

**ACTA
ACADEMIAE PAEDAGOGICAE AGRIENSIS
NOVA SERIES TOM. XXI.**

**AZ ESZTERHÁZY KÁROLY TANÁRKÉPZŐ FŐISKOLA
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI**

REDIGIT -- SZERKESZTI
PÓCS TAMÁS, V. RAISZ RÓZSA

SECTIO PHILOSOPHISTICA

TANULMÁNYOK

A F I L O Z Ó F I A

KÖRÉBŐL

REDIGIT -- SZERKESZTI

TÖRŐCSIK MIKLÓS

EGER

1993

AZ ESZTERHÁZY KÁROLY TANÁRKÉPZŐ FŐISKOLA
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI

1993

1. Angol és amerikai filológiai tanulmányok
2. Eszterházy Károly emlékezete
3. Germanistische Studien
4. Szláv filológiai és metodikai tanulmányok
5. Tanulmányok a biológiai tudományok köréből
6. Tanulmányok a filozófia köréből
7. Tanulmányok a fizikai tudományok köréből
8. Tanulmányok a földrajztudományok köréből
9. Tanulmányok a közgazdaságtan köréből
10. Tanulmányok a magyar nyelvről
11. Tanulmányok a matematikai tudományok köréből
12. Tanulmányok a neveléstudomány és a pszichológia köréből
13. Tanulmányok a politikatudomány köréből
14. Tanulmányok a történelemtudomány köréből
15. Tanulmányok az irodalomtudomány köréből

ACTA
ACADEMIAE PAEDAGOGICAE AGRIENSIS
NOVA SERIES TOM. XXI.

AZ ESZTERHÁZY KÁROLY TANÁRKÉPZŐ FŐISKOLA
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI

REDIGIT -- SZERKESZTI
PÓCS TAMÁS, V. RAISZ RÓZSA

SECTIO PHILOSOPHISTICA

TANULMÁNYOK

A F I L O Z Ó F I A

KÖRÉBŐL

REDIGIT -- SZERKESZTI

TÖRŐCSIK MIKLÓS

EGER

1993

ISSN 1216-5980

Felölös kiadó: dr. Orbán Sándor
főiskolai főigazgató

Készült az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola
nyomdaüzemében

TARTALOM

Hársing László: Hit és racionalitás	5
Koncsos Ferenc: Divat és modernitás	21
Pavel Fobel: Social-philosophical aspects of modernizing society	35
Karikó Sándor: Ifjúságfelfogások	44
R. A. Telecharova: Music as the language of concord	55
Bacsó Béla: Az ártatlan gondolkodás kívánalma	59
Loboczky János: Adalékok az ünnep és a művészet gadameri értelemezéséhez	65
Tóth Vilmos: Gadamer viszonya a felvilágosodás előítélet-felfogásához	75
Hell Judit: Herdertől -- Pascalig	85
Mariska Zoltán: Böhm szintézisének kapcsolódási pontjai és filozófiatörténeti összefüggései	99
Lőrinczné Thiel Katalin: A hagyomány szerepe Hamvas Béla személyes filozófiájában	113
Törőcsik Miklós: A nemzeteszme Joó Tibor interpretációjában	127
Halmi István: A Kecskeméti Református Jogakadémia a polgári kori jogi főiskolák rendszerében 1875--1944	137

Inhaltsverzeichnis

Hársing, László: Glaube und Rationalität	5
Koncsos, Ferenc: Der moderne Mensch und die Mode	21
Fobel, Pavel: Social-philosophical aspects of modernizing society	35
Karikó, Sándor: Auffassungen über die Jugend	45
Telecharova, R. A.: Music as the language of concord	55
Bacsó, Béla: Die Anforderung des unschuldigen Denkens	59
Loboczky, János: Beiträge zur Auslegung des Festes und der Kunst von Gadamer	65
Tóth, Vilmos: Die Beziehung Gadamers zu der Vorurteil-Auffassung der Aufklärung	75
Hell, Judit: Vom Herder -- bis zum Pascal	85
Mariska, Zoltán: Berührungspunkte und philosophiegeschichtliche Zusammenhänge in der Synthese von Böhm	99
Lőrinczné Thiel, Katalin: Die Rolle der Tradition in der persönlichen Philosophie von Béla Hamvas	113
Töröcsik, Miklós: Die Nationalidee in der Interpretation von Tibor Joó	127
Halmi, István: Die Reformierte Rechtsakademie von Kecskemét im System der Rechtshauptschulen der Bürgerschaftszeit 1875-1944)	137

HIT ÉS RACIONALITÁS

ABSTRACT: (*Glaube und Rationalität*) Diese Studie beleuchtet zuerst die Mehrfaltigkeit des Wortes Glaube. Zunächst versucht sie das Verhältnis zwischen Glaube und Wissen eindeutig zu machen. Sie bringt Argumenten zu dem Lehrsatz, daß das Wissen maximal grundierter Glaube ist. Sie stellt die Haupteigenschaften des natürlichen Glaubens dar: das Vertrauen, Ehrfrucht, Ansehen, Gewissheit. Der natürliche Glaube enthält immer einige transzendente Momente, weil die Realität Offenheit annimmt, eine Offenheit zum anderen. Ein wichtiger Begleiter der Offenheit ist die Hoffnung der Entdeckungs und Aufnehmung des Geheimnisses. Wenn dieses Geheimnis überrational ist, und wir davon uns Kenntnisse durch bloß Offenbarung verschaffen können, zu deren Wahrheit die Unfehlbarkeit und Wahrsagen der Gottheit die Sicherung ist, dann sprechen wir selbstverständlich über Glaube. Die Studie endet sich mit der Untersuchung der Verhältnissen zwischen moralen, philosophischen und rationalen Glauben.

1. A "hit" szó többértelműsége. A hit és a tudás kapcsolata

Ha a "hit" szó jelentéseit egyetlen olyan fogalom alá szeretnénk sorolni, amely úgynevezett nem-fogalomként számításba jöhet, akkor keresve sem találunk megfelelőbbet, mint az "állásfoglalás"-t. Állásfoglalás már a pusztá benyomás is, amely valamiképpen még innen van az egyértelmű igenlésen, méginkább a sejtés, amely a meggyőződés felé tett lépés. Állásfoglalás a babona is, mint az elfogadott hitelvekkel összeférhetetlen, de egyesek által mégis vallott meggyőződés. Vannak emberek, akik hiszékenyek, mert könnyelműen hagyatkoznak mások tekintélyére, mások ellenben kritikai szemléletűek, és a kételyt tartják az ésszerű állásfoglalás első lépésének, sőt gyakran odáig mennek el, hogy csak biztosnak vélt ismereteket (tudást) hajlandók elfogadni.

E távolról sem teljes felsorolásból kitűnik, hogy vannak a hitnek olyan formái, amelyekben a *szubjektív elem* a túlsúlyos, de a hit számos alakzatában kifejeződik az *objektivitás igénye* is, hiszen a hit olyan állásfoglalás, amellyel azt nyilvánítjuk ki, hogy valamit *igaznak* tartunk. Igazságszükségletünk kielégítése azonban valamiféle *megalapozottságot* sürget. Hihetünk másoknak és bízhatunk önmagunkban. A

hit minden formájában benne van a *bizalom*, a ráhagyatkozás, az egyetértés bizonyos foka, de a kétely, a tartózkodás és a kockázat mozzanata is.

Ahhoz, hogy a "hit" fogalom tartalmát tovább pontosítsuk, illetve többértelműségét valamiképpen rendezetté tegyük, feltétlenül említést kell tennünk arról a fogalomhasználatról, amikor a hit *teljes és korlátlan egyetértést jelent*. Ez lehet *fanatizmus* megnyilvánulása, de valamely tény fennállásáról vagy bekövetkezéséről alkotott olyan bizonyosság is, amelynek a hagyomány ereje, tekintélyelvűség, tömegpszichózis, mentális elváltozás stb. a lehetséges oka. Ilyen esetben a hit valójában a *tudás helyére* lép, illetve a tudást alárendeli magának.

Már *Platómál* megtaláljuk a hit (pisztisz) és a tudás (episztéme) megkülönböztetését. A tudás nála olyan ismeret, amely biztosan igaz, a hit nem lehet igaz is és hamis.¹ Másutt a tudás mentes a tévedéstől, a vélekedés tartalmazhat tévedést.² A tudás és hit tartalmi különbsége e szembeállításból kirajzolódik, ugyanígy a tudásé és a vélekedésé is, de homályba marad a vélekedés és a hit tartalmi viszonya.

Kant A tiszta ész kritikájában valamivel tovább megy a vézés, a hívés és a tudás kapcsolatának megvilágításában: "*Vézés* tudatosan *mind* szubjektíve, *mind* objektíve elégtelen igaznaktartás. Ha ez utóbbi csak szubjektíve elegendő ekkor *hívés* a neve. Végül a *mind* szubjektíve, *mind* objektíve elegendő igaznaktartás *tudásnak* mondatik."³ E megfontolás ellenére úgy véljük, hogy a hit és a vélekedés, a "hit" szó minden olyan jelentése esetén, amikor a hit nem lép a biztos tudás helyére, majdhogynem szinonim terminusok. A továbbiakban nem teszünk különbséget közöttük.

A modern *analitikus filozófia* is kísérletet tett a hit és a tudás kapcsolatának megvilágítására. Általánosan elfogadott, hogy a tudás logikailag erősebb állásfoglalás, mint a hívés, hiszen mindent, amit tudunk, hiszünk is, de nem megfordítva, és amit tudunk, annak igaznak kell lennie, de nem mindennek, amit hiszünk.⁴

Austin arra a nyelvi sajátosságra mutat rá, hogy nem kérdezzük azt, hogy "Miért tudod ezt vagy azt?", és azt sem, hogy "Honnan hiszed ezt vagy azt?". Szerinte ez azért van, mert a tudás alapját meghatározott *információ-források*, a hitnek alapját pedig *érvek* alkotják. A forrásokra a "honnan"-nal, az érvekre a "miért"-tel kérdezzük.⁵ *Austin* a "tudni" és a "hinni" különbségére még egy másik szempontot is megad. Ha azokat a kérdéseket, hogy "Honnan tudod?", illetve "Miért hiszed?" bizalmatlanul tesszük fel, az első esetben úgy véljük, hogy az illető nem tudja, a második esetben nem vonjuk kétségbe, hogy hiszi.

Stegmüller szerint azért nem érdeklődünk a tudás megismerési alapja iránt, mert az igaz ismeret forrásáról és megszerzése módjáról érdemes beszélni, de a "miért"-kérdés felvetése értelmetlen. Ha csak a hitről van szó, akkor a megismerő

szubjektummal kell foglalkoznunk, ha tudásról, akkor az igazság érdekel bennünket és ez személytelen.⁶

E rövid és műhelytanulmányyszerű dolgozat aligha alkalmas keret arra, hogy ezt a távolról sem jelentéktelen kérdést érdemben megvitassuk. Annyit azonban el kell mondanunk, hogy a "hit" és a "tudás" szavak nyelvi használatából ennyire súlyos elméleti következtetések levonását mindenképpen túlzásnak tartjuk. Érveink röviden a következők: (1) Ha eltekintünk a logikai és matematikai igazságoktól, minden ún. szintetikus igazságnak tapasztalati forrásai vannak, és a megismerő szubjektum feltételezéseinek, értékítéleteinek, konvencióinak stb. jelentős szerep jut megalkotásában. (2) A jelentős tapasztalati igazságok elméleti tételek, amelyek meghatározott ismeretháttérre mint a megismerés adott szintjén igaznak elfogadott ismeretek együttesére épülnek rá, amely megalapozási érvrendszerként funkcionál. (3) Az igazság érték kategória, és legalábbis végső fokon, nem függetleníthető az értékelés aktusától. Gondoljunk arra, hogy az önmagukat túlélt igazságokat gyakran olyan ismeretekké minősítik vissza, amelyek részlegesen hamisak.

Ezért helytelen a hit és a tudás különbségét minőséginek tekinteni. *A tudás a hitnek olyan alakzata, amely a megismerés adott szintjén kizárja az ésszerű kételety; más szóval: a tudás maximálisan megalapozott racionalis hit.* E megállapításunkkal sokban előlegeztük további fejtegetésünket.

2. A természetes hit

Amikor a világra jövünk, az élet mindennapiságába születünk bele. Nem szükséges felsorolni azokat a mindennapi teendőket, amelyekkel szüleinket esetlen és gyámoltalan létünkben terheljük. Ezek a teendők gondként jelentkeznek számukra még akkor is, ha örömmel végzik őket. Már nemcsak önmagukról kell gondoskodniuk, hanem rólunk is, akik rájuk szorulunk legegységesebb élethez szükséges kielégítésében. Egyúttal alig tudatosult érzelmekkel kötődünk hozzájuk, és szinte teljesen rájuk hagyatkozunk. Szüleink előbb szoktatással, majd neveléssel és oktatással igyekeznek bennünk azokat a képességeket és készségeket kialakítani, amelyek emberiségünk alaprétégének, *az élet mindennapiságának élésére* alkalmassá tesznek bennünket. Később ezt az emberformáló feladatot megosztják az oktatási intézményekkel, amelyek, sajnálatosan, nevelési tevékenységet egyre alacsonyabb hatásokkal tudnak végezni. Emberformáló hatások érnek azonban bennünket a velünk egykorúak részéről is, sőt az utca is nevel bennünket és gyakran félrenevel. E sokoldalú hatások eredményeként belenövünk a társadalom mindennapjaiba, társadalmiasulunk. Egyre inkább magunkról is gondoskodni tudunk, sőt másokon is segíteni. Elsajátítjuk azoknak az értékeknek csekély, de mindenképpen szükséges töredékét, amelynek birtoklása megváltja számunkra a társadalomba való belépőjegyet.

Ez a *társadalmiasulás* értékjavaknak a befogadása. Ezeknek az értékjavaknak egy része testi fejlődésünkhöz nélkülözhetetlen. De érték számunkra a simogatás, a kedves szó, a velünk folytatott játék, az ismeretek és tapasztalatok akár spontán, akár intézményesült átadása. Az értékbefogadásnak van egy nélkülözhetetlen előfeltétele: a *bizalom*. Aki értékjavakat fogad el másától, és azt nem utasítja vissza, bizalmat táplál azon személy iránt, aki az értékjavakat felkínálja.

A bizalom annak a feltételezése, hogy a felkínált értékjavak számunkra valók, vagyis alkalmasak valamely szükségletünk kielégítésére. Ez a feltételezés azonban nem több pusztán *várakozásnál*, hiszen csak utólag derül majd ki, hogy alkalmassága valóságos volt-e. A bizalom elsődlegesen az értékjavakra irányul. Keressük azokat a *jelzéseket* (ismérveket, indexeket), amelyek lehetővé teszik a valódi értékjavak felismerését. Mindezt hosszú tanulási folyamatban sajátítjuk el, mely sok-sok kudarcjal jár. E kudarcok készítetnek bennünket cselekedeteink korrekciójára. Ritkán mások, gyakrabban saját kárunkon tanulunk.

Szerencsénkre azonban az értékjavakat nem mindig magunknak kell felkutatnunk, gyakran mások kínálják fel számunkra, akik méltónak mutatkoznak bizalmunkra. Szüleink, nevelőink, pajtásaink, barátaink, jó ismerőseink stb. mind-mind olyasvalakik, akikben bízhatunk.

Már az eddigiek alapján is nyilvánvaló, hogy a bizalom lehetséges alapjai közül az első hely a *szeretetet* illeti meg. Ha valakinek a részéről szeretetet érzünk, önkéntelenül bízunk is benne, hiszen a szeretet önzetlen, nem fél az áldozattól, és csak olyasmit akarhat, ami javunkra válik. De ugyanígy elmondhatjuk-e, hogy akit szeretünk, bizalmat is érzünk iránta? Ezt már nem mindig tehetjük meg. Szeretetünk tárgya lehet méltatlan erre az emelkedett érzésre.

Nem lehet azonban bizalmunk olyan emberben, aki iránt nem érzünk *tiszteletet*. Tiszteletre pedig a másik ember embersége készítet bennünket. Az emberség méltóság, amelyet ki kell érdemelni. Az érdemszerzés alapja a közösség javára és saját javunkra végzett eredményes tevékenység. Annak alapján tesszük ezt, hogy ha valaki az eddigiekben emberséges volt, azt várjuk, hogy a jövőben is hasonló magatartást tanúsít. A bizalom feltételezi a kialakított beállítódás folyamatos megmaradását.

Már kiemeltük, hogy a *bizalom feltételes*. Ez a feltételeesség azt jelenti, hogy van alapunk arra, hogy a másik embertől valami -- szélesebb értelemben vett -- jót várjunk, vagy azért, mert szeret bennünket, vagy azért, mert méltó tiszteletünkre. A szeretet és a tisztelet azonban nem meríti ki a bizalmat megalapozó alternatívák körét. Elképzelhető ugyanis, hogy olyan emberben is bízunk, akihez nem kapcsolnak bennünket a szeretet kötelékei és nem is tiszteljük megkülönböztetett módon, de *tekintély* számunkra. A tekintély kijelentéseit igaznak fogadjuk el, vagyis olyan

embernek tartjuk, aki tanúságot tesz az igazság mellett. Feltételezzük róla, hogy ismeri az igazságot, és nem is téveszt meg bennünket.

A szeretet, a tisztelet és a tekintély elfogadása, mint a bizalom lehetséges alapjai, egymástól nem teljesen független pszichikai meghatározottságok, de az sem igazolható, hogy bármelyikükből következne a másik kettő. Bizton állíthatjuk azonban, hogy nélkülük a mindennapi élet, különösen a felnövő nemzedék szocializációja elképzelhetetlen. Ezekből a forrásokból táplálkozik a *bizonyosság*, amelyet *természetes hitnek* nevezünk.

A mindennapiságot sokrétűen átszövő hit természetes, hiszen létünk hajnalán mintegy természeti adottságként készen kapjuk. Egyszerűen nincs más választásunk. A hit az egyetlen alternatíva számunkra, hogy belenőjünk a társadalomba és eisajátítsuk az értékeknek egy kicsiny, de nagyon is szükséges töredékét, amelyet az emberiség korábban felhalmozott.

Ez a biológiailag kondicionált és a szeretet érzelméből táplálkozó hit később tartalommal telítődik. A tiszteletnek és a tekintélynek is vannak biológiai előképei a társas életet élő állatközösségekben. A természetes hit érett formájában azonban maga is társadalmi, pontosabban társadalmivá vált jelenség, amely segít bennünket abban, hogy természeti lényből társadalmivá váljunk.

3. A természetes hit transzcendentális jellege

Az ember az Univerzum egy meglehetősen korlátozott parcelláján éli életét. Ez az *életvilág* a történelem során fokozatosan tágult, és napjainkban már nemcsak a földkerekséget fogja át, hanem a Naprendszer közeli régiót is. Csillagászaink egyre megbízhatóbb adatokkal szolgálnak az Univerzum térben és időben meglehetősen távoli tartományairól. Mikrofizikusaink pedig az emberléptékű dolgokat és folyamatokat felépítő egyre kisebb nagyságrendű objektumok világáról adnak hírt. Az antropológusok és pszichológusok az emberi lét nem ismert mélységeibe nyújtanak bepillantást.

Az életvilágnak külső tartománya cselekvéseink színtere és egyben megismerésünk lehetséges tárgya. De ennek mi magunk is mint cselekvő és megismerő lények, részei vagyunk. Belső világunk tesz bennünket szubjektummá, hiszen ez van "alávetve" a külső világ hatásainak. Ezek a hatások cselekvésre, a külső világ célirányos megváltoztatására serkentenek bennünket. Ahhoz azonban, hogy cselekedeteink eredményesek legyenek, megbízható ismeretekkel kell rendelkezniük, és szilárd akarati döntéseket kell hozniuk.

Az ember világa és annak mindkét tartománya mindenkor véges. Az ember mint cselekvő alany véges sok hatást tud gyakorolni élete folyamán környezetére, és véges sok benyomást tud befogadni és megélni. Ez a végeesség azonban nem állapot-

szerűen jellemzi, hanem mint folyamatszerű létének pillanatnyi és ezért szükségképpen átmeneti meghatározottsága. Létének alaprétégehez tartozik az a képesség, hogy *túllépjen* ténylegesült végességének mindenkori határain és *kitáruljon* a világ korábban hozzáférhetetlen térségei felé, sőt a jövőnek pusztán lehetőségyszerű horizontjaira függessze tekintetét. Elmondhatjuk, hogy az ember létének jellegéből adódóan *nyitott lény*.

