

¹⁸ Az *interdiszciplinaritás paradoxona* eképp merül fel: a különböző tudományos diszciplínákban érdekelt kutatók egy komplex „egész” feltárása és megismerése érdekében lépnek kapcsolatba egymással, amelynek elemzése mégsem vezet a saját tárgyuk – annak éppen az elvi „nem egész” mivolta folytán – jobb, teljesebb megismeréséhez. – Vö. Christophe Albaladejo, Philippe Geslin, Daniele Magda: *La mise à l'épreuve. Le transfert des connaissances scientifiques en questions*. Éditions Quae, 2009.

¹⁹ Voltaképpen ez a gondolat sejlik fel Jaspersnél is, amikor azt állítja, hogy az egyetemen „az igazság feltételektől mentes kutatása” folyik. – K. Jaspers: i.m. 181. Az „előfeltevésmentesség” azt jelenti, hogy az igazság feltárására törekvő igazi kutatás mindig *elébe megy* a már rögzített vagy utólag lerögzíthető feltételeknek, azaz a meglévő és a kutatott *közé* helyezkedik, a meglé-

csakis az interdiszciplinaritás talaján válhat ténylegesen *diszciplínáris*sá, azaz a saját kutatási szakterületének a határai és lényegi jellemzői ebben a közös, köztes megismerési mezőben válhatnak igazán beláthatókká.

10.

Az élő tudomány művelésének mindig is többféle módja lehetséges. A gyakorló kutatás olyan tapasztalati és megismerési közeg, amelynek játékából, hatásösszefüggéseiből folyamatosan újfajta szemléletek, módszerek, paradigmák lépnek elő. A tudományos kultúra nem más, mint éppen az ezekben rejlő különbségek érvényre juttatása, s a különbözőségek egymással való produktív találkoztatása. Ennek megfelelően, az egyetemi kultúra igazi kulturális problémája nem az etnikai sokszínűség beáramlásából adódik, hanem a különféle képzési és kutatási formák, módozatok, paradigmák hatásösszefüggéseiből. Hiszen ezek mindenike lehetséges *kutatási és képzési kultúrák* hordozójaként és érvényre juttatójaként valósul meg. Az egyetem etnikai alapú kulturális sokfélesége valójában nem más, mint egy manapság igencsak eluralkodó *antropológiai látszat*, amelyet voltaképpen annak a belátásának és megértésének a hiánya éltet, hogy az egyetem lényege szerint mindig is a *kulturális pluralitás* természetes közege, s nincs más választása, mint vissza(előre)lépnie tényleges önmagához: ahhoz a (kulturális) különbségek játékából előlépő sokszínű, hiteles egyetemi világhoz, amelynek érvényre jutását a modern egyetem monokulturális létmódja hosszú ideig visszatartotta.

Az „inter” tehát a hatásösszefüggések játéka, amelynek *közegéből* kibontakozik, s amelyben egyszersmind megalapozódik az egyetem új egysége: az *interkulturális egyetem*. Ez az „egység” voltaképpen – a maga paradox módján – éppen abban a (kulturális) „különbség”-ben gyökerezik, amelyre U. Eco is hivatkozik; ez képezi az „egyetemi kultúrának” azt a folytonos mozgásban levő, nyitott horizontú közegét, amelyben állandóan új kulturális képződmények formálódnak. Az Eco, Bókay és még sokan mások által szóba hozott „egyetemi kultúra” lényegében és alapvető értelme szerint tényleges „inter”kultúra, sőt az „inter”-kultúra legautentikusabb és mondhatni legeredendőbb megvalósulási módja. Az „egyetemi kultúra” nem egyszerűen egymás mellé helyezi, megjeleníti és érvényre juttatja a készen álló többféle kultúrát, hanem valóságosan és folyamatosan *képezi* a kultúrát. A képződő kultúra (egyetemi) történéseinek igazi formája az „inter”kultúra.

vőtől való *el-állásból* adódó *különbségként* létesülő „köz”-nek a játékába, amelynek folyamatában „minden előfeltevését kísérletnek fogja fel”. – Uo. 207. Ez a nyitott beállítódás biztosítja a probléma véges, de határtalan tapasztalati-megismerési mezőben történő kutatását, azaz az igazságtörténésnek egy mindenkor jól belátható-bejárható szituáción belüli, de annak nyitott horizontjában folyamatosan továbbhaladó, végérvényesen soha le nem záruló mozgását, úton levését.

Nem az egyetem jövője bizonytalan, hanem a múlt ellenállása makacs. A mai egyetem igazi problémái csak látszólag adódnak a „posztmodern” széttöredettségéből, valójában a modernitás önvédelmi mechanizmusaiban gyökereznek.

**Egyetem és emigráció – Filozófia és sorseseemény
a múlt század magyar filozófusainak emigrációjában**

*„[...] pár centire a sínektől, a kerekek őrzítő kat-
togásában megkönnyebbült sóhaj szakad fel a gyors-
vonat alyázán „utazó” fiatalember melléből. Túl van
a HATÁRON. A határon, mely nem egyszerűen két
szomszédos országot választ el, hanem az európai ci-
vilizációt valami egészen mástól. Ausztria és Ma-
gyarország határán 1949-ben. [...]”¹*

Az idézet egy múlt századi kelet-közép-európai félelmetes pillanat, egy olyan sorseseemény része, amely egy igen gazdag és értékes életmű létrehozását segítette elő, Hanák Tiborét. Rémisztő lehetett, de ez volt az egyetlen lehetőség, amely az áhított szabadság birodalmába vezetett.

A következőkben az európai egyetem fogalomköreinek, eszményeinek, az egyetemi oktatás paradoxonainak és dimenzióinak részletes értelmezései után egy sajátos életvilágba pillantunk be, amely néhány vonatkozásban tágitja a problémakört. Abba a léthelyzetbe, amit az emigráns-lét, az új életvilág berendezkedése és lehetőségei jelentenek a hazáját elhagyni kényszerült egyén életében. A múlt század magyar emigránsainak sokrétű szerveződései közül az egyetemi szférában munkálkodók – egyetemisták és professzorok – életvilágából vázolom a cselekvésháló lehetőségeinek egyes meghatározó momentumait néhány jelentős személyiség életében, sorsalakításában.

Mint tudjuk, az emigrációs lét lehet kényszer – politikai vagy egzisztenciális okok által előidézett –, de lehet szabad választás is. A kérdés évekkel ezelőtt úgy vetődött fel bennem, hogy vajon az emigráns magyar filozófusok számára, akik politikai okok hatására menekültek hazájukból, s választottak új megélhetési „terepet”, a megtört életút jelentett-e szellemi megtörést is? Az emigráció mint sorseseemény hogyan változtatta meg az előre nem látott jelent? Nem térek ki a konkrét politikai és egyéni okokra, azok többnyire ismertek, csupán azokat jelzem, amelyek a sorseseemény alakításában különleges szerepet jelentettek.

Egy meghatározó, domináns elem egyes emigrációra kényszerítő helyzetekben, hogy a *titkok*, az el nem tűrt hazugságok, a felfedett / felfedezett titkok egy

¹ Szabó Zoltán: Egy nélkülözhetetlen bíráló. (Hanák Tibor szellemi portréjához.) Magyarágkutatás 1990–1991. 177.

adott történelmi időpontban is olyan választás elé állítják az egyént, amely egyszeri és többnyire megismételhetetlen cselekedetre készítetik: menekülni a választott világba, a nem-ismertbe, a kitágult lehetőségek világába. Így például a múlt század ötvenes éveiben itthon tiltottba, a hazugságtenger fátylai, szögesdróttjai és „berlini falai” által elrejtett világba. Tudjuk jól, hogy milyen volt akkor itthon az ún. teljes, „hiánynélküli”-nek hazudott lét, a kommunisztikus berendezkedés lét–szellem–tudat, valamint értékromboló hazug világa. S a paradoxon az, hogy az ideológiailag „teljes lét” mégiscsak telis-tele volt hiányokkal, alapjaiban a hiánygazdaságra épülve.²

Az új, a választott létvilág a régi értékek átmentését és újak megvalósításának lehetőségét is magában hordozta. Eljött a lét „még-nem”-je, ami, mint a heideggeri alapállásból is következik, hozzátartozott az egyén teljes létehez, eredendően és kiszámíthatatlanul. Mondhatnám azt is, hogy mindez úgy tartozott az individuum mindenkori jelenlétéhez, hogy még nem tudott róla.

De kérdés, hogy mennyiben válhat a lét újra teljessé, egyáltalán válhat-e teljessé egy új minőségekkel és az előzőekhez képest más jellegű hiányokkal „telített” életvilágban?

További dilemma e vonatkozásban az *öncsalás*, a *maszkok* világának kérdése. Az, hogy a megváltozott jelen milyen átváltozásokat, vár illetve követel az egyéntől? Mit kell feladnia, és mit kell felépítenie a szellemnek ahhoz, hogy identitása újból működjön? Avagy létrejön egy kettős identitás? Az állandóvá vált szerepcserét, a „proteusz”-sorsot Gömöri György így fogalmazza meg:

„Naponta nyelvet-álarcot cserélek.

Néha úgy érzem: arcom már ez álarc,

Néha meg hiába vergődik a lélek,

Megváltásra csak önnyelvén találhat”

(Gömöri György: *Naponta*)

Követelésszerűen ömlenek a további kérdések és dilemmák: Milyen értékmentés és új értékek teremtése mentén épülhet fel a közelítően teljes életvilág? Működhet-e, és ha igen, hogyan a klasszikus értékek mentén az egyéni és a közösségi cselekvésháló? A válaszok egyes részletei reményeink szerint az alábbiakban körvonalazódnak.

Az „új jelen”, az új „élménykör” mintegy meglepi immáron határon túli létében az egyént, s a „volt életvilág” élménykörei az emlékezet mezejébe lépnek.

Márai Sándor finoman közelíti meg azt a lelki állapotot, ami mindenkor a hazát-elhagyóké: „Azok az idegenek, akiknek már nincs hazájuk, igazában csak a pillanatokban élnek életük régi feszültségével: a pillanatokban, amikor várják a reggeli postát. Ilyenkor mindig reménykednek. Már tudják, hogy nincs hazájuk – egy hazát csak feltétlenül és véglegesen lehet elveszíteni, s történelmi fordulatok

2 Ld. Kornai János: *A hiány*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1989.

legtöbbször csak ötletszerű, elsietett hazatérésekre adnak módot, de hazát újra nem adnak, – és mégis várják a postát. Tudják, hogy a haza nemcsak egy térképen meghatározható földrajzi tünemény volt, hanem egy élménykör, mint a szerelem. Aki ebből az élménykörből egyszer kilépett, hasztalan tér vissza ahhoz, amit vagy akit szeretett: nem egy hazát talál, nem is szerelmesét, hanem egy országot, vagy egy nőt, aki időközben kissé meghízott, vagy máshoz ment feleségül. Az idegenek tudják ezt. És mégis várják a postát.”

E helyen kell tisztáznunk, hogy mit is értünk az *'emigráns'* fogalmán, szűkebben a magyar emigráció fogalmán, amely fogalom az új hazában gyakran az „idegen” fogalomkörével vált azonosíthatóvá.

A magyar emigránsok sajátos fogalmának jelentésváltozatait Borbándi Gyula értelmezésében gondoljuk át. A múlt század hatvanas éveinek közepétől a nyugati magyar emigráció tagjait több megnevezéssel illették: „A nyugati magyarok a 'szülőket, barátokat cserbenhagyó', 'hazát és szülőföldet eláruló', 'kártévő ellenforradalmárokból' és kommunistaellenes 'disszidensekből', idővel 'nyugatra szakadt hazánkfiai', idegenben élő 'honfitársak', félrevezetett kitértorgók és megtévesztett elbűjosók lettek. Kivéve azokat, akik politikai tevékenységük következtében továbbra is mint a 'szocialista Magyarország ellenségei' kezeltetnek, s e minősítésnek megfelelő elbánásban részesülnek.”³ A magyarországi politikai közbeszédben a 'honfitárs' megnevezést használták, ez azonban a külföldi magyarság között nem vált elfogadottá. „Szakított az 'emigráns' elnevezéssel a magyar menekültek jelentős hányada is. A 'disszidens' szót ők soha nem használták, önmagukat nem nevezték disszidenseknek, hiszen közülük csak kevesen voltak igazán disszidáltak. A magyar menekültek túlnyomó többsége emigráns volt, akit hazájából elűldöztek, elkergettek, vagy aki elmenekült, száműzött, hontalan lett. Az 'emigráns' elnevezéstől való idegenkedést az a felismerés magyarázta, hogy legtöbbször már nem voltak menekültek, mert végleges letelepedési helyükön állampolgársághoz jutottak, és új országuknak lojális polgárai lettek. Az emigráns mivolt ellen szól az a körülmény is, hogy a volt haza belső ügyeibe már nem kívántak beavatkozni, annak sorsán már nem akartak tevőlegesen változtatni, nézeteiket, véleményeiket fenntartva ugyan, azt olyanak fogadták el, amilyen. Következésképpen önmagukat már nem illethették a politikai hangzatú és a politikai szembenállást is magában foglaló 'emigráns' elnevezéssel.”⁴

³ Borbándi Gyula: *A magyar emigráció életrajza 1945-1985*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1985. 432.

⁴ Uo.

Filozófia és menekült-lét

A következőkben néhány jelentős, az emigrációban, a külhoni létben is maradandót alkotott magyar filozófus szellemi életterébe pillantunk be, akik közül többen folytatták itthon megkezdett tudományos és egyetemi professzori pályájukat, s igen sokat tettek a magyar szellemi kontinuitás megteremtése érdekében. Az emigrációban keletkezett írásaik egy részének tematizálása a fenntartható értékek rétegeiben lelhető fel. Így *Kibédi Varga Sándor* és *Vatai László* a klaszikus értékhalót preferáló Kanthoz, Böhm Károlyhoz érkezik vissza, *Brandenstein Béla* új témaköröket gondol át, valamint lefordítja magyarul megjelent munkáit, *Hanák Tibor* többek között a magyar filozófia történetének múlt századi fejezeteit írja meg.

Nézzük tehát azokat a szellemi építőkockákat, amelyek segítségével összeállhat egy váz a problémánkat illetően.

Kibédi Varga Sándor (1902–1986) a Kolozsvári Iskola azon generációjához tartozott, akik 1920 után nemcsak Erdélyt, hanem később Magyarországot is kényszerültek elhagyni. Szegeden doktorált 1929-ben, 1937-től rendkívüli egyetemi magántanár Budapesten, majd 1951-től Münchenben tanított, 1959-től tanácskezelő egyetemi tanár, akinek előadásait több százan hallgatták. A kanti, böhmi-bartóki filozófiai tradíció az emigráns létben is a gyökereket jelenti számára, de szellemi horizontja tovább tágul. Erkölcsi kérdéseken túl foglalkozik az egzisztencializmussal, különös tekintettel Heideggerrel, valamint szellemfilozófiai, teológiai problémákkal.

Magyar nyelven megjelent munkái közül *A szellem hatalma* címmel válogatott írásait tette közzé. (München 1980), amelyben tematikus bontásban a következő egységeket véljük felfedezni egy közelítően egységes gondolkodásmódot jelölve: a filozófia és a szellem fogalmának értelmezése, kapcsolódási pontok az értékelmélettel; a kanti filozófia néhány elméleti kérdésköre és kapcsolata a teológiával; az emigránslét és magyarság problémáinak körvonalazása.

Az egyik legkiválóbb tanulmány az emigráns sorsról az ő tollából született, amely először előadás volt 1957-ben.⁵ Látszat és valóság lételméleti konfliktusa a kiindulópontja, amikor Saint- Exupéry megrázó gondolatvezetését, az emigránsok hajójának metaforáját használja a magyar emigráns – sors elemzéséhez. Ezen a hajón, amely a „kísértetek” hajója, az emigránsok telve reményekkel az új világot illetően látszólag felszabadultan csevegnek egymással. „De a szemekben felcsillanó örömfény nem tudja elrejtetni azt, hogy egy *kísérteties létbe* süllyedtek alá, ahol mindaz, ami nekik megdönthetetlen valóságnak számított, többé már nem létezik, hanem fájdalmas emlékké és vágyalmok tárgyává válto-

⁵ Kibédi Varga Sándor: Az emigránslét lényege és sorskérdései in. *A szellem hatalma* Auróra Könyvek, München, 1980.

zott.”⁶Ebben a tenger által övezett világban csak a matrózok és a pincérek világa valóságos. A dilemma erkölcsi, lelkiismereti is annyiban, amennyiben az elmenekülés az otthoni helyzetből, a nem vállalt otthoni lét, s az oly gyakran megszólaló belső hang, az otthon-maradottak esetleges vádoló, számonkérő mondatai nem hagyják nyugodni a háborgó lelket.

Kibédi alaptétele az emigráns lét értelmezési körén belül a következőképpen fogalmazódik meg: „A két, egymást a feszültség viszonyában tartó kötelesség, a saját népünk iránti, amely nép a távolban van, és az idegen nép iránti, amely az együttélés közelségében felebarátunkká lett, alkotják az emigránslét sajátos dialektikáját, amely az emigránslétre nézve leginkább jellemző”⁷ Az emigráns lét valójában átmenetként tartós állapot. Ez a paradoxon jellemzi alapvetően és folyamatosan. Ugyanakkor a befogadó államhoz való viszonyt is átgondolja. „Az államnélküliség nem emberi sors!”⁸ – folytatja gondolatvezetését. E vonatkozásban természetesen az államnélküliség fogalma azt jelenti, hogy nem az általam szabadon választott kormányzat és államiság keretein belül élek, hanem valamiféle kényszer hatására kerültem abba, vagy eredendően bele születtem, benne élek. Az utóbbira vonatkozóan a kérdés a következőképpen is feltehető: „...vajon az államnélküliség a külföldre való meneküléssel kezdődik, vagy nem ott kezdődik már az államnélküliség, ahol idegen hatalom brutális önkénye a saját államunkat elnyomja és helyére az elnyomó hatalom önkényuralmát helyezi?”⁹ Így teljesen egyértelmű az, hogy egy idegen hatalom, állam uralma valamiféle belső emigrációba kényszeríti az embert, amiben a kettősség többszörösségre nő. Ez esetben saját hazámban vagyok „emigráns”. Az emigránsnak tudomásul kell vennie, hogy ha nem vérbeli és nem nyelvbeli rokon a választott új haza lakóival, akkor számíthat arra, hogy mint külföldinek, mint „jött-ment”-nek az adott államban a hivatalos politika világa tiltott lesz számára, ezért az emigráns politika mezején fejthet ki elsősorban gyümölcsöző tevékenységet. A nyelvi különbségekből fakadó probléma lényeges, de nem egyetlen szignifikánsa a helyzetnek. E vonatkozásban arra a jelentős dimenzióra hívja fel a figyelmet, amelyik a lelki, emocionális vonatkozásokban hozza létre a konfliktusok döntő többségét. Az befogadó nép lelkialkatának, történelmének, irodalmának, kultúrájának ismerete jelentheti azt a foglalatot, amellyel megteremtődhetnek az új, az autentikus életvilág lehetőségének alapjai. Ebben a folyamatban azonban állandó kísérő a *honvágy*. Az emigráns lelke sebzett, soha nem talál nyugalmat, s állandó dilemmája, hogy a mulandó világban tud-e még maradandót alkotni, vagy maradandót találni. Kibédi a választ a hitben, a hit által megtalált fényben, a keresz-

⁶ Uo.145.

⁷ Uo.154.o.

⁸ Uo.147

⁹ Uo.147.

tyén vallásban, Jézusban véli megtalálni, amely segít a lélek stabilitásának megőrzésében.

A múlt század huszas éveiben Ravasz László az emigránséletet, a Mikes-sorsot terméketlennek nevezte, de ez álláspontja szerint megváltozik, ha a befo-gadó államiságban megtalálja a helyét az egyén, és sikeres egzisztenciát teremt. Ez azonban azt a következményt vonhatja maga után, hogy sikeressé vált életvi-tele közepette elveszíti a lelki kapcsolatot saját népével. Ezzel a hűség parancsát szegi meg. Ezen erkölcsi dilemmák nehezen oldhatók fel Kibédi szerint. A szel-lem lehetséges hatalmáról és az erkölcsi törvény működésének elméleti dilem-máiról Kant és Grisebach¹⁰ e vonatkozású gondolatait veti össze 1977-ben úgy, hogy az utóbbi elméleti megoldásai mellett érvel, aki a norma és a rendszer kér-déskörei helyett a *jelen* teszi az életvilág megoldandó problémáinak középpont-jába. Maga Kant is az erkölcsi törvény működése kapcsán úgy véli, hogy a ter-mészeti törvények szükségképpen betartandók az ember számára, az erkölcsi törvény azonban mindenkor átléphető. A kötelesség az, ami alapján cselekszünk, de az egyes emberre van bízva adott esetben, hogy mit tekint kötelességnek az adott körülmények között. Így módon nem lehetünk biztosak sem a saját, sem mások cselekedeteinek megítélésekor ítéleteink igazságában. Az általános erkölcsi törvény ilyen módon a jelen imperatívuszában kellene hogy érvényre jusson, azonban a *jelen mindig megzavarja*, „meglepi” a jól felépített rendszert.

Kibédi Grisebach kritikai etikájából meríti azt a lehetséges elméleti-erkölcsi alapállást, amely az emigráns létben némi kapaszkodót jelent. Az emberekre Grisebach szerint az jellemző, hogy „... belső világban élnek, látszatvilágban, álmovilágban, olyan harmónikus rendszerben, amelyet önmaguknak köszönhet-nek...; a magunkalkotta rendszerben szeretnénk maradni, távol minden zavarás-tól, amely a külvilágból jöhet.”¹¹ A kritikai etikának ezt a zárt bensőségességet fel kell oldania, hiszen ha a jelen a kitüntetett pont, akkor nyilvánvaló a külvilág „támadása” a bensőségesség zártságával szemben. A jelen az a szituáció, amely-ben az „... ént, önkibontakozása során, a külső világ korlátozza: az én itt határba ütközik... A jelen nem az ismeret tárgya; a jelen határt szab, olyan váratlan tapasztalat, amely az ismeretet meglepi és felfüggeszti. A jelen a bensőségesség végtelen körforgását megszakítja, megakasztja; a végesség mutatkozik meg így, és csak ennek van etikai jelentősége. ... mindig kellemetlen, hívatlan vendég-ként jelentkezik, mint szép álmok rombolója; arra int, hogy járjunk a valóság útján, mondjunk le rendszerekről, hiszen azok önnön lényegükből származnak és kizárják a zavaró jelent.”¹² A jelent, a pillanatot, a konkrét *itt és most* valóságá-nak kihívásait kell megoldani, amelyre a tudomány nem képes, a tudományos

¹⁰ Eberhart Griesebach: Gegenwart, eine Kritische Ethik, 1928.