Ennek a nyitottságnak létmeghatározó jellegében aligha túlbecsülhetően jelentős összetevője az ember *problémacentrikus* beállítódása, az a mindennapiság szintjén megnyilvánuló sajátyszerűsége, hogy kérdésessé tud tenni mindent a külvilágban éppúgy, mint önmagában. Problémafelvető lényként szemléli önmagát, miközben olyan létszerű és megélt egyensúlyhiányok tudatosulnak benne, amelyek előbb gondolati, majd tevőleges keresésre, vagyis mindenkori önmagán való túllépésre ösztönzik. Ez a keresés nem öncélú, hanem annak az egyensúlyhiánynak a feloldására irányul, amelyet az ember mint létének *kihívását* éli meg. Válaszok után kutat, amelyek oldják ezt az egyensúlyhiányt. Valójában *válasz-alternatívákat* mint olyan megoldásokat keres vagy alkot meg gondolatilag, amelyek elhárítják a létét fenyegető kihívásokat és nemcsak a túlélés, hanem az emberibb élet ígérését is nyújtják.

Az ember "azzal, hogy lehetségesnek tételezi fel a kérdezés pusztán *véges* horizontját, már túl is ment ezen a lehetőségen, máris *végtelen* horizontú lénynek bizonyult. Saját végességének gyökeres átélése által túlmegy végességén és transzcendens lénynek, szellemnek tapasztalja önmagát. Oly horizontnak tapasztalja az emberi kérdezés végtelen horizontját, amely annál messzebb tolódik, minél több kérdésre talált már választ az ember" -- állapítja meg mélyértelműen *Karl Rahner*.⁷ Az emberi természetnek csakugyan megvan ez az önmagán túllépni akaró jellege, az emberség már meghódított magaslatán való túlhaladás igénye.

Világosan kell azonban látnunk, hogy a válasz-kereső ember horizontjának végtelensége pusztán *lehetőségyszerű* (potenciális) végtelenség, amely nem ismeri ugyan a túllépés semmiféle elvi korlátját, de sohasem megvalósult (aktuális) végtelen. Életvilágunk mindenkori határain -- legalábbis elvileg -- mind horizontálisan, mind vertikálisan túl lehet lépni, de az aktuális végesség és a potenciális végtelenség meglétéből nem következik az aktuális végtelenség létének szükségképpenisége. E kérdésre a továbbiakban visszatérünk.

Most tegyük kísérletet az emberi lét nyitottságának (transzcendentális irányultságának) és a természetes hit kapcsolatának megvilágítására. Abból indultunk ki, hogy az ember olyan lény, akinek javakat kell elsajátítania ahhoz, hogy létének folyamatosságát biztosítsa. Ezeket a javakat nem mindig találja készen életvilágában. A valóságnak azon területei felé kell fordulnia, amelyet korábban még nem vont tevékenységének körébe, és keresnie kell szükségleteinek mint szükölködő léte ki-

hívásainak kielégítési lehetőségeit. E szélesen értelmezett elsajátító folyamatban szemlélhetjük önmagunkat mint a jövő világához forduló transzcendentális lényt, aki létszerűen bízik a szűkös végesség túllépésének lehetőségében, vagyis hisz abban, hogy a körülmények hatalma eleve nem teszi lehetetlenné boldogulását. Hisz abban, hogy a természeti korlátok visszaszoríthatók és embertársaitól is segítséget várhat problémáinak megoldásához.

Az embernek az a szellemi meghatározottsága, amelyet természetes hitnek nevezünk, feltételezi mint cselekvő, ezen belül problémafelvető és válaszkereső lénynek a nyitottságát. Csak a nyitott ember bízhat másokban, de önmagában is, hiszen csak benne élhet az a várakozás, hogy javítani tud életfeltételein és önmaga megújítására is képes.

A természetes hit transzcendentális jellegének fontos kísérőjelensége a *titokszerűség*. Már *Hérakleitosz* arról beszél, hogy a természet rejtőzködni szeret; *Kepler* az analógiákban látja a természet titkainak őrzőit; *Einstein* pedig képletesen ravasznak nevezi a természetet. Ez a titokszerűség az embernek mint véges megismerő alannak a valósághoz (mint számára kimeríthetetlenül gazdag megismerési tárgyhoz) való feszültséggel teljes viszonya. A titok egy olyan reflexióban tudatosul benne, amely rádöbentti arra, hogy a lét minden térben és időben megvalósult alakulatán túl következik valami más, még akkor is, ha az egyén létének végessége folytán azt már nem érheti el.

A titok mindenkor nem-tudást takar. Ennek forrása lehet valamely *információ elérhetetlensége*, de eredhet abból is, hogy olyan ismeret birtokába jutunk, ami a természetes, sőt a kiművelt emberi értelem számára is felfoghatatlan, legalábbis a megismerés adott történelmi színvonalán. Titokszerű a jövő, hiszen tartalmaz mindig valami *újat*, ami az eddighez képest mintegy léttöbbletként jelenik meg. Végül a titok eredhet abból, hogy egyes embereknek vagy embercsoportoknak érdekük bizonyos *információk nyilvánosságra hozatalának megakadályozása* vagy késleltetése.

A természetes hitnek mint nyitott megismerési beállítódásának velejárója a *titkok felderítésének reménye*, vagyis az a meggyőződés, hogy az ember képes azokat a nehézségeket legalábbis részlegesen legyőzni, amelyek tudása szélesítésének és mélyítésének útjában állnak. Ez a remény feltételezi, hogy a körülmények kedvező alakulása segíti e feladat megoldásában. Mint *Ernst Bloch* állítja, az a világ, amelyben élünk, "nem kész", vagyis szubjektív értelemben "még-nem-ismert", objektív értelemben pedig "még-nem-kialakult".⁸

A titok tehát sajátos megismerési feszültséghelyzet, amely azonban magának a mindenkori életvilágnak aktuálisan véges, de potenciálisan végtelen jellegéből adódik mint az ember reflexiók önértelmezésének összetevője.

4. A természetfeletti

Láttuk, hogy a természetes hit szükségképpen meghatározottságként magán viseli a sokirányú nyitottságnak, a titkok befogadásának igényét és legalábbis részleges megvilágításuk reményét. Ez a transzcendentális beállítódás nem korlátozódik magára a meglévőre (a ténylegesre), hanem *kérdést tesz fel a lehetségesre vonatkozóan* is mind megismerési, mind létszerű értelemben.

Ugyanúgy láttuk azt is, hogy az ember véges lény is, és a végtelennel való találkozás élményét a már megvalósult végesnek átmenetisége, a megvalósulóban lévő, és még-nem-valóságossal való szembesülése kapcsán éli meg és tudatosítja. Ez a nyitottság szükségképpen együttjár egyfajta plurális szemlélettel, azzal az előfeltevéssel, hogy az ember válaszkeresése *több úton* haladhat, vagyis a problémák többségére nem egy, hanem több alternatív válasz is adható.

Mindez következik a létszerű és megismerési értelemben felfogott újnak mint a meglévőtől minőségi gazdagságában különbözőnek a természetéből. A különbözős mint az új megjelenésének folyamata mindenkor tartalmaz olyan véletlenszerű mozzanatokot, amelyek a réginek pusztá reprodukciója elé gátat emelnek, és minőségileg is új alakulat megjelenését eredményezik.

Az új keresésére serkenti az embert saját létének, önmegvalósításának igénye, de egyben szembe kell néznie azokkal a *kockázatokkal* is, amelyekkel megszokott életútjának elhagyása jár. A kockázat szükségképpen kísérője az olyan életstílusnak, amelyet a nyitottság jellemez. Szeretjük a változatosságot, de él bennünk a *bizonyosságkeresés igénye* is. Úgy érezzük, hogy a nyitottság *divergenssé* teszi életünket, melyből hiányzik az adekvát válasz megtalálása mint az a *torlódási pont*, ahova különböző utakon járva mindannyian szeretnénk eljutni. Olyan helyzetben érezzük magunkat, mint *Pascal* metafizikai szerencsejátékosa, aki a fogadás várható haszna alapján kívánja eldönteni, hogy ésszerű-e Isten létét elfogadni. Pascalt tartják a valószínűségszámítás megalapítójának, és e nagy gondolkodó, aki egyszerre tudott racionalista és misztikus lenni, a földi életet az üdvösség elnyeréséért folytatott szerencsejátéknak tekintette.⁹ Mintha csak *de Meré* lovaggal, a hírhedt szerencsejátékoszal beszélgetne, így érvel: "No de az üdvössége? Mérlegeljük, mit nyerhet vagy veszíthet, ha fejre, vagyis arra fogad, hogy van Isten. Értékeljük ezt a két eshetőséget: ha nyer, mindent megnyer; ha veszít, semmit sem veszít. Fogadjon hát habozás nélkül arra, hogy van."¹⁰ A továbbiakban *Pascal* kifejti, hogy az örök (végtelen) élet elnyerésének esélye áll szemben a véges földi örömekről való lemondással mint lehetséges veszteséggel. Minthogy a nyereség, illetve veszteség bizonyossága (valószínűsége) mindkét esetben véges, ezért a végest mindenképpen kockáztatnunk kell, ha nyerni végtelent nyerhetünk.¹¹

Íme, Pascal a ráció tanúságtételét sorakoztatja fel Isten létének elfogadása mellett, vagyis azt próbálja megmutatni, hogy azon esetben, ha eleve nem kizárt a transzcendencia létezése, akkor mindenképpen el kell fogadnunk valóságát, hiszen nemcsak nagyobb jó számunkra, hanem éppen ez a végtelen jó.

A modern döntésemélettel teljesen összhangban áll ez az érvelés, feltéve, hogy elfogadjuk, hogy a transzcendencia létezésének ún. előzetes (a priori) valószínűsége nem nem minimális (nem 0). Ez komoly metafizikai kérdéseket takar: (1) A tökéletes lény fogalmának tartalma belsőleg koherens-e (önellentmondástól mentes)? (2) Ha a válasz igenlő, akkor egy ilyen lény léte összeegyeztethető-e olyan véges lényekével, amelyek cselekvésvilágunkat alkotják?

Az (1) kérdés stílusában hasonlít az ontológiai Isten-érvhez, hiszen mindkettő tartalmazza a "tökéletes lény" fogalmát. Valójában az anzelmi okoskodásnak is csak akkor lehetne esélye arra, hogy igaz konklúzióhoz vezessen, ha az említett fogalom nem teszi eleve értelmetlenné a segítségével alkotott összes állítást. Valószínűleg megmutatható, hogy a "legtökéletesebb lény" fogalma szemantikailag hibás, még akkor is, ha képesek vagyunk ilyen fogalmat alkotni. Gondoljunk a négyszögű kör, az önmagát elemként tartalmazó végtelen halmaz fogalmára. A mindennapi tudás tanúsága szerint a négyszögű kör képtelen létező, mert a négyszögűség és a kör-jelleg összeférhetetlen. A matematikai alap kutatások pedig az önmagukat elemként tartalmazó végtelen halmazok paradoxális jellegére mutattak rá. Sokan arra hivatkoznak, hogy olyan fogalmak, mint az "igazság", "jóság", "szépség" stb. teljesen világos tartalommal rendelkeznek, ugyanakkor valamiképpen tartalmazzák a tökéletesség, a befejezett végtelenség mozzanatát. Ez így csakugyan elmondható, de az a nem elhanyagolható megszorítással, hogy e fogalmak tartalmát *idealizált* (tökéletességükben korlátlanul felfokozott) meghatározottságok (tulajdonságok) alkotják. Ezek a meghatározottságok azonban nem többek ún. töredék-létezőknél, amelyek önálló (egyedi létezőként való felfogása) a hüposztázisként ismert fogalmi konstrukciók eredményei. Súlyosan kétséges tehát, hogy a "tökéletes lény" és vele együtt az "örök élet", egyáltalán a "transzcendencia" fogalma, szemantikai tekintetben hibátlan gondolati konstrukciók.

Ha azonban fel is tételezzük a transzcendencia és a transzcendens lény fogalmának belső koherenciáját, még mindig kétségeink merülhetnek fel e fogalmaknak az immanens létezőkről alkotott fogalmakhoz való illeszkedését (a velük való összeférhetőségét) illetően. A (2) kérdésre sem adhatunk egyértelmű választ.

Mindebből az következik, hogy a pascali metafizikus fogadás egyik tartalmi előfeltevése közel sem annyira nyilvánvaló, legalábbis a ráció fényénél, mint ezt Pascal gondolta. Sem tapasztalati, sem ontológiai megfontolások nem képesek a transzcendencia valóságát megbízhatóan igazolni. Ezért nem fogadható el az

“Intelligo, ut credam” skolasztikus jelmonddal jellemezhető gondolkodási irányzat, amely az észet a természetfölötti hit afféle szálláscsinálójának, a természetes teológiát pedig a filozófia betetőzőjének tekinti.

Az emberi lét transzcendentális jellege nem feltételezi logikailag a transzcendenciát, de nem is zárja azt ki. Más kérdés az, hogy az emberi lét nyitottságában benne van a kockázat, a jövő bizonytalanságának és veszélyeinek a gondja, az élet-cél egyértelműségének a hiánya. Önkéntelenül is olyan gondolatok ötlenek fel bennünk, amelyek *Kant Gyakorlati és kritikáját* idézik.

5. A természetfeletti hit

Értelmünk képes túllépni a megismerés minden elért és elérhető teljesítményén, de minden egyes önmeghaladása pusztán a mindenkor véges életvilág határait tágtítja, és az evilágiság határain belül marad. Noha képes megalkotni a transzcendenciának a fogalmát, arra nézve semmiféle konkluzív bizonyítékkal nem tud szolgálni, hogy ennek a szemantikai szempontból legalábbis gyanús fogalomnak valóságos létező felelne meg. Ugyanakkor évezredek óta az emberiség igen jelentős hányada szilárdan meg van győződve arról, hogy életvilága -- képletesen szólva -- a létnek pusztán innenső partja. Az ilyen gondolkodást nem pusztán természetes hiedelmek formálják, hanem egyfajta természetfölötti hit is alakítja. Ezt a természetfeletti hitet gyakran *teológiai hitnek* nevezik és nem pusztán vallásosnak, noha a hit a vallási meggyőződésnek szükségképpen kísérőjelensége. Ismerünk azonban olyan vallásokat, amelyek istenei nagyon is evilági, noha az embereknél hatalmasabb lények és olyan vallásokat is, amelyekben az istenség azonosul az Univerzummal. A teológiai hit olyan vallásokban ölt legtisztább alakot, amelyekben az istenség transzcendens szellemi lény, mint a judaizmusban, a kereszténységben és az iszlámban.

A természetfeletti hit, miként a természetes hit is, az egész embernek, de elsődlegesen mégis az emberi értelemnek szabad aktusa, amelyeknek révén magát mint személyiséget teljesen Istennek rendeli alá.¹² Ez a hit legalább háromféle értelemben természetfeletti.

(1) Természetfeletti a *tárgya*, hiszen maga Isten mint e hit centruma élesen elkülönül az evilági és egyben esetleges létől. Ez az Isten egyrészt felfoghatatlan titok az emberi értelem számára, de közli önmagát az emberiséggel. E kinyilatkoztatás tételei a hitigazságok, amelyek a természetfeletti lét egyes titkairól tudósítanak. Ezek a hitigazságok a teológia szerint *nem ésszerűtlenségek* (abszurdítások), mint Tertullianus vélte, hanem olyan észfeletti információ-tartalmak, amelyeket éppen természetfeletti jellegük folytán az emberi értelemnek el kell fogadnia.

(2) Ennek az elfogadásnak az alapját nem tapasztalati adatok vagy elméleti megfontolások alkotják, hanem *Isten tekintélye*. A korábbiakban már a természetes hit kapcsán érintettük a tekintély kérdését. Most ezt azzal egészítjük ki, hogy az isteni tekintély a természetes tekintély *abszolutisztikusan felfokozott* változata. Főleg az atyai és az uralkodói tekintély alkalmas az isteni tekintély analógiás megvilágítására. Az eszményi atya és uralkodó tudásban és bölcsességben felülmúlja gyermekeit, illetve alattvalóit, de mindenkor igazságos és könyörületes is irántuk. Ez a könyörületes szeretet a kinyilatkoztatás természetfölötti forrása. Isten mindenttudása a biztosítéka annak, hogy ő sohasem téved, Szentsége pedig kizárja, hogy bennünket, embereket megtévesszen.

(3) A természetfeletti hit *teológiai érény*, amelyre az ember saját erejéből nem tehet szert. Voltak eretnokségek, amelyek eltúlozták az emberi tényező szerepét a teológiai hit létrejöttében. Mások pedig egyértelműen Isten ajándékának tekintették. A katolikus teológia középúton halad, azt tanítja, hogy Isten mindenki számára megadja az elégséges megszentelő kegyelmet, de elengedhetetlen az emberi közreműködés is a megigazuláshoz.

E rövid fejtegetés is meggyőzhet bennünket a természetfeletti hit "észfelettségéről". Mit kell tennie az embernek, ha vallásos hívővé szeretne lenni? -- merül fel a kérdés. A természetes válasz erre a kérdésre: el kell mindenekelőtt Isten létét fogadnia. Tudnia kell vagy pusztán hinnie? -- vethető fel a további kérdés. Ha volnának megbízható eljárások Isten létének felismerésére, akkor a természetes ész mintegy önmagán túlmutatva alapozná meg a természetfeletti hitet. Minthogy az ún. természetes teológia Isten-érvei nem bizonyulnak meggyőzőnek, marad az a lehetőség, hogy *Isten létét is hinnünk kell*. Igen ám, de Isten létét Isten tekintélye alapján higgyük? Az ilyen érvelés körbenforgó, de legjobb esetben is előfeltevésszerű hit.

Marad tehát az a lehetőség, hogy e természetfeletti hit éppen észfelettsége folytán kivonja magát az emberi ész illetékességi köréből. Az ilyen *titok* közölhető ugyan, feloldani azonban a racionalitás keretei közt nem lehetséges. Olyan adottság, amelynek elvileg nem lehet evilági magyarázata.

Ila elfogadjuk azt a katolikus felfogást, hogy a teológiai hit az embernek is műve, mégpedig a teljes emberé, akkor óhatatlanul felmerül a kérdés, vannak-e az emberi létnek olyan valóságos mozzanatai, amelyek az egyént a feltételezett megszentelő kegyelem befogadására alkalmassá teszik. Erre a kérdésre igennel kell válaszolnunk. Röviden szólunk a természetfeletti hit néhány természetes motívumáról.

a) A világegyetemet, a földi létet, a történelmet és önmagunkat is *esetleges* (kontingens) lényeknek gondoljuk. Az esetleges mögött pedig valami szükségképpennit, önmaga számára teljesen elégségest keresünk, amelyben szellemünk megnyug-

szik. Ez az okoskodás logikailag nem konkluzív, de pszichológiai értelemben lehet az. A végtelenből magyarázzuk a végest. Megfeledekzünk azonban, hogy a végtelen gondolati konstrukció, amelynek a léte is pusztán gondolati feltételezés.

b) Az ember olyan lény, aki a *teljességre*, a beteljesülésre vágyik. A földi lét azonban csak nagyon korlátozott önmegvalósítást ígér. Ha pedig messianisztikusan tekintünk a jövőbe, és valamiféle földi paradicsom eljövételét várjuk, biztosan csalódással kell nemcsak nekünk, de unokáinknak is szembenézniük. Vagyis az evilági üdvtanok (a marxizmus is ilyesminek bizonyult) történetileg gyorsan elveszítik azt a motiváló erejüket, hogy az embernek a jobb jövőért érdemes a jelen javairól lemondani. A transzcendens világszemlélet talán illuzórikus, de az ember számára mindenképpen a jövő reményét kínálja és egyben a jelen elviseléséhez, esetleg javításához is erőt ad.

c) Ha olyan világszemléletet fogadunk is el, amely erőteljesen számol azzal, hogy *az ember nyitott lény*, ez a nyitottság még mindig divergens maradhat, és megengedhetőnek, sőt kívánatosnak tarthat olyan életformát, ami a felhalmozott értékeket és az együttélés elemi normáit veszélyezteti. Miért legyen valaki emberséges, ha az embertelenség gyakran és legalábbis rövid távon alkalmasabb cselekvésmódnak bizonyul, figyelembe véve azt a körülményt, hogy az emberi élet egyszeri és rövid, az élethelyzetek megismételhetetlenek? Úgy tűnik, a felvilágosult ész is lehet az emberség alapja, de a mindennapi emberek többségétől aligha lehet elvárni azt, amiről *Károlyi* mint olyan hitről beszélt, ami mentes az illúzióktól. A vallás nem ópium, és ha illúzió is, talán az összes illúziók közül az egyik, amely legkevésbé káros.

6. A morális, a filozófiai és a racionális hit

A 17. és 18. század szekularizációja a hit fogalmát mentesíteni akarta a teológiától. Ez a törekvés kapcsolódott az ún. természetes teológia (teodicea) kidolgozásához, de legalább ilyen fokban az erkölcs profán megalapozásához is. Megjelenik a *morális hit* fogalma Kantnál.¹³ Szerinte az emberi akarat a jó eszméjének az uralma alatt áll. Csak így képes tulajdonképpen hivatását felismerni és alakul ki benne az a szilárd meggyőződés, hogy ennek is meg tud felelni. Ha képességei szerint jól cselekszik, akkor nagy esélye van arra, hogy olyan jót is elnyerjen, ami nincs hatalmában. Az erkölcsi jó eszméjét Isten testesíti meg, és a gyakorlati ész parancsa megköveteli e természetfeletti lény feltételezését.

A modern gondolkodók közül *Karl Jaspers* a filozófiai hitet tartja minden hiteles filozófiai megfontolás forrásának. Ez annak az igazságnak a bizonyossága, amely az embert a lét alapjához köti. Noha a hit tételei nem bizonyíthatók, de

mégis ez minden gondolkodás, sőt az ember személyes létének fundamentuma. E filozófiai hit nem merül ki Isten létének feltételezésében, hanem megfogalmazódnak benne az emberi cselekvés olyan közvetlen követelményei, mint a teremtett világ és az ember végessége, esetlegessége és tökéletlensége, az emberi élet Isten általi vezetettsége.¹⁴ Jaspers azonban nem ad választ arra a kérdésre, mi a biztosítéka e filozófiai hitnek. A kinyilatkoztatás vagy az egyházak tekintélye? Dehát a filozófiai hit mégiscsak profán hit és végső alapját nem alkothatják teológiai megfontolások. Nem véletlen, hogy Jaspers felfogását sokan nem kellően végiggondoltak, sőt paradoxnak tartják.

A filozófiai szempontból végiggondolt hit-fogalmak közül kétségtelen a racionális hit fogalma a leginkább figyelemre méltó. A racionális hit elméletét *John M. Keynes*¹⁵ és *Pólya György*¹⁶ dolgozta ki. *Leibniz* nyomán abból indultak ki, hogy közvetett ismereteinket meg kell alapozni. Ha a megalapozás érvek felsorakoztatásával történik, akkor hitünk racionálissá lesz. Ez a racionális hit pedig nem más, mint *a valószínűség szubjektív vagy személyes formája*. Minthogy a valószínűségnek van matematikai elmélete (az ún. absztrakt valószínűség axiómarendszere), a racionális hit ennek az elméletnek egyfajta interpretációja. Ezért racionalitása nem merül ki abban, hogy intuitíven érvekre támaszkodó megalapozottságként (igazoltsági fokként) definiáljuk, hanem a matematikai felépítésből adódóan a kiszámíthatóság (kalkulálhatóság) mozzanatát is tartalmazza.

Ez a racionális hit (Pólya nyomán gyakran plauzibilitásnak nevezik) ún. *komparatív* fogalom, amely az igazoltság fokát összehasonlítás útján méri. Az összehasonlító jelleg abban áll, hogy a racionális fokozatainak számértékét általában nem ismerjük, hanem csak egyenlőségről, gyenge előnyben-részesítésről (a nagyobb vagy egyenlő-viszonyról) és erős előnyben részesítésről (a nagyobb-viszonyról) beszélhetünk. A racionális hitnek van maximális értéke (a bizonyosság) és minimális értéke (a kizártság). A kiinduló értékeket bizonyos logikai és tudományelméleti megfontolások felhasználásával (alkalmas becslési kritérium megfogalmazása útján) állapítjuk meg.¹⁷

A racionális hit felfogható mint feltételezéseink (hiedelmeink) igazságának más, de velük tartalmi kapcsolatban álló és igaznak elfogadott ismereteken alapuló és szubjektív önkényt minimalizálóan becsült értéke. Nem követünk el nagy hibát, ha kis egyszerűsítéssel *feltételes vagy relatív igazságértéknek* tekintjük. Feltételes jellege egyrészt abban áll, hogy függ a korábbi releváns ismeretek igazságától, másrészt abban, hogy racionális hitünk foka -- kivéve az értékmaximumot és -minimumot -- csupán hozzávetőlegesen meghatározott és ez a körülmény lehetővé teszi, hogy bizonyos határok közt jelentősen eltérő igazoltsági értéket tulajdonítsunk neki.

A racionális hit *axiómái* így formulázhatók:

A1. A racionális hit egy maximális és egy minimális érték között változhat, beleértve az értékhatárokat is.

A2. Ha valamiben racionálisan hiszünk, akkor ugyanennek a tagadásába vett racionális hitünk akkora, hogy a két hit együttes értéke egyenlő az értékmaximummal. Más szóval: Valamely hiedelem és tagadása ellentétesen változnak és összegük egyenlő az értékmaximummal.

A3. Ha a minimálisnál nagyobb fokban hiszünk, hogy két hiedelmünk logikailag összefér egymással és az egyik lehetősége megnövekedett, akkor észszerűen annál inkább hihetünk a másikban, minél nagyobb az első lehetőségnek növekménye és minél nagyobb összeférhetőségük hihetősége.

A4. A hiedelmekkel mint feltételes állításokkal végzett logikai műveletekre a klasszikus logika, a racionális hit fokozataival mint mennyiségekkel végzett számításokra pedig az aritmetika törvényei érvényesek.¹⁸

Így felépíthető a racionális hit (plauzibilitás) logikai-matematikai elmélete, amely alkalmas keret hiedelmeink (meggyőződéseink) változásának felülvizsgálására. Olyan elmélet ez, amely egyaránt lehetőséget kínál nemcsak a *deduktív* (bizonyító), hanem a *nem-deduktív* (induktív vagy megerősítő) *okoskodások* (következtetések) tárgyalására is. Az utóbbi különösen jelentős, hiszen tudásunk tartalmi növelésére csak a nem-deduktív érvelések alkalmasak. A racionális hit logikája alkalmas modell a bonyolult érvelési technikák logikai rekonstruálására is.

A vázolt felfogásnak megfelelően sem a természetes, sem a természetfeletti hit nem tekinthető racionálisnak. Egyrészt azért, mert mindkettő tekintélyelvű, másrészt azért, mert nem tartják magukra nézve érvényesnek a logikai-matematikai felépítést mint a formális racionalitás normáját. Ebből természetesen nem következik, hogy a racionalitás egy szélesebb keretei között ne jutna hely számukra.

E dolgozat nem tér ki a hittel kapcsolatos teológiai kérdésekre és mellőzte a racionalitás átfogó vizsgálatát is. Csak azokat a legszükségesebb megfontolásokat sorakoztatta fel, amelyek a hit és racionalitás viszonyának megvilágításához szükségesek. Nem törekedett zárt elméletalkotásra és megelégedett néhány olyan szempont kiemelésével, amelyet -- legalábbis a hazai irodalomban -- figyelmen kívül hagynak vagy nem kellően hangsúlyoznak.

JEGYZETEK

1. Platón: Gorgias. 454 d. Platón Összes művei. I--III. Európa, Bp. 1984.
2. Uo.: Állam. 477 b-e.
3. Kant, I.: A tiszta ész kritikája. Franklin, Bp. 1913. 517.
4. Savigny, E. von: Die Philosophie der normalen Sprache. Frankfurt, 1969. 309.
5. Austin, W. L.: Other Minds. In: Proceedings of the Aristotelian Society 20/1946. 149--153.
6. Stegmüller, W.: Glauben, Wissen und Erkennen. Zeitschrift für philosophische Forschung. 1956. 10. 518.
7. Rahner, K.: A hit alapjai. Szt. István Társ., Bp., 1983. 48.
8. Bloch, E.: Tübinger Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 13. Frankfurt am Main, 1970. 354.
9. Pascal, B.: Gondolatok. Gondolat., Bp., 1978. 95--99.
10. I. m. 97.
11. I. m. 99.
12. Rahner, K. - Vorgrimler, H.: Teológiai kieszótár. Szt. István Társ., Bp., 1980. 266.
13. Kant, I.: A gyakorlati ész kritikája. Franklin. Bp., 1922. 129--136.
14. Jaspers, K.: Der philosophische Glaube. München, 1962. 197.
15. Keynes, J. M.: A treatise on probability. Memillen. London, 1921.
16. Polya, G.: Heuristic reasoning and the theory of probability. American Mathematical Monthly. Vol. 48. 1941. 450--465.
17. Vö. Hársing L.: A tudományos érvelés logikája. Akadémiai, Bp., 1981.
18. Vö. Hársing L.: Tudományos vita és érvelés. Akadémiai, Bp., 1986

IRODALOM

- Austin, W. L.: Other Minds. In: Proceedings of the Aristotelian Society 20/1946. 149--153.
- Beinert, W.: Lexikon der katholischen Dogmatik. Herder. Freiburg-Wien, 1987.
- Bloch, E.: Tübinger Einleitung in die Philosophie. In: Gesamtausgabe. Bd. 13. Frankfurt am Main, 1970.
- Handbuch philosophischer Grundbegriffe. I-IV. B. Kösel Verlag. München, 1973.
- Fehér Márta: Igazság és bizonyosság (a tudományos megismerésben). Ismeretelméleti előadások. Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára, 3. Bp., 1989. 170--201.
- Hársing L.: A tudományos érvelés logikája. Akadémiai, Bp., 1981.
- Hársing L.: Tudományos vita és érvelés. Akadémiai, Bp., 1986

- Jaspers, K.: Der philosophische Glaube. München, 1962.
- Jaspers, K.: Schiffren der Transzendenz. München, 1970.
- Kant, I.: A tiszta és kritikája. Franklin. Bp., 1913.
- Kant, I.: A gyakorlati ész kritikája. Franklin. Bp., 1922.
- Keynes, J. M.: A treatise on probability. Mcmillen. London, 1921.
- Lexikon für Theologie und Kirche. Vierter Band. Herder. Freiburg, 1986.
- Moore, G. E.: Bizonyosság. In: A józan ész védelmében. Helikon., Bp., 1981.
- Pascal, B.: Gondolatok. Gondolat., Bp., 1978.
- Platón összes művei. I-III. Európa. Bp. 1984.
- Polya, G.: Heuristic reasoning and the theory of probability. American Mathematical Monthly. Vol. 48. 1941. 450--465.
- Rahner, K.: A hit alapjai. Szt. István Társ., Bp., 1983.
- Rahner, K. - Vorgrimler, H.: Teológiai kieszótár. Szt. István Társ., Bp., 1980.
- Die Religion in der Geschichte und Gegenwart. 3. Auflange. D-G. Mohr. Tübingen, 1986.
- Savigny, E. von: Die Philosophie der normalen Sprache. Frankfurt, 1969.
- Stegmüller, W.: Glauben, Wissen und Erkennen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 10/1956.
- Wittgenstein, L.: A bizonyosságról. Európa., Bp., 1989.

DIVAT ÉS MODERNITÁS

ABSTRACT: (*Der moderne Mensch und die Mode*) An Mode wird in der modernen Zeiten eine bedeutend gesellschaftliche Erscheinung, weil dadurch der in der anonymen Rolle lebende Mensch aus der Unbedeutlichkeit sich abheben kann. Sie ermöglichen dem Mensch, eine Modepersönlichkeit zu sein, und damit verschont sie ihn von der Verantwortung der moralen Entscheidung. Die Mode war über lange Zeiten das Vorrecht der Frauen, im Gegensatz dazu setzt die heutige Mode die Bedeutung von den Geschlechtern zu dem Alter über. Diese Mode läßt die Problemen des "präsenzen" Mensch zu erscheinen. Statt der schwerverschaffenen Autonomie gibt sie als leichtere Lösung die Modesucht, die ihre Genüsse ohne die unangenehmen Folgerungen des Handels bietet.

A divat a modern társadalmakban

Minden divatnak mindig voltak követői, ellenzői és bírálói. Követőit csábítja az az illúzió, hogy az egyén általa valamely össz-jellem képviselőjévé válik, felemeli a jelentéktelenségből, s bár lényege a hasonulás, önkéntessége révén a különlegesség érzetével tölti el az embert. A szabadság illúzióját adja, mert a divat olyan norma, melyet nem kötelező megtartani, és soha nem is tartja be mindenki. Bár a társadalmi engedelmességet biztosítja -- ezt oly módon teszi, hogy közben meghagyja az egyéni differenciálódás lehetőségét is. Ellenzői elsősorban a hasznosság vezérelvéből kiinduló társadalmakban vannak, ahol a divatot azért ítélik el, mert benne a haszontalanság, az erőszakos tilalomszegés, a mesterkéltég, a pusztá tagadás megnyilvánulását látják. Bírálói a moralisták, akik minden divatot az erkölcs elleni támadásnak fognak fel. Kétségtelen, hogy voltak és vannak divatok, amelyeket éppen az erkölcs elleni lázadás hívott életre. A divatban fellelhető erkölcstelenség persze nem feltétlenül kíván meg rosszalló értékítéletet. A 18. században Mandeville még pozitívan értékelte a divat erkölcstelenségét, úgy vélekedvén, hogy a társadalmat éppen bünci képesek forradalmasítani, dinamikussá tenni. Ez a fajta immoralitás elfogadhatatlan a divat ellenzői szemében. A 19. század divatkritikája a vallásból kiinduló jobboldali gondolat volt: minden divat fő célja, az emberi test formájára való figyelemfelhívás ellen lépett fel. A 20. századi kritika ellenben baloldali eszmé-

ből a forradalomból indult ki. A változás azonban nem tekinthető kritikai fordulatnak, mert nem történt más, mint hogy a forradalmi divatkritika bár a forradalom nevében, de mégiscsak a morális rend és a klasszikus előítéletek örököse maradt (1).

A divatban benne rejlő immoralitás vádja bizonyos szempontból megalapozott, bár hiábavaló. A divat nem ismeri a jó és a rossz értékeit, egyszerűen túlmegy rajtuk. Mindenféle rendet felfogat, akihez szól a lehetséges világok legjobbjába méríti, helyettesítvén az egyén által elveszített vonatkozási pontokat. A világ alkotóelemeire bomlottsága mutatkozik meg benne. Szakítani kényszerít a vonatkoztatni képes racionalista világrénddel, annak minden változatával.

Ez a különössége arra mutat rá, hogy a divatnak a modernség keretein belül van legsajátosabb létezése. A primitív világ jellegzetes kultúráiban inkább lassú, visszafordíthatatlan stílusváltozásokat figyelhetünk meg, nem a modern kultúrákra jellemző, gyakran visszatérő divatformákat. A tradicionális társadalmakban a hangsúly a csoporton van és a hagyomány szentségén -- nem az egyéniség kifejezésén (2). Csak a modern korban jött létre a divat szezonális változásokhoz kötött körforgása. Ennek oka világossá lesz számunkra, ha összevetjük az archaikus- és a modern társadalmak normatív szabályozási rendszereinek működését. Az előbbiekre a szociális szabályozás tradicionális formái jellemzők: a szokás által szabályozott magatartásformák szüntelen újratermelődése, ahol az újítás mint hiba jelent meg. E társadalmak ellenérzéssel kezelték, sőt nem ritkán kegyetlen büntetéssel sújtották az újítót. A modern társadalmak -- a reneszánsztól kezdve -- a megszokottól való eltérést pozitívan értékelik. A modernséghez -- amely felkeltette az újítás iránti vágyat és kiterjesztette az európai társadalmakra a lehetséges változások totális világát -- általában pozitív asszociációk kapcsolódnak, amelyek összefüggnek a progresszivitással, alkotótehetséggel, viszont ellentétesek a rutinnal, érdektelenséggel, konzervativizmussal. Valójában persze a modernség nem áll teljesen ellentétben egy-egy régi standard aktualizálásával, a "retro"-stílusú dolgok népszerűségével sem.

A normalitás és a divat

A modern divat összefüggésben áll a szokásokkal. Mivel a szokások változása nem függ az egyének konkrét cselekedeteitől, ezért viszonylag állandó viselkedéstípusok, és mint ilyenek az emberi kölcsönhatások fő irányát szabják meg. A divat pedig bizonyos értelemben a szokást megtörő újítás, a szokás legitím szeszélye, bár lényegében maga is olyan szokás, ami a szokástól való eltérésnek álcázza magát, és a külső látszat mozgásával köti le a változásra kész erőket. A divat a változás mítoszát juttatja kifejezésre (3) és emeli legfőbb értéké a leghétköznapibb dolgokban

is. A modern emberek többségét vonzza, hogy legalább minimális mértékben eltérjenek a bevett szokásoktól, a normális magatartásformáktól. Mert bár a normális ember és a normális magatartásmód a konszolidált társadalmak talpköve, támasza és végső célkitűzése, a normális élet tele van ésszerűtlen elemekkel, ellentétekkel, amelyeket a normális ember nem vehet tudomásul. Bele kell illeszkednie a készen talált normák kalodájába. Életének tartalma minden vonatkozásban szigorúan kötött. Ettől gyökeresen elszakadni lehetetlen, de a szokástól való eltérés lehetővé teszi az egyén számára, hogy valamiképpen legitimálja egyéni eltérését az általánostól. "A divat e finom konfliktus józan megoldása" (4), amely egyesíti magában a szokástól eltérően az egyéni győzelmet, egyszerűs mind a biztonságos kaland érzetét. Ugyanis az egyén tapasztalja, hogy mások is hasonló módon láznak. A lázadás lehet tudatos vagy öntudatlan aszerint, hogy a divatban felismeri-e a társadalmi konformitást és az egyéni szabadság kibékítésének lehetőségét, vagy pusztán behódol, mert ellenkező esetben korszerűtlennek, a haladással lépést tartani képtelen embernek tekintenek.

A normális ember "előállítás" a szégyenérzet kialakításával és a büntudat felkeltésével kezdődik. A büntudat és szégyenérzet forrása az egyénnek az általánosból történő kiemelkedése, és akkor jelenik meg, ha a helyzet egyedi jellege dominál a társasági vagy éppen divatos jelleggel szemben. A divat "belső struktúrája következtében olyan kiemelkedés, amelyet mindenki odaillőnek érez. Bármilyen extravagánsak legyenek is megnyilvánulási módjai, mégis -- amennyiben divatot jelentenek -- mentesek azoktól a kínos reflexektől, amelyeket az egyén akkor érez, mikor mások figyelmének tárgya" (5). A divat ebből következően a tömegcselekvés egyik formája, megszűnik benne a normális ember büntudata, szégyen- és felelősségérzete. A modern ember titokban ezért is vonzódik a divathoz.

A kifinomult modern világ funkcionális társadalmi univerzum, ahol a polgárok kötelezettségeit, jogait, de még a leghétköznapibb cselekvésmódjait is intézményes normák írják elő. Az intézményes formák tartalma nem függ az egyének akaratától. Mint specializált lények pusztán betöltenek valamilyen funkciót az intézményesített társadalomban. Cselekvéseik instrumentális cselekvések, amelyekben az értékválasztást a célok megválasztása váltotta fel. Az emberek cselekvésének indoka ebben az univerzumban általában lélektani, nem erkölcsi, mert hiányzik belőle az egzisztenciális választás lehetősége. A szabványosított cselekvésmódok között az emberek szerepeikben élnek. Az anonim-személytelen szerepekben való mozgás alkalmat ad a legmerészebb kalandokra is, ám ugyanakkor az anonim szerepeit cserélgető személyiség identitása problematikussá válik. Éppen a funkcionálisan hatékony társadalmak azok, amelyekben az egyén megszűnt a társadalom mértéke lenni, emiatt egoja elhagyatottnak bizonyul, ezért egyre több megerősítést igényli önnön tényle-

ges valóságának. Ez az alapvető indítéka a divat elfogadásának és igénylésének, mert a túlszabályozott lét korlátai közül való kiszabadulás reményét igényli.

Éppen ezért a divat szorosan és bensőségesen összefügg az *ego*val, annak szimbólumait foglalja magába. A divatnak ezért természetes területe a ruha, a díszítés, de vannak kevésbé testközeleli területei is mint a használati tárgyak, bútorok, sőt szórakozások, továbbmenve beszélhetünk politikai, életmódbeli, erkölcsi és szellemi divatokról is, mert a felsoroltak közül bármelyik alkalmas lehet az *ego* jelmezbe öltöztetésére.

Szellemi divatok és személyiség

A divat megnyilvánulásainak sorában megkülönböztetett figyelmet érdemelnek a szellemi divatok (6). A kultúrszférában folyamatosan jelennek meg újdonságok, de jelentős részük kívül marad a divat érdeklődési körén. A divatérzékeny egyének számára azok a szellemi irányzatok, termékek, jelenségek, művek válnak vonzóvá, azaz divattá, amelyek mögött határozottan nem körvonalazott társadalmi igények vagy titkolt remények rejlenek. A divat sajátos szelekció révén csak azokat a kulturális objektumokat választja ki tárggyául, amelyek elfogadására az egyén társadalmi igényei révén már elő van készítve.

A szellemi divatok nem foghatók fel egyszerűen a divatdiktátorok sikeres munkája eredményének, mert nem kis mértékben köszönhetik létüket annak az öntudatlanul vagy féltudatosan működő társadalmi közegnek, amely a figyelmet ráirányítja azokra a modellekre, melyek leginkább képesek a lappangó elvárásokat felszínre hozni.

A divatérzékeny egyén biztosan eligazodik választása közben a "divatgyanús" jelenségek körében, mert rendelkezik egy előzetes formaigénnyel, ami öntudatlanul bár, de megszabja divatigényét. A divatirányítók csak ezen formaigény eltalálása esetén képesek divatot teremteni. Az igényekkel nem találkozó jelenségek legfeljebb divathóbortot eredményeznek, de nem képesek elfogadott divatot teremteni.