¹¹ Kibédi Varga Sándor, im.185-186.

¹² Uo.188.

megismerés híveinek közössége szétesik. A pillanatban, két személy találkozásában felborul az egyenlőség, s a személyek különbsége válik dominánssá.

A kritikai etika egyik lényeges alapkérdése a tanítás folyamatában létrejövő tanár és tanítvány viszony újragondolása. Az etikai egzisztencia a hagyományos iskolai közösségben az azonosság – elvet alapul vevő viszonyban elvész, és csupán egy zárt rendbe szervezett technikai tudásanyagot ad. Az a tanító, aki a kritikai etikai elv alapján nevel, az ismeretek átadásánál fontosabbnak tartja a dogmák elleni fellépést, valamint a problémák megoldhatatlanságára is rámutat. Elfogadja és tolerálja a tanítványai ellentmondásait, hiszen ez jelenti a nyitottságot a mindenkori jelen felé. Ha már a tanítókról van szó, itt jelezzük a filozófusokra vonatkozó, Kibédi által is citált felfogását Grisebachnak: „A filozófus is iskolai tanító, magatartása megint csak azt a mértéktelenséget példázza, amely a lényeg és az azon alapuló ismeret túlbecsüléséből származik.”¹³ S mivel a filozófia nem önálló, nem független az államtól, ezért alkalmatlan a pillanat, a jelen, a kétségbeesett személy életvilágbeli, életsorsbeli kérdéseinek, dilemmáinak megoldására, nem alkalmas a kritikai etika feladatainak felvállalására. S ha a filozófia nem, akkor a filozófus sem. Kétségbe vonandó ennek következtében mindenféle normativisztikus filozófiai rendszer, amely az egyenlőség és az azonosság princípiumával dolgozik a jelen valóságában, az itt-létben.

Ezek után pillantsunk rá **Vatai László** (1917–1993) bölcséletének néhány szegmensére. A böhmi gyökerekből táplálkozó filozófusokhoz tartozik, aki eredendően a sárospataki szellemet is magába szívtá. Ezen szellemi feltöltődéssel szerzett doktorátust Kolozsvárott filozófiából Bartók György tanítványaként 1942-ben, majd Debrecenben magántanára lett az ún. „irodalmi-filozófiának”. Emigrációja után elsődlegesen az irodalom néhány jelentős alakja kerül szellemi horizontjának fókuszába (pl. Dosztojevszkij, Arany, Ady), és írásaik filozófiai vonatkozásainak elemzése az, ami szellemi hagyatékának sarkalatos pontja.

A böhmi filozófia alapján értelmezett szociális filozófia az a fundamentum, melyet már 1943-ban kibont írásaiban,¹⁴ s későbbi filozófiai esszéiben is jelentősen támaszkodik rá¹⁵. Mint a Független Kisgazdapárt képviselője úgy vélte, hogy egy irányító szervezetnek nem ideológiát, hanem társadalombölcséletet kell alkotnia, és azt megfelelően alkalmaznia az ország érdekében. Az erről szóló tanulmánya el is készült 1946-ban, azonban a kommunista hatalom kezdetével nem csupán megsemmisült, de Vatai is a politikai rendőrség foglya lett. Mivel nem sikerült kimenteni az országból a kéziratokat, évtizedekkel később újragondolta/írta. De a szellemi-filozófiai háttér megmaradt: Kant és Böhm.

¹³ uo. 194.

¹⁴ Vatai László: *A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában*, Kolozsvár-Budapest 1943.

¹⁵ Vatai László: *A Független Kisgazdapárt társadalombölcsellete és Harc az új világképért in. Átszinezett térkép* Mikes International Hága, Hollandia 2005. 52–75. o.

Az alapprobléma az egyén és a társadalom viszonya és az, hogyan lehet a fenomenális és az intelligibilis világ kapcsolódási pontjait az ontológia és a deontológia kettősségében értelmezni. Kiindulópontja az Egyén, a konkrét *szellemi alany*, aki a mindenkor belakott világban a szabadság és a természet kettősségét próbálja meg összhangba hozni. A saját magunk által létrehozott világot tudjuk csupán megismerni és értelmezni, amely világ értéktelített. A három abszolút értékre építi társadalombölcseletét (az igaz, a jó, a szép), amelyek a böhmi deontológia kulcskategóriái is. Mint mondja: „A társadalom nem biológiai szervezet, hanem szervezettség, hatások és célok fonadéka, többé-kevésbé szellemi valóság”¹⁶. Értékelméletében a központ az *önértékű*, eszes Én, akinek fejlődésében fokozatok vannak és különböző reflexiós szintek; ezek az érzéki és az értelm-es Én komplexitását jelentik.

De miért is nem válhat az érzéki és az eszes Én társadalomszervező erővé? – teszi fel a kérdést. Az első szinten, amikor csupán az élvezet szintjén viszonyul az én a dolgokhoz és a Másikhoz, megragad a szellemi fejlődés legprimitívebb fokán, a Másik élvezete a testiség terén nyilvánul meg elsősorban, hiány az erosz szenvedélyében pótlódik. Az ész, mint az igazság megvalósítója a tudomány és a filozófia területén, szintén nem alkalmas társadalomépítő szerepre, mert mint mondja: „Minden téren megvalósítva szükségképpen diktatúrához vezet. Abszolútsága miatt elkerülhetetlenül filozófiai igazságok esetén Platon államánál köt ki: az ember eszközzé válik a kitűnően elgondolt hatalom kezében. Létrejön a filozófia és néhány ember parancsuralma. (A francia forradalomban Robespierre próbálkozott vele.) A vallásos igazságok esetében pedig előbb-utóbb beüt az inkvizíció valamely formája... Végül a tudományos igazság a gép-embert való-sítja meg, s talán ez a legnagyobb diktatúra.”¹⁷ Csupán a *haszon- érték* az, ami a társadalom legfőbb szervező ereje lehet. Alapvető és kulcsprobléma itt a hiány és a pótlék kapcsolata, amely ok-okozati viszonyban áll egymással, s amelyben a rendező értelem megteremti az önfenntartás folyamatát, amelyben Vatai szerint a haszon működik.¹⁸ A haszon nem szeparált jelenség, hanem „... az egész embert

¹⁶ Uo. 55.o.

¹⁷ Uo. 58.o.

¹⁸ Itt jegyezzük meg, hogy ebben a kérdéskörben is kapcsolódik Böhm felfogásához. Aki szerint, ami a hiányokat pótolja, az ösztönt restitálja az pótlék, amely elsősorban az ösztön erejéből, az ösztöni erő működéséből ered. A hasznosság az alap, ami a hiány és a pótlékok összefüggéseiben jelentkezik, s nem elsősorban az élvezetre vonatkozik, hanem valami mást és fontosabbat kell teremtenie, olyat, ami az élvezeten túl van illetve nem az élvezet értelmezési körébe esik. „A hasznosság tehát nem az O és a közvetlen kék közti viszonyra támaszkodik, hanem az O és az f (funkciók) objectív viszonyára... Minden hasznosság östypusa ennél fogva azon viszonyban keresendő, mely a tárgy és a mi funkcióink között realiter is fennáll. Az (O:f) typusa tolódik ki aztán az objectív világba s analógia szerint lehetővé teszi a tárgyak egymásközi hasznosságának objectív, azaz értelmes megítélését.” Böhm a tárgyi és az alanyi létezését úgy fogja fel, mint önállítást, azaz öntevékenységet, s két önfenntartó valóság, az O és az S közötti viszony ontológiai természetű, amely alapvetően az oksági viszonnal azonos. Mivel az eredményt, a keletkezett

hozza kapcsolatba a világgal, az Énnel a Máshoz fűződő ok és okozati összefüggése révén elsősorban közösségi, szociális viszonyulás. Csak rá épülhet a társadalombölcsélet és maga a társadalom is”¹⁹

Kiváló irodalmi-filozófiai esszéiben, tanulmányaiban mindig filozófiai problémákra fókuszál, illetve megkeresi egy-egy életmű lényeges filozófiai vetületeit. A nagyívű Ady-monográfiájában²⁰ is filozófiai horizontokból állítja össze az újszerű Ady-képet. Meglátása szerint a világ és az ember általános problémájából kiindulva Ady létértelmezése az ember világban-való létére kérdez rá. Az Én Ady lírájában „A felszín és a racionális megismertség világából alámerült az önmagába való rejtettség, a magánvaló titkaiba. A minden-titkok verseit énekelte egész költészetében.”²¹

Miközben költészetének metafizikai jellegét igazolja, némi ellentmondás feltűnik gondolatiban. Adyt egyszerre mondja realistának és olyan költőnek, aki számára csak a belső világ létezik. De ha elfogadjuk Vatai realizmus-fogalmát, amely a valóság mélységét és átfogását jelenti, akkor némileg oldható az ellentmondás. Nem térünk ki azokra az elemzésekre, amelyek Ady szerelem- és halál-filozófiáját érinti, csupán témánk szempontjából releváns kérdést, a magyarság-probléma értelmezését emeljük ki.

Ady *magyarságképének* alapverziója Vatai nézetében: a magyar lét megoldatlan. Nem nemzet- karakterológiában gondolkodik, nem hasonlítja össze más népekkel, hiszen az „eltévedt lovas” nép, amelyik keletről az idegen nyugathoz került, össze-nem-hasonlítható más néppel, mert olyan „biológiai, szellemi és ideg-megrázkódtatásokon ment keresztül, ami minden időre meghatározta jellemét. Nem tudott feloldódni a többiekben, sem önmagában mássá lenni.”²² Ezer éve ugyanolyannak látja a magyarságot lelkileg és karakterét tekintve, csak 1526 előtt szerencsésebb körülményei voltak. Az összegubancolódott lelkiállapotból vagy a sírva vigadás vagy a minden mindegy sanyarú bölcsessége jelenik meg kivezető lehetőségként. A magyarság állandóan élet és halál között harcol, türelmes és önfeláldozó, aki a valóság helyett illúziókban él. (A mesebeli János) A magát Isten által sújtott és kedvelt szörnyetegének nevező Adyra Vatai szerint összességében az igen erős intuíció, a magyar nyelv virtuozitásának és logikájának bravúros használata jellemző, s mindezzel együtt stílusforradalmár volt. A kozmikus életérzése mellett igen erős volt szeretetre-vágyása, magyarság-féltése, az apró szerelmi műzsákból összeálló Abszolút szerelem-képe sajátos helyet foglal el az irodalomban.

hasznát az S számára, az S keletkezett „kedvézete” jelzi, így ez a viszony hasznossági jelzővel illethető.” Böhm Károly: *Az ember és világa*, III. Mikes International, Hága, 2006.153.