A szellemi divatnak olyan alkotásokra van szüksége, amelyek nagyobb csoportok számára válhatnak "témává", azaz aminek -- ha nem is szenzációszámbe menő, de -- "hírértéke" van. Az ilyen alkotások alkalmasak arra, hogy lehetséges legyen róluk felületesen beszélni, de el is lehessen bennük mélyedni. Tehát olyan szellemi alkotások válnak divattá, amelyek felszínesen is befogadhatók, ugyanakkor igazi értékeket tartalmaznak.

A divat értékekkel szembeni közömbössége a szellemi divatokban is megnyilvánul. A divat manipulációjának segítségével álérték és érték egyaránt a divat tárgya lehet, nem célja a szellemi jelenségek önértékének felmutatása, mégsem értékel-

hetjük csak negatívan a szellemi divatokat, mert megteremtik annak a lehetőségét, hogy a divatkövetők túljuthassanak a szellemi művek felületes befogadásán, és az igazi értékek közelébe kerüljenek. A mű tartalmi rétegeit is magukévá tudják tenni, és ezzel felülemelkedhetnek a divaton.

Ha a műélvező a divat rutinszintjén fogadja be az alkotást, csak az érdeklí benne, ami divattá teszi. A divatrítus a műélvezésben előítéletrendszerként működött, a divatkövető ezért nem juthat el a mű valóságos értékeihez. Az előítéletek különválasztják a mű divatértékét és értéktartalmát, ezáltal a preconcepciók nem engedik érvényesülni a mű valóságos tartalmát. A divat gyors változásai miatti időkorlátok lehetetlenné teszik a műben való elmélyülést, az egyént egyre újabb szellemi jelenségek felé sodorják, az elmélyülés "küszöbéről" vezénylik új irányokba. A divat közvetítésével a mű közelébe került egyén a divat által zárójelben kínált értékeket, a divaton túli egyéb tulajdonságokat is felfedezheti, majd a divathatás elmúltával kibontakozhat előtte a mű tárgyának értéktulajdonsága.

Aki egyszer már bekerült a divat közvetítésével egy jelentős mű vonzáskörzetébe, az már a divat által irányított választásban is figyel a mű divat mögötti minőségére. Ezt a képességet a divatélmények is kialakíthatják az egyénben, ha a divatmozgalomnak sikerül eljuttatnia az egyént az esztétikai élvezet körébe. Természetesen nem minden szellemi érték kerülhet fel a divatlistákra. Bizonyos értéktípusokat a divat nem fogad magába. Egzakt tudományok eredményeit nem kapja szárnyára, legfeljebb hírértékük lesz divattá.

A szellemi divatokban benne rejlik az értékközvetítés lehetősége is. Az egymással oppozícióban lévő divatok okozta konfliktusok a divat parancsának engedelmességet rákényszerítik, hogy elemzőbb kapcsolatba kerüljön a művel, korábbi előítéleteit feladja, és rátaláljon a valóságos értékekre. Itt megnyílik a lehetőség a kultúra értékeinek divaton túli befogadására, mert a divatrendszer alrendszerének ütközése a kultúrával való ismerkedést segíti elő, lehetővé teszi, hogy az egyén eljusson a divatmániákból az értékek körébe. A divat itt túlmutat önmagán. Az önállóan egyén számára lehetőséget teremt a divattól való elszakadásra, az önállósodásra, az egyéni autonómia megvalósítására.

A "divatszemélyiség"

Az anonim szerepei közt széthulló életösszefüggéseinek értelmét megragadni képtelen egyén számára mércét biztosít a divat annak eldöntésére: mi az értelmes, hasznos, szép, jó. Az autonómiáját elvesztett egyénnek olyan, előre meghatározott választást magában foglaló "alternatívát" kínál, ami valójában csak látszat döntést tesz szükségessé. Miközben az egyén választ a divatok közt, megszabadul a döntés

kényszere alól, választását mint szabadságot éli át. A divat révén a személyiség "egy általános séma részévé válik, társadalmi tekintetben azonban ez egyéni színezettel bír, s e kerülőúton éppen azt végzi el, amit tisztán egyénileg a személyiség nem volt képes elérni" (7).

A mai modern társadalmakban mindenki követi a divat valamely formáját. Van azonban olyan emberek is, akiknek szinte egész személyiségét a divat szabja meg. E divatkövetők választásait nem kényszer vagy szükség vezeti, magatartásukban nem a funkcionalitás lesz meghatározó, hanem az önkifejezés. A divatkövetők -- a látszat ellenére -- a divatdiktátorok által előállított tartalmat valósítják meg számos lehetséges formában. Az eleve adott tartalom egyediesített formája az egyénnek az individualitás és a különösség látszatát kölcsönzi. Úgy tűnik számára, mintha a többiek előtt járna, úgy érzi, hogy van rajta valami feltűnő, valami különös. Amíg nem általánosan elterjedt divatról van szó, az egyént mindez meglege- dettséggel tölti el. A divatkövető megszabadul a korszerűtlenné válás félelmétől, mert az a látszat keletkezik, mintha mindenkit megelőzött volna, mintha újító lenne, holott ugyanazt teszi mint mások. Cselekvésének, magatartásának csak mennyiségi elemei különböznek, minőségét tekintve megegyeznek egy adott kör által elfogadott tartalommal.

A divatkövető modernsége fejeződik ki az úgynevezett "divatszemélyiségben". A valódi személyiségtől eltérően -- tartalmát nem egy meghatározott, sajátos egyéni életprogramból következő elv kényszerítő ereje határozza meg -- "sokkal inkább átlagos elemek eredeti kombinációja, amelyek egyébként megadják az összeállítását is" (8). A divatszemélyiség is összetett, de a valódi személyiséggel ellentétben nem komplex. A divatszemélyiség tartalmát a divat által megjelenített tulajdonságok sajátos kombinációja adja, ami szinte "felszipantja" a személy egész lényét. Lehetetlen elválasztani magát a személyt attól, amit mondanak róla. A tulajdonság maga az ember lesz. Összekeveredik alany és állítmány: a személy azonos lesz a sportossal, az avantgarddal, az ártatlannal, stb. A jellemtulajdonságok -- lehetőség szerint ellentmondásos -- kombinációiból a személy végtelen gazdagságának illúziója keletkezik. A személy a divat szerint annál egyénibb, minél több divatelemet használ fel, illetve ezeknek a lehető legellentmondásosabb kombinációját képes megvalósítani.

A divat megadja azt az illúziót, hogy megvalósulhat az egyén álma az emberi teljességről. A teljesség illúzióját nyújtja, mert kvázi megengedi, hogy "az emberi lény egyszerre legyen minden, és egyetlen sajátos vonás mellett se kelljen döntenie, vagyis egyetlen vonásról se kelljen lemondania" (9). Mivel a divatkarakterben a tulajdonságok csak mennyiségileg halmozódnak fel, nem állnak össze egységgé, a

divat nem kényszerít választásra a kényszer nélküli teljesség illuzórikus lehetőségét adja meg követőjének.

A divat e tulajdonságából fakad a divatszemélyiség sajátos kettőssége: egyszerre eszmény és valóság -- lehetetlen és nagyon jól ismert. A divat kettős lehetőséget kínál a személynek. Egyrészt megadja neki az egyénné válást, a sokféleség lehetőségét: az önkifejezést, másrészt ennek az ellenkezőjét: azt a lehetőséget, hogy a jellegzetességek valamelyike mögé rejtőzzék: az önelrejtekezést.

A mai modern emberben is él az a vágy, ami minden tömegselekvésben és az abban résztvevők viselkedésében fellelhető, hogy önmaga legyen, hogy kivívja mások elismerését. Az azonosság a névtelenségből való kiemelkedést teszi lehetővé. A divatszemélyiség az azonosságot neve által véli elérni. Neve révén emelkedik ki jelentéktelenségéből. Az anonim ember neve által lesz nevezetessé, mert csak annyiban jeles személy, amennyiben neve van. A név utalhat személyének jelentőségére: vagyonára, származására, bár ezek hiányában is megóvja azonosságát. A név a divatban lehet a személy szubsztanciája, lényegének megmutatója, egyszersmind formális különbözőség kifejeződése.

A divatszemélyiség egyszerre szeretne lenni önmaga és valaki más. Túlzó formája e "személyiség típusnak" a sztár. A divat a kivételes képesség ismertetőjeleként tekinti "a személyiségeknek egyetlen lényben történő megsokszorozását" bármiféle kockázat nélkül: úgy "sokszorozza meg a személyt, hogy ennek akár a legkevésbé is kellene tartania önmaga elvesztésétől", hiszen pusztán annyi történik, hogy az "örök" személy kiválasztja aznapi megjelenési formáját. "Olyan személyiségnek a fényűzése ez, aki elég gazdag ahhoz, hogy megsokszorozza magát, és elég stabil ahhoz, hogy el ne veszítse magát" (10).

A divatszemélyiség ellentéte a szándékosan korszzerűtlen ember, bár az ellentét látszólagos. A divatos és korszzerűtlen magatartás azonos vonása, hogy mindkettő valamely tartalom tagadásán alapszik, mindkettő a tagadásra építi az élet megformálásának jellegét. A divatkövetés a modernség, a korszzerűtlenség, az ósdi utánzása, de mindkettő egy társadalmi példa utánzása. Mindkettő ugyanazt a tartalmat tekinti vonatkozási pontnak, csak míg az előbbi fokozza, az utóbbi tagadja azt. Következésképpen a modernség és korszzerűtlenség egyformán lehet a divat megnyilvánulása.

A nemek divatjától a nemek semlegesítéséig

A divat nem mentes antropológiai jellegű meghatározottságtól. Megkülönböztethető egymástól a női és férfi divat. Kifejeződik benne a férfi és nő ellentéte. (Az ellentét formális kifejeződése például a férfi és a női kabát ellentétes gombolása,

stb.) Ha a ruhaviseletre korlátozzuk a divatot, már abban is lényegi ellentétek figyelhetők meg. Mert amíg a női viselet a férfi viseletnek szinte minden elemét magába olvaszthatja -- addig a férfidominanciájú társadalmakban a férfidivat pusztán elutasítja a női divat vonásait. A társadalom tilalomrendszere nem engedi a férfi "elnőiesítését", de nem áll szemben a nő "ellérfiasításával".

A modern társadalmakban is hosszú időn keresztül a nő a divat megkülönböztetett alanya, főleg azért, mert a férfi domináns szerepéből következően az eltartott nő saját fontosságát és nem utolsósorban vonzerejét a divat által is kénytelen megerősíteni. De nemcsak ez az oka annak, hogy a divatot főként a nők követik. Simmel a század elején e jelenség magyarázatát abban látta, hogy a nők a történelem túlnyomó részében a férfiaknál hátrányosabb helyzetre voltak kárthatva, ezért mindennel, "ami a lét általánosan érvényes és jóváhagyott formáihoz tartozik" szorosabb kapcsolatban álltak. Jobban ragaszkodtak azokhoz a formákhoz, amelyek elkerülik az individualizálódást és az ezzel járó felelősséget. "A divat éppen e kombináció számára kínálja a legkedvezőbb lehetőségeket: egyfelől az általános utánzás területe -- az egyén a társadalom legszélesebb áramlatán úszik, s ez mintegy felmenti az ízléséért, a cselekedeteiért vállalt felelősség alól, másfelől azonban a divat mégiscsak a személyiség hangsúlyozása, s egyéni feldíszítése (11). A nők számára a divat biztosította tehát a kiemelkedést azokban a társadalmakban, ahol ezen igényeik kielégítése más területen nem volt lehetséges. Simmel történelmi példákat elemezve kimutatta, hogy minél kevesebb lehetőségük volt a nőknek az egyéni kitörésre, annál inkább hódoltak a divatnak. A 14--15. századi Németországban az individualitás fejlődésnek indult, de a nők számára nem teremtődött meg a lehetőség a kibontakozásra, ezért a legfeltűnőbb és legtúlzóbb ruhadivatokban kerestek kárpótlást. Ezzel ellentétben -- ugyanakkor -- Itáliában a reneszánsz nők a művelődés, a kifelé irányuló tevékenység, a személyes diferenciáció oly sok lehetőségével rendelkeztek, hogy nem volt szükséges számunkra feltűnést kelteni a női divat különleges túlzásaival (12).

A századelő emancipált asszonyairól Simmel megállapítja: ők már "arra törek-szenek, hogy hasonuljanak a férfiak lényéhez, differenciáltságukhoz, személyiségük-höz és mozgalmasságukhoz, éppen ezért hangsúlyozzák közömbösségüket a di-vat iránt" (13). Ez a tendencia azonban nem áll egyenes arányban a nők emancipá-ciójának kiteljesedésével. Ma a századvégen egyszerre vagyunk tanúi a női emanci-pációnak és a divat újult fellángolásának. A két korszak emancipált női nagyon kü-lönböznek egymástól. A századeleji emancipált nők divattal szemben közömbösek voltak. Közömbösségük abból eredt, hogy tevékenységük megegyezett a férfiak te-vékenységével, s a tevékenység "férfias" jellege a férfi jellemhez tette hasonlóvá az emancipált női karaktert. Az emancipált nők úgy viselkedtek mint a férfiak, akik a

nőknél általában sokirányúbb lények voltak, így megengedhették maguknak, hogy kevesebbet törődjenek a külső, formai vonatkozásokkal. A női emancipáció előrehaladtával látszólag a nők minden tevékenységet meghódítottak. Közben azonban a munkák döntő többsége megváltozott, nőnek és férfinak egyaránt kevés lehetőséget biztosít az identifikációra. A szakmák jelentős része "divatszakma" lett, s a nők döntő hányada e szakmákban helyezkedett el.

A köztudatban a divatszakmák a nőt felszabadító munkatevékenységeknek számítanak. E szakmákban azonban nem a tevékenység tartalmán van a hangsúly, hanem a tevékenység létén, azaz a munkával járó helyzet válik lényegessé, mert ez adja meg a nő számára az azonosulási lehetőséget. Mivel nem a munka, hanem a munkavégző helyzete a megítélés alapja, a nő munkája és státusa egybeesik. A nők jelentékeny része olyan szakmákban dolgozik, amelyek nem egészen nemesek, de nem is egészen alantasak. Legfőképpen a szolgáltatásban kapnak helyet, női azonosságuk tehát a "szolgálatban" valósul meg. A divatszakmákat az "odaadás" szakmáinak nevezhetnénk, amelyekben a nők helyzete gyökeresen nem alakult át csupán alávetettségük egy kellemes munka látszatával felértékelődik, nemesebbé válik.

A nemek vonatkozásában -- mint az eddigiekből kitűnik -- a divatnak a nők életében van fontosabb szerepe, bár hozzá kell tenni, hogy a mai divatnak már nem magukkal a nőkkel, hanem sajátos formában a női principiummal van dolga. Amilyen mértékben kitörnek a nők az emancipáció révén korábbi megkülönböztetett helyzetükből, amilyen mértékben a nőiség felszabadul, és ennek következtében a társadalom "feminizálódik", olyan mértékben a divat is emancipálódik és egyre kevésbé kapcsolódik a női nemhez. Következésképpen az eddig nőknek fenntartott kiváltságolt támogatást most már mindenki számára felkínálja. A divat, mint vonatkozási pont éppen ezért lesz általánossá. Nem különböztet meg nemeket, férfi és nő egyaránt megszerezheti -- a korábban csak nőknek kínált -- "korlátlan" létezés lehetőségeit. A nőiség felszabadítása a divatban nem több, mint a "gyönyör-erő" valamint a "divat-erő" felszabadítása (14). A mai divat nem más, mint a női szépség és gyönyör elveinek jegyében a nemek semlegesítése. A valóságban a nőiességnek és férfiasságnak egyaránt meglévő kritériumait figyelmen kívül hagyva végrehajtja az általános szextelenítés formáját éppen azért, hogy a nemiség helyébe a "szexualizáltságot" helyezi. Megszüntetvén a nemi meghatározottságot, a mai divat a hangsúlyt a nemről az életkorra helyezte át.

A nemek eszménye helyébe egy eszményi életkor lépett, amely a "junior"-ban testesül meg, ami strukturálisan a nő-férfi komplex foka, a kétnemű felé vagy más-képpen a nemnélküliség felé tart, azaz az életkor javára szorítja háttérbe a nemet. A mai divat tehát az életkort tette vonatkozási ponttá. A fiatalság lett minden életkor mércéje. A divatkövető számára egyetlen cél válik fontossá: fiatalnak, ponto-

sabban mindig fiatalosnak maradni. A fiatalosság kényszere olyannyira motiválójá lehet az identitását fenyegetettnek érző embernek a divat követésében, hogy éppen a divatnak való túlzott alárendelődés semmisíti meg identitását. A túlzó divat az embert -- ahogyan Simmel nevezi -- a "divat bolondjává" teszi. Következésképpen a divatkövető már nem "feltűnő", aki az emberek irigykedését váltja ki, ellenkezőleg neveltségessé válik, mert benne a divat valódi célja megsemmisül. Mert ahogyan E. Sapir írja, például a jóllelkű középkorú nőknek többnyire nem sikerül elbűvölő nímfákká válniuk.

A divatnak az előbb említett irányultsága a modern társadalmak felnőtt rétegének elbizonytalanodásából következik. Míg a tradicionális társadalmakban idősnek lenni tekintélyt jelentett, addig a mai modern társadalmakban az idős emberek nemcsak gazdasági értelemben vett hasznot hajtó szerepüket veszítik el, hanem a családban is feleslegessé válnak. Míg "korábban a nagyszülők feladata volt, hogy a gyermekekkel szemben képviseljék a viszonylag stabil és harmonikus család-eszményt", addig az új nemzedékek "a nagyszülők példájából azt a következtetést kénytelenek levonni, hogy a valóban lényeges dolgokról milyen keveset tudnak az öregek." (15) Ezért a divatban a tekintély és csábítás értékei az életkorra irányulnak, mintegy megerősítvén és megvédvén a fiatalságot, egyben emlékeztetvén arra, hogy ezt az állapotot az idő szüntelenül fenyegeti, mert mulékony. Éppen mulékonytsága ad divatértéket a fiatalságnak (fiatalosságnak).

A divat terjedése

Az ifjúság megőrzésének kényszere felgyorsította a mai divat változásait, és terjedésének módját is megváltoztatta. A szakirodalomban a divat terjedésének klasszikus elmélete, az ún. "leszivárgás"-elmélet volt, amelynek első részletes megfogalmazását Simmel adta a divatról szóló nevezetes tanulmányában. Kiindulópontja szerint a divat úgy alakítja állandóan a társadalmat, hogy megjelenésekor a legújabb divat "csak a felső rétegek sajátja lesz. Amint az alsó rétegek is megkezdik a divat elsajátítását, és ezáltal átlépi a felső rétegek megszabta határokat, áttörik a rétegnek a divat által összetartott egységét. A felső rétegek elfordulnak ettől a divattól egy újabb felé, ezáltal ismét elkülönülnek a széles lömegektől -- s újból kezdődik az említett játék. Az alsó rétegek ugyanis természetesen felfelé tekintenek és törekszenek, s ezt leginkább a divatnak alávetett területeken tehetik meg, miután ezeken lehetséges a külső utánzás a legtöbb esetben. Ugyanez a folyamat játszódik le -- bár nem mindig olyan szemmel látható formában, mint az úrnők és szolgálóik esetében -- a felső rétegek különböző rétegei között is" (16).

Ez a felfogás bizonyos vonatkozásban mindmáig fennmaradt, bár voltak bírálói. Közéjük tartozik King, aki 1963-ban készített tanulmányában rámutatott, hogy a korábbi korszakokban a vertikális áramlás funkcionális lehetett, "a modern társadalmi környezet, a tömegkommunikáció és a divatipar termelési és eladási stratégiái azonban szinte minden rendszeres, függőleges áramlású folyamatot lehetetlenné tesznek" (17). A modern társadalmakban a 20 század második felében nivellálódási folyamat ment végbe. Következésképpen: annak ellenére, hogy anyagminőség és művesség tekintetében továbbra is fennmaradt a differenciáció, a minőségi öltözködés -- de általában a divatkövetés -- több ember számára vált elérhetővé. A társadalom nagyobb hányada számára adatik meg a divathoz való gyors alkalmazkodás lehetősége. A tradicionális divatátvételi folyamatokat módosították a divatlapok és más tömegkommunikációs eszközök, amelyek közvetlenül az átlagos többséghez szólnak. A divatipar termelésének felgyorsulása következtében a divatszezonok megrövidültek, gyorsabb az átnemet egyik szezonból a másikba, ami kétségessé teszi a "leszivárgási" folyamat működőképességét annak ellenére, hogy bizonyos felsőbb rétegbeli hatás kétségtelenül működik továbbra is.