¹⁹ Uo. 59.o.

²⁰ Vatai László: *Az Isten szörnyetege (Ady lírája)* Occidental Press, Washington, D.C. 1963

²¹ Uo. 62.o.

²² Uo. 242. o.

Vatai *Átszínezett térkép* című munkája elsősorban a diaszpórának íródott, mert az emigrációban élő magyarság meglátása szerint nem minden esetben tudja, hogy egy-egy szerző, így ő maga is milyen történelmi tényre, eseményre, milyen magyar történelmi, irodalmi nagyságokra utal egyes elméleti írásaiban. Azon kiemelkedő magyar személyiségek munkásságáról elmélkedik, akik a magyarság megtartása érdekében jelentős teljesítményeket értek el, de helyet kap Dosztojevszkij is, a „titokzatos géniusz”, akit az apokalipszis hírnökének nevez. Itt pusztán csak utalni tudunk arra, hogy meglátása szerint, Kierkegaard, Nietzsche és Dosztojevszkij együtt formálta a huszadik századot.

S hogy politikusok közül miért éppen Bethlent választotta, azt gondolom, nem kell különösebb magyarázat. Az akkor romokban heverő országot és Erdélyt csak egy új országalapító tudta egyben tartani, és Európa szerves részévé tenni. Harcolt az iszlám és a német-római ideológia ellen, s a magyarság meg- és együtt-tartása érdekében a nép, a nyelv, a protestantizmus, a hit, a történelmi tudat és a ráció együttesét tartotta kohéziós erőnek.

Az Arany Jánosról szóló tanulmányának lényege szerint a wittgensteini tétel – nyelvünk határai egyben világunk határai is – érvényesül a költő írásművészetében, akinek – mint írja – „...legnagyobb alkotása a modern magyar nyelv, az emberi lét klasszikus kifejezési lehetősége... Elveszett a történelmi ország, szétszóródtunk a föld minden részére, de amíg Arany nyelvén beszélünk és idézzük életünk szerves részét, a múltat, addig egy nép vagyunk, egy misztikus test tagjai.”²³

A következőkben **Brandenstein Béla** (1901- 1989) sorseseeményeibe vetünk egy rövid pillantást, aki köztudottan a magyarországi filozófiai élet egyik meghatározó egyénisége volt a két háború között.

Filozófiából doktorált 1923-ban, az MTA főtitkári irodájának vezetője volt 1925-től, 1927-ben egyetemi magántanárrá nevezték ki, 1929-től a bölcsészkar III. (gyakorlati) filozófia-tanszékén a filozófia nyilvános rendkívüli, majd Pauler Ákos halála után, 1934-ben nyilvános rendes tanára lett.²⁴ A budapesti bombázások elől 1944 őszén családjával előbb Dunántúlra menekül, majd Ausztriába, s

²³ Uo. 19. o.

²⁴ Mindeközben tanulmányai egymás után jelennek meg több szakmai folyóiratban. Többek között a Budapesti, a Magyar, a Katholikus, az Esztétikai Szemlében, a Theologia című lapokban. Az Athenaeum című folyóirat munkatársa 1927-től, majd 1938-tól 1944 júliusáig Kornis Gyulával irányítják a folyóiratot, melyet gróf Révay József szerkesztett. A Magyar Filozófiai Társaság elnökévé 1938. május 14-én egyhangúlag Brandenstein Bélát választották meg. Mindemellett elnöke a Szent István Akadémia Bölcsélet-és Hittudományi Osztályának, a Magyar Pszichológiai Társaságnak, tagja a Magyar-Német Társaságnak, a Magyar Pedagógiai Társaságnak, az egyetemen az Esztétikai Gyűjteményt és a Lélektani Intézetet vezette több más közéleti funkciója mellett. Eközben jelennek meg összefoglaló munkái: *Grundlegung der Philosophie* (1926–1927), *Művészetfilozófia* (1930), *Az ember a mindenségben* (1936–1937), *Bölcséleti alapvetés* (1935), *Etika* (1938), *A lét forrásai* (1940), *Kierkegaard* (1934), *Platón* (1941), *Nietzsche* (1942).

végül Németországba, Saarbrückenbe. Brandenstein Béla egyik lánya, Brandenstein Mária így emlékezik a menekülésük néhány válságos momentumára, amikor lovasszekéren feleségével és öt kicsi gyermekével rettegve hagyták el az országot: „Az országúton haladva repülőről többször rágéppuskáztak a hosszú lovasszekér- kolóniában vonuló menekülőkre. Egyik ilyen alkalommal, amikor meghallottuk a repülő közeledését, apám a földekre terelte a lovakat, mi lepatantunk a kocsiról, és bevetettük magunkat az árokba. Még most is látom magam előtt, amint apám magas termetével erősen kilátszott az árokból. Mikor mélyen repülőgép elhúzott fölöttünk és ránk lőttek, rémülten elkiáltottam magam: „Apa, lapulj már le!” Szerencsére egyikünket sem ért találat. Az is megtörtént velünk, hogy amikor apám éjszakára szállást keresett, elvesztettük egymást. Máskor meg egy meredek macskaköves útszakaszon a kocsis nem bírta fékezni a kocsit, a lovak vágtattak lefelé az úton, a szekér egyik hátsó kereke felgyulladt, de mire leértünk a lejtő végén fekvő faluba, egy leleményes asszony, aki messziről látta ezt a jelenetet, egy gyorsan megragadt vödör vízzel leöntötte a lángoló kereket. Apám egyébként „Eine Alpenfahrt durch Österreich im Jahre 1945” (Alpesi utazás Ausztrián keresztül 1945-ben) címmel részletesen leírta menekülésünk történetét.

Eredetileg Svájcba tartottunk, mivel egy ismerős hölgy kauciót fizetett értünk, de ez a terv nem valósult meg, ui. a svájci határőrök a sok gyerek láttán nem engedtek be az országba.

Így aztán megrekedtünk a határ előtti Bangs nevű osztrák kis faluban, ahol senki sem örült jövetelünknek, hiszen abban az időben az osztrákok is elég nagy nyomorban éltek. Nem egyszer hallottunk olyat, hogy „menjenek vissza, ahonét jöttek!” Az első három év nyomorúságos volt. Apámnak itt-ott sikerült elsütnie egy-egy újságcikket, később már rádióban is tartott előadást. Végre 1948-ban meghívást kapott a Saarbrücken-i egyetemre.

Kiderült, hogy már korábban meghívták volna, de nem ismerték tartózkodási helyét. Végül is az egyik újságban megjelent cikke révén akadtak nyomára. Attól kezdve lassan, de biztosan rendeződött életünk.”²⁵

Saarbrückenben az újonnan szerveződő egyetemen vezető professzora a filozófia oktatásának, s filozófiai rendszertanon kívül szinte minden szemeszterben a különböző filozófia- és esztétikatörténeti kurzusai is népszerűek voltak. Még nyugdíjba vonulása után is igen aktív. Emigráns létében folyamatosan résztvevője az emigráns magyar szervezeteknek, aktív tevékenységet folytatott a Szabad Európa Rádió és a Müncheni Magyar Intézet szervezésében is, tagja volt a Magyar–Német kultúrkörnek. Haláláig közel húsz német és magyar nyelvű könyve, tanulmánya jelent meg. Egyrészt a még itthon megjelent munkáit fordítja németre, másrészt új kérdéskörökkel foglalkozik. Tematikusan például a filozófia és a

²⁵ *Brandenstein Béla Emlékkönyv* – Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár IV. Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2003. (szerk. Veres Ildikó) 8–9.

technika, Isten és ember, élet és halál, az emberi lét alapjai, az egzisztenciális bölcselet értékei és hiányai, a hit és kultúra kapcsolata, a keresztény humanizmus, a lelkiség metafizikai jelentőségének problémáiról jelennek meg írásai magyarul és németül.²⁶

Hogy mennyire aktív – természetesen nem legális kapcsolatot tartott a hazai üldözött filozófusokkal – arra álljon itt egy fontos, s most először nyilvánosságra kerülő adalék. Hamvas Béla Karnevál, Scientia Sacra, Patmosz című opuszainak kézírata Brandensteinnél volt, amely a múlt század hetvenes éveiben Kemény Katalinnal, Dúl Antallal, Fáj Atillával folytatott levelezéséből kiderül.²⁷

A dolgozat mottójában utaltunk arra, hogy a veszélyes disszidálásnak, az emigrációnak sorsfordító ereje meghatározó volt **Hanák Tibor** (1929–1999) életútjában is, akit Magyarországon nem vettek fel az egyetemre. Ausztriába menekült 1949-ben, s Innsbruckban végezte egyetemi tanulmányait, majd filozófiából és történelemből doktorált 1955-ben. Egy ideig (1955–59) középiskolai tanár volt Innsbruckban. Bár nem működött az egyetemi szférában, azonban tudományos munkássága vetekszik bármely egyetemi professzoréval. Emigrációjában a magyar szellemi közösségek aktív tagja, a Bécsi Napló főszerkesztője, 1966 szeptemberétől a Szabad Európa Rádió bécsi munkatársa, amelyben a Nyitott szemmel című közismert heti tízperces állandó rovatában hallhattuk hangját, melynek összegyűjtött írásos változata 1987-ben jelent meg. A magyar filozófiáról három nagy összegző kötete jelent meg magyarul (Az elfelejtett reneszánsz, 1981, Az elmaradt reneszánsz, 1979 és A nélkülözhetetlen bírálat, 1983), és németül Die Entwicklung der marxistischen Philosophie (1976), Die marxistische Philosophie und Soziologie in Ungarn (1976), és a Die traditionelle Philosophie in Ungarn gyűjteményes kötetben Helmut Dahm és Assen Ignatov szerkesztésében, Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriss (1990). Lukács Györgyről szóló monográfiája 1972-ben jelent meg, amely az első magyar nyelvű részletes áttekintése volt a lukácsi korpusznak.

²⁶ *Leben und Tod. Grundfragen der Existenz.* Bonn, 1948, *Philosophie und Technik.* – *Wissenschaft und Weltbild*, 23. köt. 1970. *Philosophische Grundlagen der Menschenrechte.* *Wissenschaft und Weltbild*, 25. köt. 1972. *Philosophische Wahrheit und christliche Wahrheit,* *Evangelische Theologie.* Jg.17/6.1957; *Nicht der Weg der Wissenschaft. Heidegger ist kein christlicher Existenzialist.* Johanniterorden. Heft 4/65-1/66; *Seinsstruktur und Modalität.* In. *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*, 3. köt. Wien, 1968. *Sein – Welt – Mensch.* *Philosophische Studien.* München, 1983. *Az emberlét alapja.* Katolikus Szemle (Róma), 23. köt. 1971. 4. sz. 229-243. o. *Az egzisztenciális bölcselet értékei és fogatkozásai.* Katolikus Szemle (Róma), 3. köt. 1951. 2-3. sz. 9-19. o., *Hit és kultúra kapcsolata.* Teológia (Budapest), 20. köt. 1986. 218-224. o.