King úgy véli, hogy a modern átvételi viselkedés az "átszivárgási" séma szerint működik. Okait abban látja, hogy a modern kultúra garantálja a divatra érzékeny emberek számára az egyidőben történő divatátvételt. A divatkövetők a divatstílusok széles skálájából válogathatnak adottságaiknak megfelelően. Megnövekedtek az emberek befolyásolásának lehetőségei, és ehhez kapcsolódóan az információk átadása és a személyes befolyás réteghatároktól függetlenül "átsziváro", azaz a divatátvétellel döntő mértékben horizontálissá válik.

A divat a jelenidejű ember vonatkozási pontja

A mai modern társadalmakban a divat önfokozódó módon egyre gyorsabb változásokra képes, változásainak alapja Simmel szerint a múlt tagadásában keresendő. Századunk kedvez a divat terjedésének, mert történelme bővelkedik a múlt eseményeinek totális kitagadásában. A múlttagadás következménye a jövőnélküliség, ami azzal a következménnyel jár, hogy az egyén élete kiszakad a generációk egymást követő sorából. Következésképpen érdeklődését a jelenre, azaz a változásokra irányítja, életprogramjává a "pszichikai önfejlesztés" válik. Kizárólag saját énjére, privát teljesítményére koncentrál. Az "örök" jelenidejűség olyan természetszemléletet involvál, amelybe a jelen emberének személyes élettörténete beleilleszthető, mivel azt az illúziót kínálja, hogy csak az történt meg, amit az egyén saját életként megélt a történelemben, és bármikor lehetséges új életet kezdeni.

Ez az alapállás kedvez a divatnak, mert a divat ott válik fontossá, ahol az élet mulékony és változékony elemei kerülnek előtérbe, a jelentős, tartós és kétségtelen meggyőződések egyre inkább veszítenek erejükből. A divat képes eltávolodni az emberi viszonyok azon szubsztanciájától, amelyhez az élet formájának valamiképpen mindig vissza kell térnie. A divat megszabadítja a cselekvést kellemetlenségeitől, a lehetetlenségtől, a bizonytalanságtól, félelemtől és unalomtól úgy, hogy közben megőrzi benne az élvezetet. Egyre inkább minden átfogó hatalma abból ered, hogy minden formát az ismétlődésre, az eredetnélküliségre vezet vissza. Egy "időtlen" szférában a formákat megszünteti, elraktározza majd újraéleszti.

A divat sugallta cselekvés megfelel a "jelenidejű ember" természetének: sehol sem kezdődik, sehol nem ér véget, minden tárgyiságtól megszabadított élvezet, amely időtlenül, abszolút jelenként létezik, nem más mint a lét díszítő eleme. A mai ember nem menekülhet a divat szorításából. A divat képes arra, hogy meghatározza a gondolatok, vélemények alakulását, sőt hovatovább életünk lényegi, belső értékeinek kiválasztásában is könnyű eligazodást nyújt, mivel minden divat önmaga saját magának vonatkozási pontja -- a divat teszi divatossá még a divat elutasítását is -- kivüle nincs olyan vonatkozási pont, amellyel ellentétbe lehetne állítani. A ma embere lehet a divat követője, ellenzője vagy morális bírálója. Egyet nem tehet, hogy ne foglalkozzon vele, tegye ezt akár kényszerűségből, akár divatból. A ma embere üdvözülhet a divat által, mely áthatja az egész társadalmat, egy síkba terelvéen az azonosulás minden módozatát. A divat mint mesterséges szenvedély alkalmas arra, hogy tartalom nélküli látványosságként maga alá gyűrje a valóságos szenvedélyeket.

Menekülést biztosít a modern társadalmak könnyörtelen célszerűsége elől. Minden divat elutasítás, a régi elleni lázadás, a jelen túlhangsúlyozása. Olyan világot mutat, amely a teljes konformitást kínálja. Pozitív vonatkozásai mögött morális veszélyek rejlenek. A divatnak való engedelmességben benne rejlik az önelveszejtés mozzanata, mert minden egyéniséget egyformává alakít és lehetetlenné teszi a megnyilvánulások mögötti individualitás realizálódását. Az önkifejezés ellehetetleníti az önkibontakozást. A divat fogságába került egyén másokhoz idomulva akar egyéniséggé lenni. Törekvésének ellentmondásossága következtében "éppen akkor veszíti el társadalmi szabadságát és egyéni autonómiáját, amikor arra törekszik, hogy másokhoz hasonlónak váljon" (18).

JEGYZETEK

1. Baudrillard, J.: A divat avagy a kód elbűvölő képessége. In: Klaniczay Gábor--S. Nagy Katalin (szerk.) Divatszociológia. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Bp., 1982. (továbbiakban: Divatszociológia) I. kötet 75.
2. Sapir, E.: A divat. In: Divatszociológia I. köt. 57.
3. Baudrillard, J.: i. m. 66.
4. Sapir, E.: i. m. 55.
5. Simmel, G.: A divat. In: Válogatott társadalomelméleti tanulmányok. Társadalomtudományi Könyvtár. Gondolat, Bp., 1973. 496.
6. Erről a problémáról lásd: Almási Miklós: A szellemi divatok kultúraközvetítő szerepe című tanulmányát. In: A hiányjel mosolya. Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1986. 124-157.
7. I. m. 493.
8. Barthes, R.: A divat rendszere. In: Divatszociológia I. köt. 141.
9. I. m. 141.
10. I. m. 143.
11. Simmel, G.: i. m. 491.
12. I. m. 492.
13. I. m. 493.
14. Baudrillard, J.: i. m. 74.
15. Riesman, D.: A magányos tömeg. Közgazdasági- és Jogi Könyvkiadó, Bp., 119.
16. Simmel, G.: i. m. 479.
17. King, W.: A "leszivárgás" elméletének cáfolata. In: Divatszociológia. II. kötet. 221.
18. Riesman, D.: i. m. 404.

PAVEL FOBEL

SOCIAL-PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERNIZING SOCIETY

SUMMARY: (*Social-philosophical aspects of modernizing society*) The contemporary trend in developing a society can be characterized as a modernizing process. Explicit contemplation of this question becomes the foundation for dichotomical solving of traditional and modern society. Totalitarian society differs from modern society in systematic characteristics. The actual state of our society can be defined as modern or post-modern but definitely post-totalitarian, transformative, gradually achieving the profile of a modern society.

The understanding of functional mechanisms and the character of social changes is based on the idea of civil, open society. Principles and practical sense appear in a question of dialectics of national and civil principle and cultural-historical specifics. The solving of ethnic problems takes the dominant position in creating a modern, civil society.

Socio-philosophical views are the necessary starting point in searching for convenient methodological orientation, the need for a state society, identity and the definition of specifics and alternatives during its development.

The last two years in the development of our society have brought about not only changes in its structure, but also new efforts to express these changes in a socio-philosophical way.

Theoretical scientific discussions in the C.S.F.R., as well as consultations with foreign theoreticians have helped to bring about an understanding of the mechanisms behind this transformation into a new, modern society.

From a theoretical point of view, there are now two main problems to be solved: finding potential models for the transformation of our society and the methodological problem of establishing a convenient identity for the new state.

The totalitarian regimes' demise in Eastern Europe and their transformation into new, more or less democratic social societies, based on market economies led, in theory, to fundamental new social and philosophical analyses, devoid of any unilateral methodological processes.

On the other hand, we now notice many different interpretations of the social processes, by our own scientists as well as by scientists from the authoritative western scene.

Consultations between philosophers, sociologists, politologists and others from post-totalitarian countries may become the principal starting point for a better understanding of these social changes and also for new directions in research, leading to a much deeper self-knowledge.

One of the main spheres of social and philosophical analyses in connection with these changes, is the relevant question of social changes, social dynamism and, as a result, social progress.

In the beginning, the modernization was connected with the evolving "progress" category mainly by philosophers of a socialistic standpoint and those who understood the principles behind "the evolution of a society".

Modernization leads to the establishment of new institutions, new social relations and new ways of life.¹ The term "modernization" is now understood in a much broader sense than it has been since the 1950s, and it is being used more often as societies found their own theories about modernization.

The concept of the theory of a modernization which is described as "the process of transition from a traditional society into an ever-changing, contemporary industrial society" has no definite logical structure. It is quite unclear and is used to describe various systems, political, economic or technical and technological processes.

It is also accepted in the spiritual sphere of culture, philosophy and art. In order to distinguish between all these processes, the term "post-modernism" has begun to be used.

The process of modernization is mostly understood at two levels. The first being the epoch of the first industrial revolution, the interruption of traditional hereditary privileges, the proclamation of equal civil rights, democratization.

The second is marked by gathering of mature social, economic and cultural contacts with existing market and industrial centers. In principle, it is a question of a society that is acquiring self-organization.

The dichotomy of the traditional and modern industrial societies represented in socio-philosophical essays by Kant, Spencer, Tonnies, Weber, Rostow, Eisenstadt, Durkheim and many others can be overcome, according to the new methodological procedures, by using a systematic approach. In certain senses, the term modernization is in accordance with the evolution of society.

Modernization appears like a term of a social system's self-development, increasing complications in social interrelations and structures, differentiations in dealing with systems and complexity in its reduction.²

The principle aim is the establishment of a functionally differentiated society with mutual systems of politics, law, science and so on.

Naturally, from this point of view questions about the character of our society arise. In principle, the totalitarian society differs from a contemporary society in that it has different aims, different goals.

Through the hierarchical order of its subsystems political power remains strong. Its position is monopolized here, government power is authoritative, directive ways of life are encouraged and political influence on all aspects of society is apparent.

The social subsystems maintain much more independence and autonomous activity. Economic, political, and juristical sub-systems keep a much more independent dimension through their functions and general legality. By virtue of this autonomy the sub-systems are increased on the base of their own functions and they create a reciprocal influence simultaneously.

Weber pointed out different functional necessities that are a premise of a system which will overcome communism when he said that "Either economics, politics or culture will work according to their own norms. Economic rationality, the autonomy of a political system, l'art pour l'art, or, on the contrary, the process of leaving the unified system will lead to a mixture of economic, political and cultural actions."

It is very difficult to predict which of these will be effective, especially in societies which consist of a number of state formations and a complexity of national structures. This also depends on political factors such as the Czech liberalism and the Slovak anti-liberalism. Modern democratic systems must work on the functional differentiation principle. Autonomy exists according to advanced communication connections.

Therefore the conditions for responsibility, self-control and self-organization abilities are formed.

Modernization is not understood to be a purposeful, regulated system, but the ability to establish a social system with inter-effective sub-systems and the adaptation of the society to a new way of life, a new way of behavior.

In theory, there is a natural base for prosperity and self-improvement. In this way, political, economic, spiritual and other sub-systems would not need to dominate or apply repressive tactics.

The system would be communicatively dynamic, relatively homogenous and balanced to respect the interests of the citizens. From this point of view, it must bear towards the people representatively and legitimately.

In today's way of thinking, modern society is characterized by its ability to be flexible in terms of keeping the democratic mechanism alive, and in ensuring the vital co-existence of the sub-systems. Such societies must be able to learn from the experiences of developed countries.

Economic, political, ecological and cultural interactions are as important to our new society as they are to the modern societies in any other country in the world.

With the aim of considering this system in mind, I mention "Entrance to Europe". This means that these principles are working very well in developed Western European countries. For that reason and because of the risk of striking the roots of social standards in our society, we cannot talk about the flexibility and differential autonomy in sub-systems in western Europe.

It is possible, however, to rank this stage in the social category of transition towards modern society.

Insufficient, and very often antagonistic information about the real state of our society undermines civil and political activities. Committed economic reform mobilizes social development and influences the social structures in need.

As for autonomy, we are unable to wait for the political interference needed to put the principle change of the totalitarian society in motion.

Every social system, with its own subsystems, their elements and functions, keeps some of its traditional, genetically inherited culture, its geopolitical theories, the character of its social structures, the national determination of its state and the relationship between the center of society and its environment, etc.

As to the views of the people behind the systems, each system and consequently the social societies, keep their own integrative qualities. The interweaving of structural levels and their elements is necessary for its function. We see integrity as a tendency to be whole and in most cases this is preferential.

Contrary to the totalitarian concept of a system as a whole, dealing with the interests within the whole society and also the interests of the individual, the new, modern society thinking stresses the concept of systems as a "continuation of events".

The system is not something extraneous but, in the process of developing self-consciousness it behaves as self-referring.

The repressive side to societies occurs when the system stagnates, when the social projects and aims are made through power, and the real and revolutionary movements are depreciated.

It is positive that just now, in the transformative phase of our society, there is an open discussion about the task of developing politics, morality, economics and law, on a philosophical level.

In the epicenter of philosophical, and also theoretical interests lie some questions connected with the dilemma of national and civil principles, content and substance of civil society, the modern order of state, democracy, pluralism, asserting humanity, social priorities and national specificities.

These questions must be answered in terms of humanistic potential, historical and traditional continuation and integration into Europe. New schools of thinking face the unavoidable confrontation with the developed concept of the western world, searching for new approaches to fellow men and the world as a whole. The questions being asked of Christian-humanitarian traditions, accepting liberalism and understanding its philosophical substance, the character of moral, valuable dynamics of economic reform and its influence on modern, social life are more frequent.

At present, the dominant problem surrounds national order, according to the sovereignty which exists and interrogation techniques of the federal unit.

Dahrendorf, the German socio-philosopher had his own opinions about it. To him, the existence of freedom and democracy is just a dream if the territorial unit and its methods are not sorted out into a complex, ethnically-minded system before too long.³

He shows that the shift towards prosperity of our society is only possible if civil and national principles are adhered to. Disunity of opinions and, mainly, politics jeopardizes the change of real democracy.

The other questions related to the changes of the subsystems are all about the consequences of the new situation. The most important questions concern the political problems we face, intellectual maturity and the formation, position and culture of an "intellectual peak" in political life, and also penetration through the other spheres of social structure. Unfortunately popularity is wrongly interpreted as plurality by many politicians. Solving the task to secure a contemporary functioning of society is often difficult and alien to their way of life. To create a modern society without adopting the modern way of behavior and a modern way of thinking would be absurd.

The key question behind such transformation concerns social factors. By this we mean socially powerful people who are averse to protecting or helping those who take an active part in integrating the logic of the system into society.⁴

These antagonists seem to be activists of antisocial behavior who are driven by an interest in power and not an interest in a better society for everyone.

It is important in contemporary societies to identify and obtain early information about the behavior and conditions of the people. There are also the valuable merital co-efficients-standard signs` which enable us to determine conditions and estimate expected changes. Naturally, such philosophical, sociological and economic theories are taken seriously as they define the mechanism of a transitive society most effectively.

Modernist and postmodernist theories are aimed at finding more effective mechanisms of modern society, based on the principles of alternation, the autonomy of subsystems and their functional maturity.

Previously, such theories searched for new values, new senses of worth in lives.

The theories are connected with another level of socio-philosophical thinking, deeper reflexivity, which is characteristic of democratically stabilized societies.

In principle it is impossible to find a simple model of the transformation of a system and so it is very difficult to find uniformity in theoretical expression "working" in concrete social systems.

But these are some attempts at the theoretical analyses which, in general, express the specific stages of transformation.

Most contemporary socio-philosophical conceptions catch these regularities of a society's transition according to their principle mechanisms and aims. Early social, economic and politically orientated analyses make presumptions leading to corrective theories. Previously it was the matter of practical politics and ideological organization of political subjects. Modern pluralism is the dominant principle behind an effective transformation.

R. Dahrendorf may sound controversial when he voices his opinions and offers a valuable interpretation of a society's transformation.

He considers that ethnic, religious and regional friction causes a weakness in the political center. Various interpretations of the use of the word weakness have been decribed as under-estimated autocracy, legitimacy, maturity, and so on. Everyone's personal interpretation is different.

This expert in European conditions echoes Popper's thesis on open societies when he says: "The transition does not mean, and should not have to mean the substitution of one system for another. Transition from socialism to capitalism makes no sense. The way forward, towards freedom, is to transform from a closed to an open society. The open society is not a system but the mechanism with which we can search for alternatives."⁵

In this way Dahrendorf shifts the problem into a new position. He points to the mechanism of function, a constitutional reconstruction of the social system. Accordingly with other system theoreticians, he states that economic structures and

politics are not determined beforehand. Therefore they cannot be the aim, but the means for correction.

This German socio-philosopher warns us of radical system changes, but simultaneously recommends that we apply system structural changes which lead to the civic society and elimination of central control, which is desirable.

Democracy is not simply a matter of pluralism. Neither is it a transferral of power. He defines democracy as a principle change of operation recognizing the authority of the citizen in relation to the state power.

Comprehension of a modern society as an open civil society leads to the logical conclusions that a substantial understanding of its mechanisms and functions is necessary, especially in a modern, industrial, civil society. So we must respect that our society's transformation is from the totalitarian society to one of modern civic society. The theoretical question has a principle sense.

The mechanism behind the modern social system is not about simple conceptual differentiation, but more about various approaches in which to express the system.

They complement each other in an understanding of the substance, signs and context of creating a new social system. But at the same time, it is necessary to emphasize that an open society is a pre-condition for a modern, civil society.

The term "open society", introduced by Popper, is used to describe the cultural, historical and political systems characterized by various societies.

Terms such as democratization, change and simplicity of change and their adoption by outer-world societies are placed opposite "dogmatic", "authoritative", "totalitarian" and "static society".⁶

The problems of civic society are discussed relatively widely. They are discussed in philosophical works of Ferguson, Smith, J. J. Rousseau and more often G. W. F. Hegel. Later A. Gramsci, R. Dahrendorf, K. Popper, and the others.

The term "civic society" denotes a simplicity of characteristics -- a real democracy based on increasing subjectivity and effective market economics. Dahrendorf expresses the opinion that the civic society is not built but it is independently developed and its actual existence shows confidence in political and economic reform. The principle signs of this confidence are the existence of independent organizations and institutions which are the link between the individual and the government, the existence of retail trade projects, their economic and legal support, the function of a mass information system, the existence of an intellectual peak, independent of the critical bearing and power of the government, civic legality, not only in the legal sense but also from the view that economic equality is most important.

The civic society is not perfect, nor is it immune from conflicts. As the Slovak sociologist J. Stena⁷ states, without these signs, the civic society would have to control the social technology for solving conflicts and antistatements, in its own way and by developing civic culture. The basic symptom, according to R. Dahrendorf is "creative chaos" and this provokes powerful structures and modifies its own relationship with the citizen.

The way that countries of former socialist and communist orientation have been setting out on their own way is by a transformation to a reformed and civic society. Receiving the Document of civic rights and freedom forms the base for harmony in national and civic societies through definite national differentiation and crystalization of interests.

In Western European countries "the citizens' revival" has been in existence since the earliest times of enlightenment, when this society was formed as a national formation because of federal frustration.

In Bohemia and Slovakia the national aspect was accented more to the detriment of the civic one and so the revival was cut out of the European context. After the renovation of the Hungarian statesmanship in the second half of the nineteenth century the formation of civic society was laid down in a more Slovakian medium, that is Hungarian politicians did not make the effort to build an educational system or any sort of cultural institutions for the use of Slovak civilians.

These problems concern the return to the subjectivity facilitating the reconstruction of democracy and establishing a base for it.

By the turn of the century the Slovak ethnic community was fighting for its revival. The revitalization of civic society represents many problems during the development of a separate Slovak society. The modernization of cultural and social spheres is not enough to solve economic and political problems. Though the question of the revitalization of civic society is discussed in our country, the accompanying problems remain unsolved.

Subjectivity does not exist in opposition to economics or equality. At the time of natural law this system was based very much on religion, at present it is more an ethical principle.

Naturally, the Slovak nation had to leave sovereign law in its own complicated history, although in this way, its own national identity has been darkened in modern Europe in the eyes of other civilized societies.

Transformative changes in our society will sound expressive if we take them in the context of post-communist Europe. A. Touraine⁸ involves Hungary and

Czechoslovakia in his analysis and model of reconstruction expressing the ways of the countries leaving communism for autonomous civic societies.

In his model, the weak economic depression and the weak opposition of society against the state are combined. In this characterization their ability to manage subjects, to regulate the changes, the prevailing processes of controlled political transformation and the weak advance towards political adversity, are emphasized.

Perestroika in the former U.S.S.R. and the Roumanian way are combinations of deep economic depression with weak social opposition towards the state.

Certainly, it is possible to argue with opinions of a similar type: from the view of those with a deeper appreciation of particular social specifics, intensity of economic changes, national activities of political activists, their position in the state, the content of their politics and their international position.

It is necessary to gain a wider historical and cultural view to articulate this problem into another position. The wide field of problems concerning the analysis of the formation of a modern civic society needs to be discussed, as well as confronted with opinions of progressive western philosophers, politologists and sociologists, who point out their needs and their philosophical intention.

Searching the contour of creating a new society will not be by-passed by socio-philosophical reflection.

References:

1. Habermas J.: Diskurs der Moderne. F. aM. 1985. 10-11.
2. Luhman N.: Soziale Systeme. Grundviss einer algemeine Theorie, F. aM., 1984.
3. Dahrendorf R.: Doroga k svobode: demokratizacija i jijo problemy v Vostocnoj Evrope, Voprosy filosofii, N.9. 1990. 69-75.
4. Touroine A.: Zrod postkomunistických spolocností: Sociológia 23. 1991. N4. 301-318.
5. Citation: see point 3.
6. Popper K.: The open society and its Enemies. L., 1942.
7. Stena J.: Utváranie občianskej spolocnosti ako rozvojovy problém súčasného Slovenska. Sociológia 23. 1991. N1-2. 7-21.
8. Citation: see point 4.

IFJÚSÁGFELFOGÁSOK

ABSTRACT: (*Auffassungen über die Jugend*) Die Jugend betreffenden Auffassungen -- unter denen auch wenig bekannte bzw. unbekannte philosophische Deutungen geboren sind -- beeinflussen die konkrete Entwicklung der Beziehung zwischen Gesellschaft und Jugend. In der heutigen ungarischen Gesellschaft -- summiert diese Arbeit -- werden große Mengen vor der Jugend erbittert, hoffnungs- und glaubenlos und ohne Perspektiven. Es taucht ein neues Dilemma auf: entweder gelingt es der Politik, eine gesellschaftsumfassende und bedeutende Programm für die wirkungsvolle Minderung der Jugendproblemen auszuarbeiten oder die Politik muß sich mit dem Problem konfrontieren, daß sie die Jugend und damit auch ihre einige Zukunft endgültig verliert. Eine positive Antwort urgiert eine neue Jugend-Auffassung und fördert den Entwurf einer neuen Konzeption.

Bár az egyes fiatalok merőben eltérnek egymástól, és ilyenképpen megkülönböztethetünk bőrfejű, szkeptikus, munkakerülő, igazságkereső stb. fiatalembereket, de nem általánosíthatunk és abszolutizálhatunk. Azaz nem beszélhetünk "bőrfejű ifjúságról", "munkakerülő ifjúságról" stb. Ám a különböző gondolkodású, mentalitású, világnézetű, érzésű és érdekű ifjú emberek társadalmi nagycsoport-specifikus vonásokkal is rendelkeznek, melyek egyfelől valamennyiüket integrálja, másfelől pedig el is választja a társadalom minden más nagy közösségétől. Ilyen értelemben már lehet, sőt szükséges az ifjúságról, az ifjúsági kérdéstről értekezni.

Az alábbiakban az ifjúságról mint markánsan elkülönülő és integráló társadalmi csoportról szeretnék felvetni néhány mozzanatot, egyúttal továbbgondolásra ajánlani. Az ifjúság általános megközelítési lehetőségeit próbálom felkutatni, legalábbis ahhoz a kérdéshez kívánok hozzászólni, milyen ifjúságfelfogások alakultak-alakulnak ki az ifjúságkutatásban és a közvéleményben.

Abban mindenki egyetért, hogy "ifjúságról" mint elkülönülő társadalmi képződményről nem beszélhetünk minden korban. Az úgynevezett primitív népek történelmében még nem alakult ki ifjúság. Ti. a gyerekeMBER egycsapásra felnőtté válik a felavatási próba sikeres teljesítésével. Ilyen módon az ifjúkor egyszerűen kiesik a nemzedékek sorából. A felnőtté válás időtartama is rövid, hiszen az átlagéletkor nem éri el a negyven évet.

Abban a kérdésben viszont, hogy milyen értelemben jön létre az egységes, relatív önállósággal rendelkező ifjúság, már erősen megoszlanak a vélemények. A következmények feltárására pedig oly sokféle nézet, akarat, törekvés születik, hogy azok követése úgyszólván reménytelen vállalkozás lenne. Mindenesetre élénk vita bontakozik ki az ifjúság társadalmi megjelenésének kérdéséről. Anélkül, hogy akár, csak vázlatosan is követném a vita alakulását, szeretném megjegyezni, hogy az új-kori társadalmak *civilizatórikus* hatásainak kérdését nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Hadd emlékeztessenek ezzel kapcsolatban olyan bölcseleti fejtegetésekre, melyeket eddig nem hasznosított az ifjúságkutatás. Legalábbis a kellő mértékben nem.

Kant, több mint kétszáz esztendővel ezelőtt, a filozófiatörténetben alighanem elsőként leszögezte, a "természet 16-17 évben állapította meg a nagykorúság, azaz a fajfenntartási ösztön és képesség kezdetét, ez az életkor, amelyben, a nyers természeti állapotot tekintve, az ifjú betű szerinti értelemben férfiuvá lesz; ettől fogva rendelkezik azzal a képességgel, hogy fenntartsa magát, faját továbbplántálja s a született gyermekeket feleségével egyetemben eltartsa... Ezzel szemben kiművelt állapotok között számos jövedelmi eszköz kívántatik ehhez, mind az ügyesség, mind a különböző kedvező külső körülmények terén, így ez a kor a polgári értelemben átlagosan legalább 10 évvel kitolódik"(1).

Végső soron a társadalmi és a biológiai érés közti fáziseltolódás ma már közismert problémája fogalmazódik itt meg. Minél inkább kifejlődik a társadalom civilizatórikus mozzanata (a gazdaság, a technika, a tudomány előrehaladása, a társadalmi tér és idő zsugorodása stb.), annál inkább bekövetkezik a kétféle érés időeltérése. S vele együtt annál inkább elkülönül a gyermeki éretlenség és a felnőttkori érettség közti *átmenet* mint sajátlagos, csak rá jellemző vonásokkal bíró külön világ. Ezt a "köztes" időt, világot tölti ki az ifjúság.

A civilizatórikus fejlődés ezután az emberi élettapasztalatok természetét is át-rajzolja. Érdemes felfigyelnünk *Lukács György* Ontológiájának egyik pontjára, mely éppen a tapasztalatok átstrukturálódásának folyamatát ragadja meg. Az öregség nem más, véli az idős filozófus, mint a társadalmilag fontos élettapasztalatok felhalmozódásának biológiai alapja. S éppen a felgyülemlett élettapasztalatoknak köszönhetik tekintélyüket az idős emberek. Azonban a tudományos és technikai folyamatok hatására az "öregségnek ez a monopolhelyzete olyan mértékben megy mindinkább veszendőbe, ahogy a társadalmilag döntő tapasztalatok többé már nem pusztán empirikusan gyűlnek össze és maradnak meg az emlékezetben, hanem általánosításokból levezetés útján jönnek létre"(2).

Vagyis növekedik a gondolati általánosításokból eredő tudományos tapasztalatok s tanulságok aránya, illetőleg szerepe. A lukácsi felismerést érdemes továbbgondolni témánk szempontjából. Számomra nyilvánvaló, hogy a gazdasági és tudomá-

nyos fejlődés új helyzetbe hozza az ifjúságot, s ennek megfelelően új megvilágítást ad az ifjúsági kérdésnek. A civilizatórikus követelmények -- sok más mellett -- azt jelzik, hogy egy termelőegység csak akkor válhat korszerűvé, ha a termék, a technológia, a munkamód bevezetése pillanatában már elkezdik a továbbfejlesztés munkálatait. Azaz a termékszerkezetet, a gyártási technológiát, a munkaszervezést ma már többször át kell alakítani, akár egy nemzedéknyi időtartamon belül is. Társadalmi hatását tekintve, s mindez könnyen belátható, roppant megnehezül a gyakori átálláshoz való emberi (dolgozói) alkalmazkodás. Az újra mindig kész és képes fiatal dolgozó elvileg és társadalmi tendenciájában nézve, könnyebben, gyorsabban és kisebb lelki-idegi megrázkódtatással igazodik a fejlődés mai üteméhez, mint a felnőtt vagy idősebb korú dolgozó. Ugyanis az ifjú számára ez a világ jelenti az első és természetes életközegét, melyben tevékenykedhet, élhet, boldogulhat. Az idősebb ember viszont csak abban az esetben követheti a fejlődés dinamikáját, ha először legyüri magában a korábról elsajátított, megtanult, már beleivódott termelési ismereteket, munkafogásokat, tapasztalatokat. Ez pedig az egyik legnehezebb -- ha nem a legnehezebb -- emberi próbatétel.

Azt hiszem, legfőképpen ez az objektív fejlemény húzódik meg az ifjúság jelenlétének fölerősödése mögött. Elsősorban ezért növekedik társadalmi jelentősége; s ezért szükséges társadalom és ifjúság viszonyának kérdését (is) újragondolnunk.

Ha pedig változik, ez esetben fokozódik a fiatalok társadalomban betöltött szerepe, akkor kívánatos is reagálni a fejleményre mindazoknak, akik valamilyen módon foglalkoznak az ifjúsággal. Nyilvánvaló, a politika, az ideológia és a politikai köztudat feladata és felelőssége kiemelkedik mind közül. Azt gondolom, a politikai gyakorlatban, az ifjúságkutatásban és a közvéleményben lényegileg háromféle ifjúságfelfogás és -megközelítés különíthető el. Önkényesen, de jobb szó híján, *moralista*, *ideológikus* és *ifjúságcentrikus* szempontú nézetnek nevezem ezeket.

A világgal való béke megszegése

A moralista megvilágítás a legismertebb, legelterjedtebb, mondhatnánk, klasszikus értelmezés, mely -- szójátékkal élve -- egy klasszikus gondolatára épül. A kiváló görög filozófus, Szokratész mondja, az ifjúság szereti a mámort, kedveli a fényűzést, rossz a modora, visszafelesel szüleinek és fecseg akkor, amikor dolgotnia kell.

A szokratészi dörgelelem úgy hangzik, mintha egy *mai*, megrögzött apa vagy nagypapa szapultná a mostani fiatalokat. S mi mást bizonyít ez, mint azt, hogy a fiatalokkal minden társadalomban és minden korszakban voltak (vannak és lesznek) különféle, jellegüket tekintve, erkölcsi problémák? Lényegében a nemzedékek kö-

zötti konfliktusokról beszélhetünk: az ifjúság örök vonása, hogy tiltakozik a mindenkori felnőttek, az úgymond hivatalos társadalmi normák, elvek, szokások ellen. Az öltözködéstől kezdve a nyelvhasználaton át a szexuális szokásokig. Az erős kritikai készség, az új utak, elvek szüntelen keresése pedig rendre ki is vívja az idősebbek haragját és ellenállását.

A nemzedéki ellentétek természetrajzát, nézetem szerint, megintcsak bölcsező adta meg a legpontosabban. *Hegel* gondolatát ezúttal célszerű lesz részleteiben idézni, kérve az Olvasó türelmét.

"Az ifjú a szubsztanciális általános felé fordul. Eszménye már nem, mint a férfiúnak, egy férfi személyében jelenik meg, hanem ő azt ilyen egyediségtől függetlenül általánosnak fogja fel. Ennek az eszménynek azonban az ifjúban még többé vagy kevésbé szubjektív alakja van -- akár mint a szerelemnek és a barátságnak, vagy egy általános világállapotnak... Az ilyen eszmény szubsztanciális tartalmának e szubjektivitásában nemcsak annak ellentéte rejlik a létező világgal, hanem az az ösztönzés is, hogy az eszmény megvalósítása által megszüntesse ezt az ellentétet. Az eszmény tartalma a tetterő érzését kelti az ifjúban: ezért ez hivatottnak és képesnek érzi magát a világ átalakítására, vagy legalábbis arra, hogy a neki kizökentnek látszó világot újra helyrehozza... Így szegi meg az ifjú a békét, amelyben a gyermek él a világgal. Emiatt az eszményére való törekvése miatt az ifjúság a nemesebb érzület és a nagyobb önzetlenség látszatát kelti, mint amilyen a ... férfiúban mutatkozik..., a férfiú nem elfogódott többé különös vágyaiban és szubjektív nézeteiben, és nemcsak személyes kiképzésével van elfoglalva... Az ifjú, aki eddig csak önmagának dolgozik, most, hogy férfiúvá válik és a gyakorlati életbe lép, *kénytelen másokért tevékenykedni és részletekkel foglalkozni* (Kiemelés tőlem. K. S.). Bármennyire a dolog természetében rejlik is ez -- mert hiszen, ha cselekedni kell, a *részlethez* kell továbbmenni --, az embernek az, hogy részletekkel kezd foglalkozni, mégis nagyon kínos lehet..., a férfiú ... egészen ésszerűen cselekszik, ha elveti a világ teljes átalakításának tervét, s személyes céljait, szenvedélyeit és érdekeit csak a világhoz való csatlakozásban igyekszik megvalósítani"(3).

A szövegrészből világosan kiderül, Hegel nem önmagában s nem metafizikusan szemléli az ifjúságot, hanem belehelyezi a nemzedékek sorába. A *gyermek* érdeklődése és egész tevékenysége még megoszlik a játék és a tanulás között. A világhoz való kapcsolata naiv, konkrét személyeken nyugvó, alapvetően békés viszony. A *férfiú* (felnőtt ember) pedig már a valóság saját (belső és objektív) összefüggései alapján dönt, a világ "rideg" törvényszerűségeit akceptálja, felelősen, megfontoltan cselekszik, és kialakul benne a másokért való gondoskodás készsége s képessége. A kettő közötti fájdalmas átmenet az ifjúkor. Az *ifjú* létrehozza magában az általános eszményi képét, ami mindig nekifeszül a konkrét valóságnak. A fiatallem-

bert rajongó szelleme hajtja-űzi: nagy terveket sző és nagy tetterőt érez magában. Megszegi a békét, mely korábban közte és a világa között fennállt. Ám még nem fejlődik ki benne a másokért való önfeláldozás, a másoknak való önzetlen odaadás valamint a valóság konkrét részleteivel szembeni alázat képessége. Az általános és konkrét, a valóság és eszmény ellentmondását még képtelen feldolgozni. Ne fedjük ezzel kapcsolatban *Hegel* intelmét, melyet egy másik írásában tesz: "az ifjúság sajátja az absztrakciókban való hányódás, az életben tapasztalt ember ellenben nem bocsátkozik bele az elvont *vagylagosságba*, hanem a konkrétéhoz tartja magát"(4).

Ha a nemzedéki konfliktusok jellemzésére érvényesnek vesszük a hegeli gondolatokat (s nincs okunk megkérdőjelezni megállapításait), akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a nemzedékek harcát szükségképpen erkölcsi természetű problémák kísérik. Az erkölcsi dilemmák tartalma (lényege) változatlan, konkrét formája viszont koronként más-más alakot ölt.

Nem vitás, a morális megközelítés reális alapról indul ki. A nemzedékek más akarnak, más elveket s magatartásokat követnek. A fiatalok nevelése, felkészítése kisebb-nagyobb konfliktusokhoz vezet. A nemzedékek nemcsak együttélnék, de szükségképpen harcolnak is egymással.

A morális alapú ifjúságértelmezés azt sugallja, hogy a fiatalokkal kapcsolatos problémák, gondok ma éppúgy fennállnak, mint a történelemben bármikor (kivéve a primitív népek történelmét). Következésképpen a mai dilemmákat ne dramatizáljuk! "Csak" olyan mértékben foglalkozzunk a fiatalokkal, amilyen arányban megkívánja a mindig is meglévő nemzedéki feszültségek megoldása. Ne több, de ne is kevesebb célból munkálkodjunk társadalom és ifjúság viszonyának alakításán.

A jobboldal, a baloldal és az ifjúság

Szembetűnő és nem előzmény nélküli jelenség a fiatalok politikai színrelépése. Gondoljunk akár a korábbi évszázad "Ifjú-Itália", "Ifjú-Németország" mozgalmaira vagy a magyar márciusi ifjak 1848-as fellépésére. Az akkori fiatalok tömegesen csatlakoznak történelmi célú küzdelmekhez, egyes vezetői pedig a társadalom élharcosaivá válnak.

E "szent" hagyományok -- több más, újkeletű, elsősorban újbaloldali törekvéssel kiegészítve -- könnyen kelthetnek olyan képzeteket, mintha az ifjúság politikai szempontból valamiféle vezető erővé válna s képes lenne megváltani az úgymond beteg társadalmat. *Thimoty Leary*, az újbaloldal -- egyébiránt nem a legismertebb -- képviselője így summázza e felfogás lényegét: "egy dolog van, amely ma meg-

magyaráz politikát, gazdaságot és társadalmi konfliktust. S ez nem "bal"- vagy "jobboldal", hanem az életkor"(5).

1968 mítosza azután úgyszólván észrevétlenül szertefoszlott. Ezen nincs csodálkozni való. Bár az ifjúság bír politikai jelentőséggel, az ezzel kapcsolatos túlzott remény és illúzió irreális törekvést s végletes felfogást tükröz. A politikai ambíciók túlértékelése azután az ellenkező végletbe fordul az 1970-es évtizedben. Az ifjúságot totális kiábrándultsággal, mélységes pesszimizmussal jellemzik(6).

Ez a végletpár, sajátos "csöbörből-vödörbe" esés, sajnos, a hazai ifjúságpolitikában is megtalálható. Ha az utóbbi két-három évtized ifjúságpolitikai fejleményeit vizsgáljuk, lehetetlen észre nem venni, hogy két korszak, két, egymásnak feszülő koncepciója ütközik meg. A *Kádár-érát* -- témánk szempontjából -- leginkább az *ifjúság politikai meglovagolása* (politikai-ideológiai kisajátítása) jellemzi. A *jelenlegi politikai kurzus* (legalábbis a kormányzat tevékenységének eddigi szakaszában) pedig azzal tűnik ki, hogy politikailag-társadalmilag *magára hagyja az ifjúságot*.

A Kádár-rendszer -- mely végső soron a sztalinizmus jól becsomagolt, tehát könnyebben eladható formája -- felfedezi ifjúságát, ám azon nyomban kiskorúsítja is. Ezt a kettősséget az MSZMP 1970-es ifjúságpolitikai határozata félreérthetetlenül jelzi. A dokumentum rádöbent a társadalmat: létezik nekünk egy izmosodó, sajátos értékekkel rendelkező ifjúságunk, amely nemzedékre külön figyelniünk kell s gondjaival, érdekeivel s céljaival megkülönböztetett módon szükséges foglalkoznunk.

A politikai állásfoglalás jótékony hatásaként az ifjúság helyzetének, életkörülményeinek segítésére egész sor állami, párt és társadalmi intézkedés születik (Ifjúsági Törvény, Állami Ifjúsági Bizottság, Ifjúságkutató Csoport létrehozása, új, állandó ifjúsági műsorok beindítása a rádióban és a televízióban, új ifjúsági folyóiratok, lapok születése stb.).

Mégis a fiatalok érdekében hozott valamennyi intézkedés hitelét és hatékonyságát lerontja az a politikai mentalitás és gyakorlat, hogy ez a rendszer valójában lekezel a fiatalokat s alárendelt függőségbe löki őket. A szocialista állampárt, a maga paternalisztikus, atyáskodó-gyámkodó berendezkedésével, államvallássá torzított ideológiájával fordul az ifjúság felé. S minden javat, melyeket szétoszt, *kegyként* adományozza oda. A szerető-gondoskodó magatartásért cserébe azt várja a fiataloktól, hogy illedelmes állampolgárokként tagolódjanak be az adott politikai-társadalmi rendszerbe. Sőt, folytassák apáik, nagyapáik -- úgymond -- szocialista építőmunkáját. Hogy ezenközben valójában mit éreznek-gondolnak maguk a fiatalok, arra már nem kíváncsi a politika. Az ifjúság helyzete lényegesen nem változik, s ráadásul még meg is alázzák. Nem véletlen, hogy ez a társadalmi csoport (is) kezdi mindjobban kényelmetlenül érezni magát, s keresi az elégedetlenség és tiltakozás

csatornáit. Kétségtelen, hogy a Kádár-rendszer összeomlásában az ifjúság elégedetlensége és kritikája -- sok más tényező mellett -- jelentős szerepet játszik.

Azt gondolhatnánk, napjainkban már egészségesen alakul a társadalom és ifjúság viszonya. Sajnálatos, de tény, ez a kapcsolat ma sem megnyugtató.

Mindenesetre üdvözlendő, hogy a jelenlegi kormányzat megpróbál szakítani a korábbi időszak végletes ifjúságpolitikájával Nem minden politikai csatározás nélkül, de végül is belátja az új politikai vezetés, hogy az ifjúság politikai-ideológiai terrorizálása veszélyes stratégia. A fiatalokat nem okos dolog kényszeríteni arra, hogy mechanikusan, minden kritika nélkül -- mint arctalan bábuk -- alkalmazkodjanak az adott politikai (és ideológiai) irányvonalhoz. A politikai akarat mindenáron való s kizárólagos érvényesítése csak ellehetetleníti hatalom és ifjúság kapcsolatát, s legföljebb külsődleges és ingatag igazodást válthat ki a fiatalokban.