Keresztény humanizmus. Katolikus szemle (Róma), 22. köt. 1970. 4. sz. 289-301. o.

A lelkiség metafizikai jelentőségéről. Katolikus Szemle (Róma), 12. köt. 1960. 2. sz. 88-93. o. *Seinsstruktur und Modalität.* In. *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*, 3. köt. Wien, 1968. *Sein – Welt – Mensch.* *Philosophische Studien.* München, 1983.

²⁷ Ld. Mellékletek

Hanák, miközben filozófiatörténeti kutatásait végzi, a filozófiát többek között kritikaként is értelmezi, mely saját filozófusi, filozófiatörténeti mentalitását és munkásságát is jellemzi. A hazai marxista filozófiát és annak kritikáját nem csupán a történelmi helyzetből adódó (ideológiai és egzisztenciális) korlátok ismeretében térképezi fel, keresve a koordinációs pontokat, hanem egyrészt szigorú szakmai szempontokat érvényesít, másrészt a marxizmust bíráló marxista filozófusok egymás közötti együttműködésének, illetve együtt nem működésének koordinátáit is kitapogatja. E vonatkozású írásai a „nyugati” szellemi élet pluralizmusának szemszögéből tekintenek rá a hazai és a kisebbségben élő magyarság (erdélyi, vajdasági, szlovákiai) filozófiai, filozófiatörténeti, esztétikai, szociológiai írásaira, vagyis a „megengedett” vagy „elnezett”, megtűrt diszciplínákra és a szépirodalom néhány jelentős művére.

Hanák néhány jeles Magyarországon élő filozófus nézeteivel, így például Heller Ágnesével polemizál, aki köztudottan jelentős személyisége volt a hatvanas- hetvenes évekbeli hazai filozófiai közéletnek és irodalomnak. Többek között etikai előadásai forralták a szakmai közhangulatot, s mint ismert, neki is el kellett távoznia politikai okok miatt Magyarországról. Az ortodox marxista kritika, amely Heller felfogását támadja, az egyetemi előadásaira vonatkozott. A kritika talán legsúlyosabb vádjá, hogy Heller célja „[...] a haladó politikai tevékenység, ezen belül a munkásosztály osztályharcának lejárátása”.²⁸ Hanák viszont megértően írja: „[...] Heller ... nem mondja ki, mint Horatius és Tolsztoj, hogy hátat kell fordítani a politikának, csak épp figyelmeztet a drámai konfliktusra. Kiutat keres a 'magunk-védte' bensőség számára, az „egyéni integritás megvédésére”. Végül tehát mégis befelé fordul, az egyén, a család és a kis közösségek természetes szigete felé. Ezekről a szigetektől várja azt a perspektívát és morális tisztaságot, melyek „értékeik megtartásával olvadhatnak be a tisztultabb közélet folyamatába.”²⁹

Hanák kapcsán csak a jelzés szintjén emelem ki az 'egyetemi' szerveződés sajátos fajtáját, a szabadegyetemet, e vonatkozásban az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetemet, amelynek egyik vezető egyénisége a berlini egyetem szociológiaprofesszora, Balla Bálint. Hanák Tibornak nem csupán fent jelzett, a magyar filozófiával foglalkozó kötetei jelentek meg gondozásukban, hanem a kezdetektől fogva Szabadegyetem rendszeres előadója is volt. Sajnálatos módon ezen előadások megjelenéséről nincs tudomásunk, mint ahogy Balla is jelzi.³⁰

²⁸ Makai Mária – Földesi Tamás: *Az etikai revizionizmus kritikájához. Heller Ágnes etikai nézeteinek bírálata*. Magyar Filozófiai Szemle, 1960. 1–2. sz.

²⁹ Hanák Tibor: *A nélkülözhetetlen bírálat*. München, 1983. 45.

³⁰ Balla Bálint: *Kiegészítések két Hanák-cikkhez*, Bécsi Napló, 2010./3.

Exkurzus

Egyetemisták az 1956 utáni léthelyzetben

Talán sokak előtt nem ismeretes, hogy 1956 után mintegy 6–7000 fiatal került a magyar emigránsok közül egyetemre Európa, Észak- és Dél-Amerika országaiban és Ausztráliában. A magyar egyetemisták karrier-lehetőségei kitágultak, hiszen a kisebbségi létben olyan erők összpontosultak, amelyek a világ minden táján letelepedett egyetemistákat aktivizálták szellemi erők megsokszorozására. Létrehozták 1957-ben a Szabad Magyar Egyetemisták Szövetségét (SZMESZ, OFHS- Union of Free Hungarian Students), később ebből a MEFESZ-t, a Magyar Egyetemisták és Főiskolások Egyesült Szövetségét. Az alapító közgyűlés Vadúzbán volt. Várallyai Gyula visszaemlékezéseiből³¹ néhány igen lényeges gondolatot emelek ki. Az új világ értékrendjével szembesülve, tisztában voltak azzal, hogy sajátos hivatásuk van, amelyre Jankó Béla a MEFESZ elnöke hívta fel a figyelmet. A kiadott nyilatkozatban így írnak az itthon maradottakhoz: „Nem képviselni, csak szolgálni akarunk Titeket és Hazánkat. Tisztában vagyunk azzal, hogy otthon vihar van, s mi az eresz alá álltunk. A miénk csak a második szó. Tudjuk azt, hogy szabad lehetőségeink megsokszorozzák kötelezéseinket.”³² A MEFESZ tagjai jelentős szerepet játszottak a felekezeti szervezetek létrehozásánál; így például a Katolikus Magyar Egyetemi Mozgalom (KMEM) nevű szerveződést és az Európai Magyar Protestáns Magyar Szabadegyetemet (EPMSZ).

A Katolikus Magyar Egyetemi Mozgalomban résztvevők egy része a nyugati egyetemeken kezdte el és fejezte be tanulmányait. A KMEM konferenciái a későbbiekben is az egyik legnépszerűbb összejövetelei voltak a fiatal katolikus értelmiségnek. Köztük olyan személyiségek vannak, mint Szabó Ferenc, Békés Gellért, András Imre, Vass György

A másik kiemelkedő szervezet, az Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem alapszabály-tervezetének vitájakor Szabó Zoltán így fogalmazott: „Mivel az EPMSZ mindenki felé nyitott és kapcsolatai is megvannak, az elkövetkezendő időben Nyugat-Európában kikristályosodási pont lehet.”³³ S valójában az egyik meghatározó szerveződés volt a nyugat-európai magyarság körében, mind az előadássorozataikat, a tanulmányi heteket, mind a könyvkiadást illetően, amelynek elindításában és szervezésében nagy szerepe volt Szépfalusi Istvánnak.

³¹ Várallyai Gyula: 56-os emigráns egyetemisták Nyugati „tanulmányúton” Visszaemlékezések – 1956-57. www.hallgatói.mozgalom.hu

³² 1956 utóélete Ausztriában és Európában – A meneküléstől az integrációig, „Kufstein IX.” Solidalitas, Wien/Bécs. 2007. 77.

³³ Borbándi, im.355.

Mint már említettem az EPMSZ-ben kiemelkedő szerepe volt a berlini szociológia-professzornak, Balla Bálintnak is, aki az Állam- és Jogtudományi egyetemen végezve évekig Magyarországon dolgozott, de 1965-ben az NSZK-ba emigrált, és Münsterben végezte a szociológia szakot. Később a Berliini Műszaki Egyetemre került, ahol az általános szociológia professzora lett. Jelentős regionális kutatásokat koordinált a Német Szociológiai Társaság Kelet- és Keletközép-Európai Szekciójának keretein belül.

Egyik legjelentősebb kutatási területe a *szűkösség* problémája³⁴, amellyel nemzetközi elismertségre tett szert. A szűkösség alapkategóriáját értelmezve, a *sajátos emigráns léthelyzetből* eljut annak elemzéséig, amelyben világosan érvel amellett, hogy a kultúra teremti meg a lehetőségét a hiányok megszüntetésének, a *létteljességlélmény* megteremtésének. Ehhez, mint mondja, „Olyan szellemi vezető rétegre van szükség a közéletben, amelynek tagjai tudják, hogy a társadalom anyagi bősége megteremtésének legfőbb forrásai eszmeiek, spirituálisak, kulturálisak.”³⁵ Az emigráns létben ez a létteljességigény az általános emberi, az autentikus lét igényével együtt hatványozottan jelentkezik, s együtt jár – sok más emigránshoz hasonlóan – Balla Bálint életvilágában is a transzcendencia metafizikai tételezésével és a hit stabilizáló erejével.

Mellékletek

³⁴ Balla Bálint: *Szűkösség, Kultúrszociológiai tanulmányok*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

³⁵ Im.149., Első megjelenés: Századvég,1990. 1. sz. 83–92.

gondozást. Hogy kiadást ez az ellátás előtérbe
az más más kérdés. De azt említeni kint is még lehet
ne fogadjuk meg, - most is lehet hal,
hogy nekem, profanor úrnak is köze van a földhöz
ha én kellek a magamért. Ennek a földhöz mag-
adásához, letételekhez én nem tudok hozzá-
menni - befizetett az az ár is van, hogy profanor az
is meg is lehet - -- ki is lehet? - jó lenne persze
ha közönséges közvellemmel lehetne, de az majd
idővel kialakul.

Beszélnék vele a Faj felhívásának megfogal-
mazásán. Talán arra is van az a gond, hogy ah-
hoz is kell a közönség elhívását.

Most nincs a postára, hanem még magam
a földhöz előzni a földhöz, az életemben
még azelőtt - a földhöz profanor is újabb
kellék.

kezelem a földhöz

kezelem

1927. aug. 26.

UNIVERSITÀ DI GENOVA

Arenzano, 1977.VIII.5.

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Prof. Dr. Béla von Brandenstein
CH-6911 Brusino Arsizio
Ticino,
Svizzera.

Mélyentisztelt Professzor Úr!

Elnézését kérem, hogy soraimmal felkeresem, de erre Hamvas Béláné Kemény Katalin levele bátorít fel. Azt írja, hogy az Ön birtokában van néhai férje Karnevál c. regénye, valamint egy három kötetből álló esszéssorozat, a Patmos.

Nekem szükségem lenne ezekre a munkákra /elsősorban a Karneválra/, mivel november elején Luganóban Kerényi Károly tanulmányi napokat tartanak és ezeken Kerényi hatásáról tartok előadást, mégpedig a magyar szépirodákra gyakorolt hatásáról és, okkal-móddal, Hamvas is ebbe a kategóriába tartozik, viszont szépirodalmi műveihez itt kint alig lehet hozzájutni, és úgy látszik, Hamvasné fél őket postára adni. Nagyon kérem tehát Professzor Urat, amennyiben még birtokában van a Karnevál és a Patmos, szíveskedjék feladni lakcímemre:

Prof. Dr. Attila FÁJ
Via Michelangelo Buonarroti 24/A
16011-ARENZANO /GENOVA/ Italia.

Szívélyes és tiszteletteljes
üdvözléssel,

híve 
/Fáj Attila/

p.s. Természetesen olvasás után azonnal visszaküldöm Önnek a könyveket.