Miközben ezt a buktatót elkerüli a jelenlegi politika, más vonatkozásban -- a fenti veszélyforrás hátulütőjeként -- ismét elhibázottá válik, már ami az ifjúsággal kapcsolatos hozzáállásának kérdését illeti. Ugyanis megpróbál teljesen kivonulni a fiatalok életéből. Legalábbis úgy viselkedik, mintha nem érzékelné, milyen súlyos gondokkal birkóznak ma a fiatalok. Mintha különösképpen nem törődne velük, hagyja őket, küszködjenek egyedül nagyhorderejű problémáikkal; a fiatalok "főhetnek saját levükben", a politika támogatására egyáltalán nem vagy nem számottevő mértékben számíthatnak. Anélkül, hogy részletesen vizsgálni s bizonyítani tudnám itt ezt az állítást, csak arra emlékeztetek, hogy a kormány új, hároméves intézkedési terve (a gyerekek és a fiatalok jövőjének alakítására) tele van homályos, bizonytalan utalással, ahelyett, hogy világosan rámutatna a szükséges pénzforrások biztosítására. Arról nem is beszélve, hogy jórészt a korábbi rendszer frazeológiáját használja.

Az ifjúság önmagára találásáért

A jelzett két út (két koncepció) egyike sem követhető büntetlenül. A mindenkori politika számára ugyanolyan végzetes lépés a fiatalok valamennyi gondolata, érzése, magatartása feletti uralom, mint a róluk való lemondás, problémáik iránti közömbösség. A politika ne gyámkodjon az ifjú lélek és szellem felett, de úgy se tegyen, mintha semmi köze, kötelezettsége, felelőssége nem lenne az ifjúság sorsának alakulásához. A "Kié legyen az ifjúság?" kérdésre csak egyféle válasz adható. Semmilyen politika és ideológia nem számíthat arra, hogy övé az ifjúság. Legalábbis tartósan és megalapozottan biztosan nem. *Az ifjúság legyen önmagáé!*

De hogy az ifjúság önmaga lehessen, ahhoz szükséges -- saját akarata és aktív közreműködése mellett -- a politika és az egész társadalom *hathatós*, azaz jól érzé-

kelhető segítsége. Ilyen támogatást a mai kormányzat a jelenlegi ifjúságpolitikája alapján -- véleményem szerint -- nem tud adni, de nem is lehetséges. Ahhoz gyökerében szakítani kellene ama beidegződéssel, miszerint az ifjúság gondjai csakis a társadalom alapproblémái megoldásának függvényében rendezhetők. Ez a hozzáállás, bár józannak és megfontoltnak tűnik, az ifjúság mai helyzetének súlyosságát, aggasztó alakulását tekintve, nem elegendő. Érthető, ha a fiatalokat ez a megoldási mód nem elégíti ki. Abban reménykednek, hogy a politika újragondolja a léthelyzetükkel, perspektívájukkal kapcsolatos kérdéseket, és az egész társadalom közreműködésével új alapokra helyezi társadalom és ifjúság viszonyát. Vagyis új megközelítés, új ifjúságkoncepció kidolgozását várják, melyből számukra egyértelműen kiderülne, ez a politika nagyon is érzékeny a neuralgikus pontokra, s külön sürgősséggel, minden erejével azon fáradozna, hogy az ifjúsággal kapcsolatos alapkérdések valóban megoldódjanak. Az ifjúságpolitika kapjon prioritást, végrehajtása pedig váljon nemzeti ügygé, össztársadalmi feladattá. Különösen három területen indokolt egy koncentrált s nagyhatású politikát kidolgozni.

1. Aggasztó a fiatalok munkalehetőségének alakulása. Ma már nem az a legfőbb gond, hogy a bérezés s egyéb juttatások meghatározásában sok helyen nem a szak tudás és teljesítmény a mérvadó, hanem a munkában eltöltött évek száma. Sokkal ijesztőbb, hogy a fiatalok (a kezdő munkábaállók) munkahely-biztosításának lehetősége és feltétele napjainkra módfelett összeszűkülött, bizonytalanra vált. A munkanélküliség természetesen a felnőtt és idősebb dolgozók létét is sújtja. Továbbá arra készülhetünk fel, hogy ez a jelenség a közeljövőben nemhogy elhalna, hanem inkább fokozódik. Mégis lehangoló, hogy rohamosan növekedik a fiatal munkanélküliek száma. Egyre többen vannak, akik szakképzettségük megszerzése után nem tudnak elhelyezkedni. Az első munkahelytől való megfosztás, azt hiszem, többet jelent a fiatal számára, mint a tíz vagy húsz éve dolgozónak az állásvesztése. Az első munkábaállás az ifjú ember egész további életére ható alapélményt s állampolgári jogot jelent. (Ne feledjük, éppen most kapta meg állampolgárságát!) S fordítva: az első munkábaállástól való megfosztás olyan lelki és egzisztenciális tortúrának teheti ki a fiatalot, amelyet talán egy egész életen át nem tud majd kiheverni. A munkanélküliség önmagában rossz dolog, s mindenki (aki belekerül) szenved tőle. Ám a fiatalok munkanélkülisége *végzetesen antihumánus* jelenség.

2. Ami a fiatalok első, önálló lakáshoz való jutásának kérdését illeti, az ma már egyszerűen tragikomikus. Egyfelől tömeges lakásigény jelentkezik körükben, hiszen az önálló otthonteremtés természetes vágy, érthető dolog. Másfelől viszont demoralizáló hatású a lakásárak alakulása. Önerőből önálló lakáshoz jutni úgyszólván reménytelen. A pályakezdők (nem beszélve most a munkanélküliekről) irreális, elviselhetetlen terheket kénytelenek cipelni magukkal, ha ki akarják fizetni a "beug-

ró" összeget, majd a havi törlesztéseket. Az erőn felül vállalt munkák kikezdi idegrendszerüket, felemésztik utolsó fizikai-szellemi erőtartalékaikat. A szülői támogatás csak egyedi esetekben segíthet, hiszen a családok anyagi helyzete is fölöt-
több eltérő. Csak a jómódú családok gyermekei számíthatnak szülői hozzájárulásra. Ily módon ez a lehetőség csak újratermeli a fiatalok lakáshoz jutásának esély-
egyenlőtlenségét. Nyilvánvaló tehát, *társadalmi* megoldás szükséges.

3. Hatnak még továbbá a régi sztereotípiák: éppen a fiatalokkal -- valamilyen szinten és célból -- foglalkozó intézmények, egységek, szervezetek figyelnek kevés-
bé arra, hogy valójában mit is akarnak, hogyan is éreznek a fiatalok. Ügyes-bajos dolgaikkal, elképzeléseikkel, törekvéseikkel csak mint kötelező -- kipipálható --
penzum foglalkoznak. Alapjában véve komolytalannak -- átigazítva egy arisztotélé-
szi kijelentést: zöldnek, azaz éretlennek -- tartják őket arra, hogy jelentősebb sze-
repet játsszanak szűkebb-tágabb környezetük és önnön arcukatuk formálásában. Azt
hiszem, a lekezelő s megalázó viszonyt csak egy gyökerében más, *partneri együtt-
működés* kialakításával lehetne leküzdeni.

A jelzett bajok abban összegeződnek, hogy manapság a fiatalok nagy tömege
válík megkeseredetté, remény- és hitehagyottá, *perspektívanélkülivé*. Végül is az if-
júság helyzetét negatív módon befolyásoló tendenciák napjainkra annyira fölerősöd-
nek, hogy új dilemma születik. Anélkül, hogy dramatizálnám a fejleményeket, szá-
momra legalábbis ijesztő a kérdés: a jelenlegi politikának vagy sikerül rövid időn
belül társadalmi méretű és jelentőségű megoldásokat kidolgozni a gondok hathatós
enyhítésére vagy pedig kénytelen lesz megbékülni a gondolattal, ifjúságát végképp
elveszítheti s vele együtt jövőjét.

JEGYZETEK

1. Kant, I.: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. Gondolat, Bp. 1974. 99--100.
2. Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról. Magvető, Bp. 1976. II. 141.
3. Hegel: A szellem filozófiája. Enciklopédia. III. Akadémiai, Bp. 1968. 84--86. alapján.
4. Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. rész. A logika. Akadémiai, Bp. 1950. 135.
5. Leary, Th.: The Politics of Ecstasy. London, 1970. 212.
6. Frith, S.: Youth in the Eighties: dispossessed generation. Marxism Today, Lon-
don, 1981. nov. 12--15. alapján

R. A. TELECHAROVA

MUSIC AS THE LANGUAGE OF CONCORD

ABSTRACT: This short paper summarizes the author's results in the researches of *the phenomenology of music*. Phenomenology involved a revolution in musicology. In the past, music-aestheticians investigated *musical composition* as such. Phenomenology of music, however, is based on the phenomenology of *musical thought*. The author discerns three historical models in the phenomenological interpretation of music. The paper stresses significance of one of these models, *A. F. Losev's* lifework in Russian phenomenology of music. Following Losev the paper emphasizes the *intersubjective humanistic content of music*, arguing that the aim of music education is to instill *beauty* and *concord*.

Never in human history, perhaps, has there been a greater need for a common language than today. Music is the language that transcends words and may come in useful as the language of concord. The phenomenology of music as a leading trend in musicology is capable of making for a universal realisation of the feeling of concord among humankind.

The founder of phenomenology Edmund Husserl's revelations have acquired special relevance for the philosophy of music nowadays. In the past musicologists' theoretical interests were centered on the musical composition as such; now the "unnaturalness" of the phenomenological analysis of music consists in the object of thought being the immanent word of man's musical consciousness, in those sets of musical thought that constitute the music's content. When the analyst is no more than an objective observer, his musical consciousness is aimed at eliciting pure entities, emotions being shifted to the background. The natural orientation of consciousness to the background. The natural orientation of consciousness consists in objective observation. The phenomenological orientation of man's musical consciousness is elicitation and investigation of constitutive elements of musical cognition. The phenomenology of music is based on the phenomenology of musical thought. However, it has to do not with the empirical musical experience but with the musical experience conceived and analysed in the essential universality. The basis of phenomenological analysis in musicology is intention understood as orientation of man's musical consciousness at the generalised object. Phenomenological analysis in music is an analysis of the emotional conception of

the composition's musical integrity. Its purpose is elicitation of pure entities of musical experience, formulation of logical-musical notions and their verifications.

One can discern three historical models in the phenomenological interpretation of music.

The first wave of phenomenological investigations swept over the German musicology of the 20s of our century. Among the phenomenologists were such well-known scholars as Habs Hersmann, August Hals, Heinrich Schenker and others.

The second model of music's phenomenology shifted the interests of the explorers from the ontological entities of a musical composition to the problems of its cognition and construction in the spiritual experience of the listener. The following musicologists of the 50s and 60s represented this trend : N. Hartmann and H. Kurth in Germany; J. F. Sartre, M. Dufrenne, V. Jankelevitch, and M. Scriabine in France; S. Langer and G. Epperson in America; and R. Ingarden in Poland. The third model of phenomenological analysis of music belongs to our times. One can tentatively term it "inclusive phenomenology". It consists in a discourse on the phenomenology of man's musical consciousness combined with elements of other constructive contemporary models of musicological analysis. Among the modern phenomenologists one should take note of such names as Nicholas Cook, Lawrence Ferrare, Kingsley Price, Alfred Pike, and Joseph Smith.

In Russia the phenomenology of music made itself evident at the turn of the century through the works of such aestheticians and philosophers of music as A. Smirnov, K. Cherkas, K. Eigeis, and A. Secketti, but the peak of Russian musical phenomenology was reached in the investigations of A. F. Losev, father of a new dialectical-phenomenological method of research in musicology. While admitting E. Husserl's outstanding deserts and calling him a prodigious person, A. Losev stressed the distinctions between the German thinker's ideas and his own. E. Husserl had formulated in clear terms and returned to the philosopher's long-forgotten notion and term of *eidōs* (Gk. form). In E. Husserl's phenomenology it is the highest mental abstraction represented, nonetheless, quite visually and independently, bringing philosophy in touch with the realities of being again. E. Husserl, however, got stuck half-way after creating a veritable picture of the phenomenology of *eidōs* and tying to it a system of schematic-arythmological connections instead of categorical-eidetic ones.

The aesthetic experience of the "Other" cannot be perceived outside a musical-aesthetic feeling. According to E. Husserl, the "Other" may be interpreted as the spiritual, the personal and the transcendental "Ego", the genuine form of intersubjectivity being bound to the last type. Thanks to intersubjective

construction the other "Ego" is built in an ideal musical object alongside the "Ego" of the recipient subject, and vice versa: the "Ego" of the listener, thanks to the intersubjectivity in the strains of the piece of music perceived, has a bearing on the composer's or the performer's "Ego". And it is exactly the conductor of the spiritual contact of people whose communication is limited to music. This form of intersubjectivity in musical culture may be termed musical aesthesis (Gk. *aesthesis*). Its value lies in the fact that it fosters a personal, "involved" attitude towards music. It is impossible to conceive the value of the world of music outside the medium of intersubjective relations. The new notion of musical aesthesis is believed to denote the ability of a person's musical consciousness to experience spiritual-aesthetic pleasure from music on the basis of the perception of its intersubjective humanistic content. The goal of music education is to instill beauty and concord, an awareness of one's world in an ever-expanding audience.

REZÜMÉ: (*A zene mint a megegyezés elve*) E rövid írás a szerző *zenefenomenológiai* kutatásainak az eredményeit foglalja össze. A zenefenomenológia fordulatot jelent a zenetudományban. Korábban a zeneesztéták elsősorban a *zenei kompozíciót* mint olyat vizsgálták. A zenefenomenológia viszont a *zenei gondolat* fenomenológiáján alapul. A szerző a zene fenomenológiai értelmezésének három történeti modelljét különbözteti meg. A dolgozat kiemeli *A. F. Loszev* életművének jelentőségét az orosz fenomenológiában. Az írás Loszev nyomán a zene *interszubjektív, humanista tartalmát* hangsúlyozza. A zenei nevelés célja ezért az, hogy a *szépséget* és a *megegyezést* sugallja.

AZ ÁRTATLAN GONDOLKODÁS KÍVÁNALMA

(J. Derrida: Grammatológia. Első rész. Transzformálta Molnár Miklós.

Életünk -- Magyar Műhely, 1991.)

ABSTRACT: (*Béla Bacsó: Die Anforderung des unschuldigen Denkens*) Die hier vorgeschlagene Lesart der "Grammatologie" kann man so auffassen, als eine Herausforderung der Hermeneutik. Was man aus der "Grammatologie" herauslesen wird und herauslesen konnte, hängt es innig mit der die Zeit bestimmenden, bedeutendsten Debatte zwischen der Hermeneutik und des Dekonstruktivismus zusammen. Heute lesen wir diese epochemachende Schrift von Derrida so als einen Anfang der antimetaphysischen Wendung in der Philosophie. Es gibt für uns große Chance, die bewußtheit-metaphysischen Grenzen durchzubrechen. Sind wir bereit, ohne metaphysischen Voraussetzungen zu denken? -- Ich bin der Meinung, es ist die höchste Frage der heutigen Zeit. Können wir verantwortlich dem unschuldigen Satz von Derrida nachdeneken: "Daß das Signifikat ursprünglich und wesensmässig... Spur ist, daß es sich *immer schon in der Position des Signifikanten* befindet -- das ist der scheinbar unschuldige Satz, in dem die Metaphysik des Logos, der Präsenz und des Bewusstseins die Schrift als ihren Tod und ihre Quelle reflektieren muß."

A könyveknek valóban sorsa van. Ha ugyanis *Jacques Derrida Grammatológiája* saját idejében, a hatvanas évek végén jelent volna meg nálunk, akkor minden bizonytalansággal az éppen tiszavirág éltű honi strukturalizmus felől értelmezték volna. De hát azóta eltelt huszonnégy év! Nemcsak a szerző páratlan gazdagságú életművet más fényt a könyvre, hanem az a gondolkodásbeli változás is, mely azóta bekövetkezett, s amelyet éppen Derridának ehhez a művéhez kapcsolnak. A sokféle elnevezés közül most válasszuk azt a megjelölést, amit Jürgen Habermas használ: "Nachmetaphysisches Denken"(1), posztmetafizikus vagy metafizika utáni gondolkodás. Amennyire meg tudom ítélni, ez a határkö-jelleg azidőtájt nem volt nyilvánvaló. A mű jelentősége ebben az utólagos kijelölésben is megmutatkozik. Ezzel indul meg az a világméretű hullám, amelyet ma némi fehérfojtokkal a dekonstrukció kolonizációjának nevezhetünk. Arra a kérdésre, hogy "Boldogok-e a gyarmatosítottak?" nehéz válaszolni, minden esetre boldogan elmondhatják, hogy azonos munkaeszközökkel bontják a metafizika erődfülményét, s persze nem árt, ha van is mit

bontani. Csak ritkán ébred bennünk a vágy, ahogy azt *Julien Gracq A Szirtiszek partvidéke* című regényében oly szépen leírja, hogy egy olyan erődítményt restauráljanak, amelyet a pusztulás ölel körül. Az időnek kitett a restaurációval nem állítható vissza a kezdeti sértetlenség idejébe. "Minden restauráció a metafizika interpretációja" -- írta Heidegger az Ernst Jünger 60. születésnapjára készült *A létkérdéshez* című tanulmányában(2). Ez az az írás, amely Derrida véleménye szerint tényleges határkő, hiszen Heidegger "a lét számára nem engedélyez, csupán kereszttel áthúzott olvasatot ... A törlésjel egy korszak utolsó írása. Vonalai alatt az érzékfölötti jelölt jelenléte törlődik el, miközben mégis olvasható marad ... ez az utolsó írás egyúttal az első írás is"(3).

Itt visszajutunk a könyv sorsához, ez pedig az a kihívás, amit a könyv intézhet az igen erőteljes magyarországi Heidegger recepció felé. A filozófia nagy kísérlete Nietzschétől Derridáig a metafizikai lerakódások leépítése, kísérlet, hogy a *lecture* vagy *écriture* segítségével visszaszerezze azt a kulcsot, melyet a magát emberré "nemesítő-nevelő" ember elől, s persze jóváhagyásával, a természet elhajított és így visszamaradt mint "bűvészkedő tudat" -- ahogy ezt Nietzsche fogalmazza *Az igazság pátoszáról* című írásában(4). Ezt a magába zárt, s magának a világ egészét imitáló tudatot kellene "ráébreszteni", hogy min is *alapul* a "tudatosság-szobájának" jól- elrendezettsége. A képnél maradvá Derrida munkássága úgy fogható fel, mint a tudatosság szobáira rémisztőn rányitó betörés vagy a szoba ajtaját résnyire nyitó lesekedés, hogy ezzel a szemfényvesztésre már régen ráunt, a bensőségességet egykor kedvelő tudatot arra kényszerítse, hogy ki-pillantson.