Brusino Arsizio, 1977 augusztus 1

Kedves Professzor Uram!

Ma érkezett aug. 5.-i levélre sietek válaszolni. A "Karnevál" című Hamvas Béla-regény gépelt kézírata itt van nálam. Ez kb. 3 kilo súlyu, többszáz lapos csonka kézirat, amelyből egy részt olvastam: szerintem modern jellegű, ironikus-szatirikus mű, nem könnyű értelmezni; aligha tudok benne kerényi-hatást elképzelni. A kéziratot az olasz postára 1973-74 évi római tapasztalataim nyomán nem merem rábízni. Kérjem Hamvasnéól sürgősen egy írást, amelyben felment engemet a kézirat őrzése alól, és küldje el nekem. Ez esetben legjobb lenne a kéziratot vagy itt, Luganótól félórányira kocsin, vagy egy órára hajón, tölten átvenni, vagy olyan címet Luganóban megadni, amelyre esetleg személyesen el tudom juttatni. Kerényiné nyilván nem is tud ekkora kéziratokat Magyarországról postán kiküldeni, személyes úton is alighanem csak rejtve. En néhány napi megszoktatással még szeptember 16.-ig bezárólag leszek itt.

A Patmos és az esetleges Kerényi-hatás szempontjából aligha kevésbé érdekes Scientia szóra Kéziratok Körülbelül szintén akkorák, mint a Karnevál; a Sz. s.-t első jéleszerem, a Patmosba csak belenéztem. Értékes, műveltségvallás- és általános kulturtörténeti és -bölcseleti műveknek tartom, amelyek nem egy látszólagos ártalmatlan műveltség- és műveltség- és az a két kézirat, amelyet szintén nem bíznék olasz postára, nincs itt, hanem müncheni lakásomban, azaz jelenleg valószínűleg Forbándi Gyula, Redaktion "Uj Látókör", D-8 München 90, Oertlinweg 4 címen, ahová Hamvasné tudtával, esetleges kiadási költségeinek megállapítása és valamely kisebb rész kifizetése végett került. Alighanem, bár már visszakértem, még mindig nem jutott vissza müncheni lakásomba, ahová én talán csak márciusban megyek. E művek kiadási költségei különben magyar nyelven 10-15.000 márkára tehetők egyenként, nyugati nyelvre történő fordításuk talán még a nyolctatiznál is többbe. Ezt a két művet is csak Hamvasné írásos felmentésére adhatnám ki őrizetén alól, és akkor leányommal, aki müncheni lakásomban lakik, kellene meggyezni: a cím volna Frein v. Brandenstein, D-8 München 40, Bernotstr. 4. Levél-munka egy aláírt másolatát mellékelem, azt elküldheti neki, ha érintkezésbe lép vele.

Mint hogy a megirt költségek miatt egyelőre nem sikerült kiadási lehetőséget találnunk és a kiadást a közelebbi jövőben kilátástalannak is véltem, magam pedig már 77-ik évemben vagyok, mindenképp szeretnék egy megbízható helyet találni a kéziratoknak Hamvasné tudtával történő gondos elhelyezésére. Endre alkalmas olaszországi intézetet vagy intézményt? En a müncheni Magyar Intézetre gondolok; e célból Roggay Tamásnak kellene fordulni, címe: Dr. Thomas Roggay, D-8 München 70, Gaisacher Straße 23.

Szívélyesen Kövélő

B. B.

Zürich, 05. 16.

Kedves Professor Ur!

Talán már megkapta Kémény Katalin levelet is így értesült róla, hogy Svájcban van Saarbrückenben a németiek felkeresni. Hamar Béla tanítványa vagyok, 1968-óta együttműködöm K. Katalinnal

H.B. hátrahagyott kéziratának felolvasásában, rendezésében. Budapesten az MTA Könyvtárának dolgozóm (-aként Szabolcska Erna néni is dolgozott)

A kiadásrai kapcsolatos véleményem - megfigyelésem, sértetlen - kizárólagos résztvevőként Professor urat a legutóbbi leveleiben említett müncheni kiadásrai kapcsolatokban a németiek felkeresni.

Jelenleg Zürichben tartózkodom felkereséssel. Június máj 26-28-án továbbutaztam Párizsba, majd június 4-7. között Saarbrückenbe, Frankfurt/AM.-ba. Münchenbe június 10.-13. között érkeztem, (kegyelmezett 2-3 napra).

Mivel úgy tudom, máj 27. körül bairóihoz Ticinoban utazni, ha ez nem okosna túl nagy

faradtsisot is kerütöt, lezjott leme,
ha Zürichben tuduint tartallonn. Gondolon
Zürichen átutamasigpis. Nem tudon a meg-
adott időterve mennyire időhöz kötött,
de ha kicsit előbb (23-26. között) tudna
jönni, még jobb lenne. En az állomáson
várnam...

Sajnos a Ticino-i nyugatolaj házamra
maison kicsit az idővel, mivel elég műve-
sálat a nyugati tartózkodási idővel.

Gondolattal arra is, hogy fellévon Saarbrücken-
ben, de új címre telefonát nem ismerem.

Engem Zürichben fel tudna hívni, egy munka-
festvényemmel lakom, ahinél itt rendelkezésre van.

francia: 41-1-280-080; Josef Romlak,

Zh. 8006, Kinkelsstr. 40

Úntörtökön, máj 19- től kezdve minden este

9 és 11^h között vagy reggel 8^hig otthon vagyok.

De az üzenetet is át-adják.

Minden este a Parisi címre is megadom:

Argenteuil, 4 Square Henri Mondor, 7^e étage.

chez Albert Clavier.

Frankfurt a/M. - ban : 6 Fa/M. 2.
Westendstr. 77
C/O Brückel. | G. Atorlay |

(Münchenben meg nem tudok cimet adni.)

Ha a svájci talalkozás ügyeim nem sikerülne,
készen, írjon párizsba, ha van e lehetőség
az NRK-ban történő találkozásra.

Végül engedje meg, haqg grófokom teljes
eggyüttműködést fejessen ki.

Zemelen sikerül valóbaqg össze találkoznunk.

Tisztelettel üdvözlé

Dud Antal.

(Budapesti címem : 1119, Fehérvári út 155)
IX. em 28.

Tel. 660-701

**Az egyetem humboldt-i eszményétől a Humboldt-fórumig.
A kultúra, a tudomány és a művészet új kooperációs formáinak
víziója és tervei Berlinben a 21. század elején¹**

Berlin legszembeeszköbb vonása, hogy semmi nem végleges benne. Ez az a metropolis, ahol valóban nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni. Naponta más-más arcát mutatja meg nem csak a turistáknak a város, hanem a saját polgárainak is. A berliniek ezt talán észre sem veszik: volt alkalmuk bőven arra, hogy hozzászokjanak az állandó bontásokhoz és építkezésekhez, átalakításokhoz és áthelyezésekhez. Már nem is tudnák elképzelni mindennapi életüket e nélkül a lüktetés nélkül. Városuknak a *panta rei* a létmódja.

Mégis, van néhány dolog, amihez ragaszkodnak. Ám hogy mihez, abban alapvető nézeteltérés van a metropolis lakói között. A fő törésvonal a kelet-berliniség és a nyugat-berliniség között húzódik. Mert bármennyire is nő össze az, ami összetartozik (Willy Brandt), ez maradéktalanul még nem következett be: a kelet-német kontra nyugat-német múlt még mindig ott kísért a mindennapokban. Alkalom pedig mindig akad arra, hogy ez leplezetlenül meg is mutakozzon. Még a kívülálló számára – nem csak első pillantásra – nagyszerűnek tűnő ama vízió kapcsán is, hogy az egykori városi kastélyt (Stadtschloss) Berlin szívében újjáépítsék és világviszonylatban is egészen újszerű kulturális fórumként hasznosítsák. A kelet-berliniek (és az egykori keletnémetek) döntő többsége kezdettől vehemensen ellenezte ezt az elképzelést. Nagyon sokan ragaszkodtak a saját múltjukat szimbolizáló Honecker-féle palotához (Palast der Republik), amelyet a múlt század 70-es éveiben pontosan az egykori Schloss helyén építettek. Tiltakozási akciókkal léptek föl az újjáépítés terve ellen. Ebben is, mint szinte a német egyesüléshez kapcsolódó minden jelentősebb vitakérdésben és döntésben, az „arrogáns” és „kolonialista” nyugatnémetek elleni, indulatoktól nem mentes szembenállásukat juttatták kifejezésre. A Köztársági Palota évekig elhúzódó bontása idején az egyre zsugorodó épület a kelet-németek valóságos zarándokhelyévé vált. 2010 nyarára aztán már egy nagy kiterjedésű, szépen gondozott, egyszerű füves park állt a hajdani Schloss, illetve utóda, a Köztársasági Palota helyén.

¹ A publikáció elkészítését a TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KONV-2010-0007 számú projekt támogatta. A projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

Ezen a hatalmas üres területen (Schlossplatz) tervezik újjáépíteni az egykori császári rezidenciát, amelyben a Humboldt-fórum kap majd helyet. Ez a terület a Múzeum-szigetek túloldalán, a Humboldt-Egyetem, a Staatsoper és a Német Történeti Múzeum közvetlen közelében, az Unter den Linden keleti végén található. (A nyugati végét a Pariser Platz, illetve a Brandenburgi kapu zárja.) A leendő épületkomplexumban Berlin több kiemelkedő múzeumi gyűjteménye és tudományos létesítménye kapna helyet, azzal a távlatos és imponáló céllal, hogy inspirálják a tudományok és a művészetek, valamint a világ különböző kultúrái közötti újszerű és korszerű dialógust. Ez a vízió, a németek alaposságát és szívségét figyelembe véve, nem tűnik irreálisnak. Ha valóban sikerül ezt a világon egyedülálló komplexumot létrehozniuk, akkor jó okunk lesz arra, hogy 2017 táján ellátogassunk Berlinbe. A jelenlegi tervek szerint ugyanis akkorra kell elkészülnie az egész projektnek.

A múlt

A berlini városi kastély a brandenburgi választófejedelem, majd a porosz illetve német királyi és császári család téli rezidenciájaként szolgált. Építése a 15. század közepén kezdődött és századokon át folytatódott. Nagy Frigyes idején Andreas Schlüter építész tervei alapján a protestáns barokk egyik legjelentősebb világi épületévé nőtte ki magát. Schlüter építészeti terveit Bernini Louvre-vázlatai inspirálták. A külső és belső építészeti munkákban később olyan nagy nevű építészek vették ki részüket, mint A. D. Schadow vagy K. F. Schinkel. A német történelem jelentős eseményeinek helyszínéül szolgált a kastély és a tér több alkalommal is. 1848 márciusában forradalmi események zajlottak a téren, amelyet az akkori császár a balkonon tartott beszédeivel igyekezett mérsékelni. Az első világháború kezdetén ugyancsak ezen a balkonon szónokolt II. Vilmos császár. S erről a balkonról jelentette be Karl Liebknecht szocialista politikus 1918. november 9-én (!) a császári Németország katonai vereségét, és kiáltotta ki a szocialista köztársaságot (amiből végül a weimari köztársaság valósult meg.) Ami különösen érdekes: ezt a portált – természetesen K. Liebknecht, és nem a császárok előtt tisztelegve – az NDK beépítette az új Államtanács épületébe, s ma is ott található.

A Schloss a második világháború idején súlyosan, de nem helyrehozhatatlanul megsérült. A külső falak, a támfalak és a lépcsőházak megmaradtak a romosan is impozáns épületben. A második emeleten 1945–49 között még kiállításokat is tartottak. Ám az NDK vezetése – W. Ulbrichttel az élen – a városközpontot szocialista mintára akarta átalakítani, amibe viszont a kastély nem illett bele. Ezért 1950-ben felrobbantották. A romok eltakarítása után alakították ki a hatalmas Marx-Engels teret, amely felvonulások helyszíne lett. 1973–76 között építették föl az egykori Schloss területén a Köztársasági (Honecker) Palotát. Ekkor távolították el a császári kastély pincéinek egy részét. Figyelemre méltó

tény, hogy a Schloss újjáépítésének gondolata közvetlenül a háborús sérülések keletkezése után is felvetődött, és soha nem merült feledésbe. Berlin kulturális grémiumai évtizedeken át napirenden tartotta az újjáépítés gondolatát. Maga Walter Ulbricht ígérte meg, hogy az NDK gazdasági helyzetének javulása esetén újjáépítik a kastélyt, amire persze soha nem került sor.

A Schloss a német újraegyesítés után

A Schloss körüli vita az 1990-es évek elején új kontextust kapott az újraegyesítés révén. Immár nem csak a Schloss volt a tét, hanem a németeknek a saját történelmükhöz való viszonya és ennek újraértelmezése. 1992-ben két magánkezdeményezés indult, a „Gesellschaft Berliner Schloss” és a „Förderverein Berliner Schloss”. Ez utóbbi egyesület volt az, amely 1993-94-ben elkészítette a kastély színes installációját az eredeti helyszínen és az eredeti méretek szerint. E sorok írójának volt szerencséje látni e szimulációt, aminek célja az volt, hogy felébressze és aktivizálja a berliniek emlékezetében az újjáépítés szükségességét. Az installáció másfél éve alatt hatalmas médiaérdeklődést váltott ki. 2001-ben egy közhasznú egyesületet alapítottak („Stadtschloss Berlin Initiative”), amely jórészt magántőkéből akarta felépíteni a Schloss legfontosabb részeit. Ezt a német parlament végül elutasította. Ez az iniciatíva jelenleg a lovagterem rekonstrukciójáért dolgozik.

Széleskörű vita bontakozott ki az újjáépítés támogatói és ellenzői között, amelyet az épületegyüttes politikai és kulturális szimbolikája erősen befolyásolt. Ebbe a vitába kapcsolódott be a Humboldt-Fórum ötlete. Felmerült ugyanis a hasznosítás kérdése. A támogatók a Schloss újjáépítésének a németek számára fontos új identitásképző szerepét emelték ki. Az ellenzők a rekonstrukció koncepcióját kifogásolták, arra hivatkozva, hogy ez nem lehetséges, már csak azért sem, mert nem ismert az épületcsoport minden részlete. Meg hogy minden rekonstrukció annak a korszaknak az interpretációja egyben, amelyben végrehajtják azt. A műemlékvédelem elveinek is ellentmondana, amely elvek az emlékművek és műemlékek megőrzését és ápolását célozzák meg, nem pedig historizáló újjáépítéseket. Ha a Humboldt-Fórum valóban létrejönne a Schloss hasznosítására, ezt nem szabad historizáló homlokzatokkal korlátozni. Az új funkciónak kívül is meg kell jelennie – így a tisztán rekonstruáló álláspont ellenzői.

Érdekes tény, hogy az újraépítés hívei főleg a kultúra, a politika és a sport prominens személyiségei közül kerültek ki, míg az ellenzők főként az építészek és műemlékvédők köréhez tartoztak.

Döntés az újjáépítésről

A szövetségi kormány 2000-ben külön bizottságot hozott létre Berlin történelmi központjának a jövőjét illető kérdések kezelésére. Ez a bizottság 2002-ben azt javasolta, hogy eredeti méretében és eredeti helyén építsék föl a Schlosst, a Köztársasági Palota lebontása után. Ezt támasztják alá az esztétikai és a város-építészeti érvek. Ahhoz, hogy a történelmi városképet helyreállítsák, legalább három homlokzatnak és az ún. Schlüterhofnak a helyreállítása szükséges. A bizottság alternatívát javasolt: 1. egy olyan elképzelést, amelynek eredményeként az új épület tereiben lehetséges lenne majd a Schloss újjáépítése, 2. a Schloss külső részeinek olyan újjáépítését, amely legalább a három domináns barokk homlokzatot és a kisebb kastélyudvart foglalná magában.

2002 nyarán a német parlament közel elsöprő többséggel a második változat mellett döntött, azaz a Schloss külső részeinek a megépítése mellett. Ez a döntés része volt a Berlin történelmi központja tartalmi átalakításáról szóló koncepciónak. Egyetértés volt abban, hogy a Múzeum-szigetet és az újjáépítendő Schloss komplexumát közösen kell hasznosítani. A német kormány 2007 tavaszán a Humboldt-Fórum névvel jelölte meg a kulturális centrumként való közös hasznosítást. 2005 nyarán a kormány azt javasolta, hogy PPP-konstrukcióban történjen meg a terv kivitelezése. 2007-ben mintegy 550 millióra becsülték a költségeket. Kiírták a pályázatot a tervezésre. 2008 végén a zsűri az olasz építész, Francesco Stella modellje mellett döntött, akinek sikerült egyfelől a történelmi szempontot érvényre juttatni, másfelől viszont modern választ talált a kihívásra. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a keleti oldalt meghagyta szabadon alakíthatónak, amely egy olasz lodzsa-homlokzathoz kapcsolódik és ezzel bizonyos könnyedséget ad az épületegyüttesnek. Eredetileg 2009 őszére kellett volna elkészülni a kivitelezési terveknek, az építkezésnek 2010 második felében kellett volna megkezdődnie. A pénzügyi világválság azonban ebbe is beleavatkozott.

A Schloss kulturális centrumként való használata: a Humboldt-Fórum

A tervezett kulturális központ névadói a Humboldt-fivérek lettek, akik kiemelkedő alakjai voltak Poroszország szellemi felvirágzásának a 19. század elején. Wilhelm von Humboldt a berlini egyetem alapítója volt. Ő volt az akkor igen modernnek számító porosz klasszikus iskolai képzés létrehozója. Alexander von Humboldt pedig az Európán kívüli kultúrák kutatójaként, az amerikai és az ázsiai kultúrák kiváló szakértőjeként ma is mintaadó a más kultúrák megismerésében és a különböző kultúrák közötti dialógusok folytatásában.

A Humboldt elnevezéssel a korai 19. század felvilágosodás-eszményét újították föl, mégpedig egy kétségtelenül autentikus helyen: a Múzeum-szigettel átel-lenben, Berlin szívében a művészet, a tudomány és a kommunikáció helyszínét

kívánják létrehozni. A tervnek e része Wilhelm von Humboldt nagysága előtti hódolásnak is tekinthető. A Múzeum-sziget az európai gyűjtemények széles spektrumát fogja át, a legkorábbi elő-ázsiai illetve egyiptomi kultúráktól a régi Nemzeti Galéria 19. századi gyűjteményéig. A koncepció középpontjában a Schloss és a Múzeum-sziget területeinek olyan átváltozása áll, miszerint ez a hely az európai és az Európán kívüli művészetek, kultúrák és tudományok egyetemes helyévé (Weltort) lesz. A terveknek ezt a részét pedig Alexander von Humboldt emlékének szentelik. A koncepcionálisan összekapcsolt helyen egészen egyedülálló rendezvény- és konferenciaközpontot létesítenek és működtetnek majd. Az egész koncepció hangsúlyos elemei az információs és kommunikációs feladatok ellátása a legszélesebb értelemben vett közönség számára.

Az elképzelések kivitelezéséhez a nyugat-berlini Dahlemből Kelet-Berlin szívébe, a Schloss-ba kerül az Etnológiai Múzeum afrikai művészeti és népművészeti anyaga (amely a világ egyik legnagyobb gyűjteménye kb. fél millió darabos állományával), a két amerikai és ázsiai gyűjtemény, valamint az Ázsiai Művészet Múzeuma. (A gazdag ázsiai gyűjtemény az ún. selyemút régióiból, az indiai szubkontinensről, Indokína, Japán és Korea mesterműveiből tevődik össze.) Ezek a Humboldt Egyetem szinte egyedülállóan gazdag tudományos gyűjteményeivel, valamint a Központi- és Tartományi Könyvtár Európán kívüli irodalmi anyagaival együtt közös kulturális fórummá kapcsolódnak össze: szó szerint a „világtudás” (Weltwissen) fórumává.

A leendő Schloss – már csak elhelyezkedésénél fogva is – egyedülálló hálózatot képez a közvetlen közelében található tudományos intézményekkel (Humboldt-Egyetem, Staatsbibliothek), művészeti létesítményekkel (a Múzeum-sziget, a Schinkel építette templom, ami ma Schinkel-múzeum, és az ugyancsak az ő nevéhez fűződő Építészeti Akadémia együttesével), valamint politikai intézményekkel (Külgügyminisztérium, Német Történelmi Múzeum).

A hat évezredből származó európai gyűjtemények a Múzeum-szigeten, valamint az Európán kívüli gyűjtemények az „univerzális múzeum” eszméjét vetítik előre. Ebben a múzeum-koncepcióban fontos elem az európai gyűjteményekre való reflektálás, méghozzá más kultúrák szemüvegén keresztül. A két múzeum-együttes komplex összjátéka révén áll elő az „univerzális múzeum” flexibilis és multimedialis világa, amely összehozza és dialógusba állítja szinte az egész világ művészetét és kultúráját –egyetlen helyen: Berlin szívében.

A Humboldt-Fórum hívószavai az interdiszciplinaritás, a nemzetköziség és a mindenki számára való hozzáférhetőség. E mögött az alábbi megfontolásokat találjuk. A globalizált világban az egységes, uniformizált szaknyelvek uralkodtak el, ami gátolja az idegen kultúrák, a másfajta gondolkodás és a mássággal szembeni érzék és nyitottság érvényesülését. Ezzel szemben a Humboldt-Fórum azt a célt tűzi ki, hogy közvetítse a különböző kultúrák mássága iránti jobb megértést. S csak az képes idegen országok kultúráját megérteni, aki ismeri ezek gyökereit. Ezzel a koncepcióval Berlin a Humboldt-Fórum révén a kultúrák

megbékélését kívánja támogatni, szemben a kultúrák és civilizációk háborújával szemben.

Mindennek a németek is nyertesei lehetnek. E koncepció kivitelezése által ugyanis Németország olyan fővárosra tehet szert, amelynek szívében a múlt és ennek megismerése a jövőt szolgálja. Az új Berlin eszméje a népek és kultúrák megértését vizionálja, amely megértést a művészet, a kultúra és a tudomány médiumai közvetítik. Ez a Fórum küldetésének a lényegi eleme. Vagyis nem a háború és a politikai önkényeskedések révén elpusztult város pusztja rehabilitációja a cél, hanem egy teljesen új koncepció megvalósítása. Az Agóra nevet ehhez az elképzeléshez kapcsolták: e név alatt a Humboldt-Fórum sokrétű rendezvényhelyiségeit integrálják.

Nem csak a kultúra és a művészetek, hanem a tudományok is hozzájárulnak a Fórum víziójának megvalósulásához. A Tudományos Múzeum is szerves része lesz a koncepció kivitelezésének. A nyersanyagokban szegény Poroszországban a tudományokat mindig is támogatták: a császárság rá volt utalva polgárai tudására. 1810-ben alapították a berlini egyetemet, amelynek elődje a Nagy Frigyes idején alapított Leibniz-Akadémia és a Tudományos Akadémia volt. Az 1685-ös tolerancia-rendelet azt eredményezte, hogy a protestáns Poroszországba menekülők áradata érkezett Európa számos országából, hugenották, kálvinisták, zsidók és más üldözöttek. Ebben a légkörben a tudományos képességek, ambíciók és képzettség felértékelődtek. Ez hozzájárult ahhoz, hogy Poroszország élenjáró lett a tudományos innovációban. Ennek egyik utolsó csúcspontja a 20. század eleje volt, amikor Berlinben élt a legtöbb Nobel-díjas tudós. Ennek a virágzásnak a Harmadik Birodalom vetett véget. Valami maradt a fénykorból: a világ talán legjelentősebb tudományos gyűjteményei (pl. Rudolf Virchow orvosi gyűjteménye) a Humboldt Egyetem birtokában vannak, és ezek legfontosabb részeit ki fogják állítani a Humboldt-Fórumon tervezett Tudományos Múzeumban.

Az elképzelés magva a Humboldt-Fórum funkciója lett: kulturális, művészeti és tudományos dialógusok egyedülálló helyszínéként a Schloss újjáépítése nem öncélú, nem historizáló szellemű idea, hanem nagyon is modern gondolat. Olyan konkrét feladatokat lát majd el, amelyek a német történelmet, kultúrát, művészetet újszerű és korszerű módon bekapcsolhatnák a világkultúra keringésébe. Emellett agóraként a német főváros társadalmi életének centrumaként is működik majd. Végül, de nem utolsó sorban arra is számítanak, hogy ez az egész világon egyedülállónak számító, leendő művészeti-kulturális centrum turisták tömegeit vonzza majd a városba.

A projekt elhalasztása

A német kormány 2007 nyarán engedélyezte a Humboldt-Fórum építéséhez szükséges költségeket. A Humboldt-Fórum tervezésére kiírt pályázatot is az olasz Francesco Stella irodája nyerte meg. Az eredeti tervek szerint 2010 és

2013 között kellett volna a Schlossnak újjáépülnie. A pénzügyi válság azonban megváltoztatta a terveket: a kormány az építkezés megkezdését 2014-re halasztotta, a befejezést 2017-re tervezi. A halasztás nagy médiavisszhangot váltott ki. Sokan attól tartanak, hogy ez a projekt összeomlásához vezet. A jelenlegi koalíció átháríthatja a következő kormányra az egészet, ami jelentheti ugyan azt is, hogy az ügy újra lendületet kaphat, de az is lehet, hogy végleg kimúlik – vélekedik a FAZ egyik újságírója 2010 nyarán. Akárhogy is van, a halasztás a kultúrpolitika „korszakos veresége”. Ez a döntés jelzés arról, így az újságíró, hogy mennyire jelentéktelen egy ilyen nemzeti kulturális projekt értéke a szövetségi köztársaság 20. évében is. A Schlossst olyan luxuscikként állítják be, amelyet az ember nem engedhet meg magának válságos időkben. A valódi luxuskiadások azonban inkább abban keresendők, hogy a szövetségi hivatalnokok fele még mindig Bonnban tartózkodik, miközben pl. egy hírügynökség, amely szívesebben maradt volna ott, végül átköltözött a fővárosba – a Schloss-költségvetés háromszorosáért!

A cikkíró kritizálja a Preussischer Kulturbesitz illetékeseit is, akik meglehetősen önkényes és homályos elképzelésekkel rendelkeznek a Humboldt-Fórum koncepciójáról és működtetéséről.² Azt mindenki tudja, hogy a dahlemi múzeumoknak új otthonra van szükségük, miként azt is, hogy a Schloss többre hivatott, mint hogy régi gyűjtemények tárháza legyen. De hogy miben is állna a Humboldt-Fórum egyedisége, azt mindmáig nem lehet pontosan tudni – írja a FAZ újságírója. Majd hozzáteszi: érdekes, hogy nem a német konzervatívok, hanem a szociáldemokraták lettek a projekt hűséges támogatói. Ők ismerték föl, hogy a német történelem porosz elemét nem elfojtani kell, hanem kifejezési formát kell adni ennek. Mert ez az ország csak kulturális létesítményeken keresztül találhat vissza saját elvesztett hagyományaihoz. A bevásárlóközpontok vagy a posztmodern fém-acél paloták csak a történelmi felejtést erősítik – fejezi be cikkét a FAZ újságírója.

2010 nyarán az egykori és leendő Schloss helyét hatalmas füves pázsit borítja. Schinkel Építészeti Akadémiájának egyetlen rekonstruált sarka és az épületet szimuláló installáció előtt a frissen helyreállított márványszökőkútban csobog a víz. Alkonyi csönd van, járókelő elvétve fordul erre. A kutat körbeölelő márványpadok egyikén a pihenő látogató üldögél: háta mögött a Nikolaiviertel, amelynek közelében ásatások folynak: Berlin legrégebbi részeinek feltárása zajlik ott. Jobbra, az Alexanderplatz irányába, a pázsiton túl a hatalmas, elhagyatott és elhanyagoltnak tűnő Marx-Engels-Platz, kicsit távolabb a középkori Marienkirche tornya. Szemben átellenben a Múzeum-szigetek épületegyüttese, a Berliner Dom közvetlen szomszédságában. Ha a szemlélődő jobbra fordítja tekintetét, az Unter den Linden első épületeit látja, a császári család palotáit ezen az oldalon. A túloldalon az első épület a Német Történelmi Múzeum (az egykori porosz Zeughaus),

² A felsorolt múzeumi gyűjtemények többsége a Preussischer Kulturbesitz birtokában van.

kicsit odébb a Humboldt Egyetem fő épülete, mellette a Staatsbibliothek, vele szemben a (felújítás alatt álló) Staatsoper, Daniel Barenboim birodalma, a könyvégetésről elhíresült Bebel-Platz mellett. Ettől kicsit nyugatabbra a Gendarmenmarkt-on a Konzerthaus, Fischer Ádám frissen elnyert birodalma, a Berlin-Brandenburgi Tudományos Akadémiával átellenben. Fantasztikus, lenyűgöző, felemelő hely ez, félelmetes, szörnyűséges múltjával együtt. Minden olyan koncentráltan van jelen ezen a pár négyzetkilométeren, szinte elviselhetetlen a múlt töménysége. Igaza van a tervezőnek: a Schloss lodzsiájára, az általa szimbolizált átláthatóságra és könnyedségre valóban szükség van.

A FAZ újságírójával is egyet lehet érteni: ehhez a múlthoz egyetlen járható út az, ha transzparanssé válik, ha beszélünk róla, ha nem eltávolítjuk, hanem közeleltjük és közel megyünk hozzá. Csak drukkolhatunk tehát a Humboldt-Fórum kivitelezésének sikeréhez. Hiszen nem csak a németek ügye, hanem az európai történelem feldolgozásának kérdése is. A világkultúrák tervezett találkozási pontja számunkra, magyarok számára is a saját múltunkkal való szembesülés lehetőségét kínálja. Márpedig ezt nem spórolhatja meg egyetlen nemzet sem. Ha mégis ezt teszi, azért túl nagy árat kell fizetnie.

Irodalom

Förderverein Berliner Schloss/Kristin Feireiss (Hrsg.): *Das Schloß?* Eine Ausstellung über die Mitte Berlins. Ernst, Berlin 1993.

Wilhelm von Boddien, Helmut Engel (Hrsg.): *Die Berliner Schlossdebatte*. Pro und Contra. Berlin-Verlag Spitz, Berlin 2000.

Anna Inés-Hennet: *Die Berliner Schlossplatzdebatte*. Im Spiegel der Presse. Verlagshaus Braun, Berlin 2005.

Manfred Rettig (Hrsg.): *Rekonstruktion am Beispiel Berliner Schloss aus kunsthistorischer Sicht*. Ergebnisse der Fachtagung im April 2010. Essays und Thesen. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2011.

Berliner Schloss: Wiederaufbau wird auf 2014 verschoben. Spiegel. de

Andreas Kilb: *Die Brache der Nation*. Das Berliner Schloss wird später gebaut – oder nie. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 8. Juni 2010.

Web-linkek:

Informationen zu Stadtschloss, Berlin im BAM-Portal

Förderverein Berliner Schloss e.V.

Tartalom

Előszó	3
Heller Ágnes: Az egyetemi oktatás paradoxonjai	7
Fehér M. István: Az egyetem humboldti eszméje és a német idealizmus	15
Vajda Mihály: A feltétel nélküli egyetem (Jacques Derrida hitvallása)	34
Ludassy Mária: A felvilágosodástól az elsötétítésig: egyetem és egyetemellenes eszmények Franciaországban (1750 – 1850) . . .	40
Gurka Dezső: A göttingeni egyetem empirikus tudáseszményének hatása Kant és Forster rassz-vitájára	47
Békés Vera: Egyetemeszmék és tudományképek	56
Komlósi Csaba: A tudás eszméje és az egyetem lényege – Fichte, Schleiermacher és a berlini egyetem	65
Mester Béla: A „rendszer terhe” az egyetem és a filozófia kapcsolatában – <i>Horváth Cyrill legendáriuma és tanítványai</i> . . .	74
Gyenge Zoltán: Kierkegaard magiszter és Nietzsche professzor esete az egyetemmel	85
Varga Péter András: Akadémiai filozófia-eszmény és egyetemi tudánypolitika a fenomenológiában és a neokantianizmusban a Husserl – Natorp levelezés tükrében	92
Somos Róbert: Werner Jaeger és a keresztény <i>paideia</i>	107
Csejtei Dezső: „Önmegnyilatkozás” vagy „küldetés”: Heidegger és Ortega y Gasset egyetem-képe	121
Thiel Katalin: Karl Jaspers az egyetem szelleméről	134
Weiss János: Adorno pedagógiai-felvilágosító programja és a diákmozgalmak	142
Loboczky János: Képzés, tudomány és egyetem Gadamer hermeneutikájában	152
Veress Károly Multi- és/vagy interkulturális egyetem?	160
Veres Ildikó: Egyetem és emigráció – Filozófia és sorseseemény a múlt század magyar filozófusainak emigrációjában	174
Rózsa Erzsébet: Az egyetem humboldt-i eszményétől a Humboldt-fórumig. A kultúra, a tudomány és a művészet új kooperációs formáinak víziója és tervei Berlinben a 21. század elején	196
Garaczi Imre: Universitas és/vagy multiversitas Ivan Illich az euroatlanti egyetem-eszméről	204