Az előbb az olvasás és az írás irányában végrehajtható antimetafizikus fordulatot egymás mellé írtam, holott ma élesebb ellentét nehezen képzelhető el; aki az előbbit mondja, az hermeneuta, aki pedig az utóbbit, az dekonstruktivista. Gadamer a következőképpen érinti ezt a Derridával polemizáló *Destrukció és dekonstrukció* című írásában: "Tehát annak a kérdésszféra, melyben itt mozgunk, semmi köze sincs egy kódhoz, mely megfejtésre vár. Jóllehet igaz, hogy egy ilyen megfejtett kód a szöveg írásának és olvasásának alapul szolgál, ám csupán előfeltétele annak a hermeneutikai erőfeszítésnek, amelyet a szavakban kimondottért folytatunk. Ebben teljesen egyetértek a strukturalizmus bírálóival. Ugyanakkor azonban úgy látom, hogy én annyiban túlmegyek a Derrida-féle dekonstrukción, hogy szerintem a szavak egyáltalán csak a beszédben léteznek, s a beszédben egyáltalán nem egyes szóként vannak jelen, hanem olyasmiként, ami helyt kell hogy álljon a beszéd és válasz egészében... Derrida is a metafizikai értelenitartományba foglalt szavak és szójelentések körét kívánja felszámolni azzal az aktussal, melyet ő *écriture*-nek nevez, s melynek eredménye nem valamiféle esszenciális lét, hanem a vonal, a jelzőnyom. Ezzel a logosz metafizikai fogalma ellen fordul, s logocentrizmusról beszél,

mely még a lét értelmére irányuló heideggeri létkérdésnek is felróható”(5). Gadamer egyértelművé teszi a derridai gondolat kritikai irányultságát, mely a “pátoszteli igazság-mondást” semmisnek nyilvánítja, ám Derrida maga is hangsúlyozza, hogy milyen keskeny a határ az utolsó és az első írás között, s a “heideggeri szituáció kétértelműsége” megszüntethetetlen -- tegyük hozzá, minden nagy antimetafizikus kísérlet kétértelmű, a még és a már nem jegyeit viseli magán --, azaz, soha sehol nem bizonyítható egyértelműen a *benmaradás* a metafizikában. Miként írja: “Heidegger számára a lét értelme sohasem egyenlő egyszerűen és kérlelhetetlenül valamely ‘jelölttel’”(6). Ezt érinti az előbb idézett Heidegger-írás egy gondolata: az ember önnön lényegi időzésében-lakozásában a lét emlékezete, de ez nem a lét, hanem a keresztvonal által fedett, rejtett lét emlékezete. Heidegger volt az, aki az emlékezést költő Hölderlint emlékezetünkbe idézte:

“Csak jel vagyunk, s mögötte semmi,
kín nélkül vagyunk, s már-már elfeledtünk
beszélni is a messzi idegenben.”
/Mnémoszüné. Ford. Bernáth István/

Azt a gyakran hangoztatott elképzelést, hogy a dekonstrukció egy magasabb meghaladása volna a metafizikának, mint a destruktív egzisztenciálfilozófia, semmiképp sem fogadhatjuk el így egyszerűen. Nem feledhetjük Nietzsche intését az igazság pátoszára. “Ébredj” kiáltja a filozófus, az igazság pátoszában. Mégis, miközben úgy véli, hogy felrázza az alvókat, ő maga merül egy még mélyebb mágiikus szendergésbe -- talán ‘eszmékről’ vagy halhatatlanságról álmodik.”(7) Régtől fogva ismert melódia, mondhatja joggal Habermas, ugyanis ez a melódia mindig felcsendül, ha vannak gondolkodók, akik nem elégednek meg a tudat sötét-szobájának látszólagos káoszmentességével. S nekünk kis-hermeneutikai és talán még kisebb dekonstruktivista nemzetnek a könyv alkalmat teremt a sötét szobában rendetlenséget előidéző könyvek újraolvasására. Ez talán a *Grammatológia* magyar nyelvű megjelenésének legfőbb esélye. Az európai filozófiai szcénán való privilegizált-szomorú kívüllevésünk esetleg megajándékoz minket a tisztánlátás lehetőségével. Csak nehogy most hirtelen dekonstruktivisták legyünk! Mi talán mégsem hisszük, hogy a határ meghúzása oly egyszerű lenne, mint ahogy azt a botránnyosan egymás mellett elbeszélő 1981-es párizsi vita egyik résztvevője, Francois Laruelle sugallja az akkor felolvasott *Anti-Hermes* című hozzászólásában(8): a hermeneutika tagadja a jelölőt, míg a dekonstrukció integrálja munkájába, s nem hiszünk remélhetőleg az oly könnyed léptű állításoknak sem, hogy a létmegértés vezérfonalául választott nyelvet és bizonyos módon a világban-benne-létet a nyelv-léten-belüliséggel váltja

fel a hermeneutika. Ugyanakkor nem szabad kitérni Derrida kérdéseinek mélyreható kritikai irányultsága elől, melyek mindenütt kíméletlenül rámutatnak az ön-prezencia metafizikai démoniájára. Ha nem engedünk a kor-szellemnek, s ki igényli ezt tőlünk, módunk van a hermeneutikai és dekonstruktivista polgárháború stratégiai műveleteiből tanulni és önnön metafizikai tüneteinket diagnosztizálni. Például azzal a fordulattal szemben, mellyel Heideggert követve gyakran és meggondolás nélkül élünk, ami szerint a létező, mely mindenkor *mi* magunk *vagyunk*, joggal emelt vértőt Derrida a *Fines hominis* című írásában: "Ez az ön-prezencia, a (kérdő) létezőnek ez az abszolút közelsége (Nähe) önmagához, a létezőnek ez az ismert-meghitt viszonya önmagához, ami folytán kész a létet megérteni, éppen az, ami a *faktum* meghatározásakor behatol és motiválja a példaszzerű létező, a szöveg, a létértelem hermeneutikája számára szolgáló szöveg választását... A kérdező önmagához való közelsége autorizálja a kérdező és a megkérdezett azonosságát. Mi, akik önmagunk számára közel vagyunk, *mi* kérdezzük *magunkat* a lét értelme felől"(9). S ha a *Lét és idő* kapcsán valóban felmerül, hogy a közelség, a tulajdonképpeniség (*Eigentlichkeit*) a sajátjává-tevés tudatmasinériáját rejti, mégis felvetődik, hogy így van-e ez a *fordulat* írásaiban is? pl. a *Humanizmus levélben*, melyről Derrida állítja, hogy az emberi lényeg és méltóság metafizika által kialakított halhatatlanság képzetét értékeli fel újra. Nem mondja-e ki Heidegger egyértelműen, hogy a csödről és a semmi által *nem autorizált* méltóságról szóló fecsegéssel szemben a "megfeneklő gondolkodás", mely a lét ajándéka a gondolkodásnak, van úton a lét igazsága felé? Ez a fajta közelség a *nem megszüntethető* távolság gondolataként jut el a nyelv által az igazsághoz. Vagy Heidegger "második főművének" az *Adalékok a filozófiához*(10) felismerése felől a szó hatalonvesztését a lét hatalma idézi elő úgy, hogy ez "sohasem mondható ki közvetlenül". Valamit a maga közvetlenségében megjeleníteni, mely így a lét jelenléte lenne, valamit a jel alatt közvetlenül el-sajátítani Heidegger számára is elfogadhatatlan, s nem egyszerűen arról a dialektizáló játékról van szó, melyben minden beszélő a kimondással a még ki nem mondott felé nyitott. A lét hatalma, a soha együvé nem fogható hatalma teremt törést, hatalom megfosztást a szó körében. Az állandóan beálló, szinte tudattalanul bekövetkező össze-nem-illés, vagy jobban mondva a nyelv linearitásában beálló törés, nem a beszélő választása, hogy tovább nem folytatja, hanem a jel alá nem fogható kényszerítő ereje az elhallgatásra. Vagy miként Gadamer érvel a *Szöveg és interpretáció* című írásában: "a lét nem merül ki az ön-megmutatkozásban", hiszen *éppoly eredendően "vissza is tartja magát"*(11). Ezért mondja az *Adalékokban* Heidegger, hogy minden logoszon nyugvó logika előtti a *sigé*, az elhallgatás. Itt szinte magától tárul fel a középső léttörténeti korszak esetében a logocentrizmus vádjának meggyengítése. Derrida azt állítja, hogy "az igazság valamennyi metafizi-

kai meghatározása, még az is amit ... Heidegger javasol, többé-kevésbé közvetlenül elválaszthatatlan a logosz vagy a logosz ivadékkaként gondolkodó értelem legfelső fórumától... E logoszon belül a *phoné*hoz kötő kezdeti és lényegbeli kapocs sohasem tört meg"(12). S újra az ellenérv, mintha a saját pozíció erősítése és a metafizika gyanú elhárítása okán mindig csak a másik elmélete esne ebbe a betegségbe, szóval, mintha Derrida nem akarná meghallani Heidegger nietzschei értelembe vett pátozmentes kijelentését, hogy a logika(i) uralmaként értett logosz mindenhatóságával szemben mindent meg kell tennünk, hogy a természet (phüszisz) által elhajított kulcsot fellelve rányithassunk a tudatosság *zárt* szobájára. Mintha nem halalná az *Út a nyelvhez* című írás megfogalmazását; hogy egy végső lét-értelem megnevezhetetlenségével szemben "válaszokként felfogott mondásunk mindig a viszonylagosban marad. Ez a viszony itt mindig az eseményből elgondolt és többé nem pusztá vonatkoztatás formájában elképzelt."(13) Mintha nem Heidegger újította volna meg "a létező sokszólamúságának" arisztoteleszi gondolatát már korai hermeneutikai műveiben, mely minden helyességként értett kijelentés igazság és bináris vonatkoztatás ellenlábasa. Mintha nem Heidegger idézné meg egy jövőendő grammatológia képét a *Humanizmus levélben*: "Gondolkodásunk, ha messzire jut, talán rámutathatna a lét igazságára, mégpedig mint meggondolandóra. Ezáltal az igazság mentesülne a pusztá sejtéstől és vélekedéstől, és az írás oly ritkává vált kéz-művességére lenne utalva"(14). Mindaddig, amíg az ember méltó erre a megnevezésre, addig -- jóllehet a végső és teljes jelentés híján -- *időlegesen* és *viszonylagosan* a sokszólamú hallására utaltan ért (a hermeneutika akroamatikus dimenziója!), állandóan destruálva a magát eredetként és alapként megjelenítő értelmet mint eredendő jelöltet.

Derrida teljesítményének rendkívülisége abban áll, hogy a filozófiát végérvényesen megfosztja az igazság pátozától, megingatja önhittségében: "...a jel eszméjét kell dekonstruálni az írásról való elmékedés segítségével, *szollicitálásával*, hűségesen elismételve az egészet a maga *teljességében*, és megingatva legbebiztosítottabb evidenciáiban. Szükségszerűen eljutunk ide attól a pillanattól fogva, hogy a nyom kihat a jel egészére ... a jelölt kezdetben és lényegileg ... nyom ... s *már mindig is a jelölő pozíciójában van*, ez az a látszólag ártatlan tétel, amelyen belül a logosz, a jelenlét és a tudat metafizikájának úgy kell elmékednie az írásról, mint a saját haláláról és saját forrásáról"(15).

Vajon képesek vagyunk-e ezen "ártatlan tétel" felől újragondolni a tudat-metafizika korlátait, vagy talán *hiábavaló* a küzdelem -- miként Heidegger írja Trakl költészetének elemzésekor --, hogy rögzítsük-megállapítsuk mi az ember, ha néven nevezünk. Talán nem több az emberi egzisztencia léte, az emberi lét-helyzet mint e helyen minket érintőre való felelés, meg-felelés és felelősség a minket körülvevők

iránt, mely tehát kivonja magát a végső néven nevezés alól. Az ember lététől elválaszthatatlan a felelősségteli, nem-közömbös igazság, mely *idővel* megtörik.

„Milyen vértelen volna a közömbös igazság, ha nem lenne az a vöröslő hullámtörő a távolban, amelyre egyáltalán nincs fölvészve a jelen idő kétsége és állítása! Haladunk előre, elvetve minden beszédet, ami azt nekünk ígéri.”

/René Char: Szétszórt kifejezés. Ford. Parancs

János/

JEGYZETEK

1. Vö. Habermas: Motive nachmetaphysischen Denkens. In: vö. *Nachmetaphysisches Denken*. Suhrkamp, 1988. 35--63.
2. Vö. Heidegger: Zur Seinsfrage. In: vö. Wegmarken. Klostermann, 1978. 379--421.
3. Derrida: *Grammatológia*. Életünk--Magyar Műhely. Ford. Molnár M. 1991. 47.
4. Nietzsche: Über das Pathos der Wahrheit. In: *KSA. I.* kiad. Colli/Montinari DTV/de Gruyter, 1988. 755--760.
5. Gadamer: Destruktion und Dekonstruktion. In: *G.W. II.* Mohr V. 1986. 370--371.
6. Derrida: *Grammatológia*. I. m. 46.
7. Nietzsche: Über das Pathos... I. m. 760.
8. Vö. Laruelle: Anti-Hermes. In: *Text und Interpretation*. kiad. Ph. Forget, Fink V., 1984. 78--115.
9. Derrida: Fines hominis. In: Randgänge der Philosophie. kiad. P. Engelmann, Passagen. V., 1988. 133.
10. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Klostermann, V., 1989. 79.
11. Gadamer: Szöveg és interpretáció. in: *Szöveg és interpretáció*. Ford.: Hévízi O., Cserépfalvi, é. n. 20.
12. Derrida: *Grammatológia*. I. m. 31.
13. Heidegger: Der Weg zur Sprache. In: üö. *Unterwegs zur Sprache*. Neske, 1979. 267.
14. Heidegger: Brief über den "Humanismus". In: üö. *Wegmarken*. I.m. 340.
15. Derrida: *Grammatológia*. I. m. 113.

ADALÉKOK AZ ÜNNEP ÉS A MŰVÉSZET GADAMERI ÉRTELMEZÉSÉHEZ

ABSTRACT: *(Beiträge zur Auslegung des Festes und der Kunst von Gadamer)*

In meiner Arbeit untersuche ich das Verhältnis zwischen dem Fest und der Kunst in der hermeneutischen Philosophie von Gadamer. Ich vergleiche seine Auffassung mit den Ideen über dieses Thema von *Károly Kerényi, Béla Hamvas, Hölderlin und Heidegger*. Meiner Meinung nach stellen diese Denker die Frage der Kunst in einen weiteren Lebenszusammenhang. In der Auslegung von Kerényi und Hamvas ist besonders wichtig, daß die immanenten und transzendenten Momente sich gemeinsam manifestieren. In der Dichtung von Hölderlin und in der Kunstphilosophie von Heidegger sind wichtige solche Kategorien wie Fest, Zeit und Andenken. Gadamer betont, daß das Wesen des Festes nicht einfach das Beisammensein als solches ist. Er beschäftigt sich ausführlich mit der Zeitstruktur des Festes und der Kunst. Er spricht über die Eigenzeit (erfüllte Zeit) des Kunstwerkes, und die leere Zeit (auszufüllende Zeit). Die Konsequenz der Erklärung von Gadamer: Die Erfahrung der Kunst sollte ausdrücken, am Kunstwerk eine spezifische Art des Verweilens zu lernen.

Ünnep és művészet kapcsolatát fejtegetni egyszerre hálás és hálátlan feladat. Hálás, mert még ma is megmaradt valami ünnepélyesség abból, amit régebbi korokban egy-egy jelentős művészeti eseményen való részvétel jelentett. Ma is átélhetjük azt az érzelmi folyamatot, ami például egy színházi előadáshoz kapcsolódik, az otthoni külsőségekben és lelkiekben megnyilvánuló "ráhangolódástól" kezdve egészen az esetleg több napig tartó "utórezgésig". Ugyanakkor a műalkotások szinte korlátlan "technikai sokszorosíthatóságának" modern világában azzal a paradox helyzettel kell szembenéznünk, hogy a művészet gyakran mindennapi "háttérzenévé", "háttérszöveggé" vagy éppen dekoratív díszletté silányul, a művekkel való, ünnepi légkörrel telített találkozások viszont egyre inkább ritkulnak. Emellett a modern művészet bizonyos formái (például a performance) tudatosan kerülnek mindenfajta ünnepélyes emelkedettséget, inkább az előadók személyes egzisztenciális helyzetét érintő önkifejezésről van szó. Ez az utóbbi mozzanat azonban éppen a művészetek ontológiai értelemben vett eredet-kérdéséhez vezet vissza bennünket.

Ezen a ponton juthat el az értelmező Gadamernek a filozófiai hermeneutikájához, amelyben a *művészet* és az *ünnep* összefüggései elsősorban az *esztétikum időbeliségével* kapcsolatban merülnek fel. Dolgozatomban elsősorban Gadamer két művére, az *Igazság és módszerre* (1), valamint a *Die Aktualität des Schönenre* (2) támaszkodva vizsgálom a kérdéskört. E szerintem fontos filozófiai-esztétikai probléma szélesebbkörű megvilágításához, a teljesség igénye nélkül, *Heidegger* (3), rajta keresztül *Hölderlin* (4), ezenkívül *Kerényi Károly* (5) és *Hamvas Béla* (6) fejtegetéseit is felhasználtam. Egyébként maga Gadamer Kerényire és *Walter F. Ottora* (7), a német klasszika-filológusra hivatkozik az ünneppel foglalkozó kutatásokat említve.

Először Kerényi és Hamvas felfogását kísérelm meg egybevetni. Kettejük munkássága nem csak a *Sziget-kör* megalapításában érintkezik, hanem a *hagyomány* értelmezésében is. Kerényi például arra hívja fel a figyelmet, hogy az ún. ókortudomány olyan kérdésekkel is foglalkozik, amelyek "az emberi létezés *lényegével* függenek össze". (8) A két gondolkodó előbb jelzett egy-egy írása emellett időben is közel van egymáshoz: Kerényié 1938-ból való, Hamvasé a 40-es évek elejéről.

Kerényi *Az ünnep lényege* című tanulmányában az antik vallás és az etnológiai valláskutatás aspektusából közelít a kérdéshez. Írásában nem az idő oldaláról, hanem az *ünnepiség* érzése felől ragadja meg az *ünnep* döntő mozzanatát: "Az ünnepiség, ami az idő bizonyos szakaszait kitünteti, az ünnep szféráján belül minden dolgot körülvesz, s azoknak az embereknek a számára, akik e szférán belül vannak -- az ünneplő emberek számára --, a teljes érvényű lelki realitások közé tartozik." (9) Ez a *lelki realitás* szerinte minden mástól megkülönböztethető. Leginkább egyfajta *derűs* érzéssel lehet jellemezni, amely azonban semmiképpen sem játékos könnyedség, inkább a komor mélyén is ott rejlő emelkedettség. Az ünnepi cselekményt a *komolyság* is átszövi.

Ha a játékoság nem is, de maga a játék mozzanata Kerényi értelmezésében fontos az ünnepi megértéséhez. Az ünnep és a játék a bennük résztvevők számára egyaránt *kényszer* és *szabadság*. Megvannak a maguk kötöttségei, ugyanakkor mentesek mindenféle gyakorlati célra irányultságtól. Főképp ez utóbbi sajátossága miatt választja határozottan külön Kerényi az ünnepet és a mágiát. Az ünnepi atmoszféra tehát a komoly és a játékos, a szigorúan kötött és az önkényesen szabad között lebeg.

Az *őshagyomány* felől közelítve az ünnep eredetileg nem más, mint az *istenek játéka*. Ezáltal az ember egy *nem szokványos lét* és *teremtés* részesévé válik. Az "ünnepietlen" felől tehát nem lehet sem megülni, sem megérteni. Valami isteninek kell hozzájárulnia, amely az embert olyan szintre emeli fel, ahol "a teremtő lehet fuvallata érzik". Ezzel összefüggésben áll az ismétlés is, illetve az emlékezetbe idé-

zés is. Kerényi interpretálásában ez az a szellemi oldal, amely a kultikus cselekmények élet oldalát kiegészíti. Az emlékezetbe idézés nem csupán ráismerés, hanem tulajdonképpen az ünnep megértése. Az eszme oldaláról vizsgálva Kerényi arra a következtetésre jut: "Valami jelenlevőből valami még inkább jelenlevő keletkezett, egy valóságból egy magasabb valóság." (10)

Az ünnep lényegéhez hozzátartozik a *nyugalom*, amely az *intenzív létezést* és a *szemlélődést* egyesíti magában. Túlmegy a mindennapi létezésen, paradox módon mégis az ünnep tárja fel a köznapi létezés értelmét. Ami a hétköznapokban szokványos volt, az ünnepen új megvilágításban jelenik meg.

Mennyiben érintkezik az ünnepnek ez a jellemzése Kerényinél a művészettel? Elsősorban abban, hogy mindkét esetben alapvető a teremtő aktus, az alkotás. Ugyanakkor e két szféra *idő-tényezőjét* árnyaltan megkülönbözteti egymástól. Egyes szakrális jelenetek antik művészi ábrázolásai kapcsán hívja fel arra a figyelmet, hogy a művészet időtlen magasába emelkedve nem lehet hitelesen megragadni az ünnep lényegét, hanem ott, ahol eleven módon mintegy "előlép belőle" (az időből). A művészet szemszögéből pedig így fogalmaz Kerényi: "A művészet nem tesz egyebet, mint hogy az ilyen születés ünnepiségét, ennek az ünnepi pillanatnak az isteni jelenlétről tanúskodó atmoszféráját a megragadott valóságon magán megörökíti, tartóssá teszi: az ünnepi időt időtlen ünneppé emeli" (11).

Kerényi ünnepfelfogásában szembeötlő a transzcendens mozzanat hangsúlyos jelenléte. Hamvas Béla *Ünnep és közösség* című esszéjében az egész kérdéskört metafizikai szintre emeli, amelyben azután immanens és transzcendens sajátos egyiségben nyilvánul meg. Nála a mindennapok világa is "Szent Hétköznap", "ami egy napon az utcán, otthon, boltban, a műhelyben történik, nem egyéb, mint ami századok alatt az egész világegyetemben történik" (12). Az ünnep nem más, mint az *áldozat napja*. Az emberek itt a különbözőségeiket, a fajt, a nemzetet, a szellemet, a nyelvet áldozzák fel, vagyis a *titáni Ént*. A külön, egyéni, magányos Én levetése révén szabaddá válik az út az isteni létbe, ami a *közösség* kezdete. Az ünnep eszerint minden ember *közössége az isteni létben*. Hamvas szuggesztív gondolatmenete alapján jelenleg tulajdonképpen nincs is ünnep, csak hétköznap, hiszen az ünnep *apokalyptikus* természetű, az "Utolsó Időben" nyugszik. A művészet a *poeta sacer* alakjában lép színre ebben az összefüggésben. A költő az, aki az *ősnyelvet* használja, ő az, aki a *Logos*, a szó erejével képes megnyitni az emberben az emberfö-löttit. Hamvas egyik példája Hölderlin, aki vállalta a poeta sacer sorsát, és így vált áldozattá.

Hölderlin költészete Heidegger számára is többszörösen példázatos. *A műalkotás eredetén* kívül éppen a német költőről szóló előadásában fejti ki a művészetről vallott felfogását. Témánk szempontjából elsősorban az ünnep és a műalkotás *idő-*

beliségének a heideggeri értelmezését fontos megvizsgálni (13). Heidegger a műalkotást közismerten a *költészet lényegéből* eredezteti, hiszen a mű mintegy működésbe hozza az igazságot, vagyis a *létező "el-nem-rejtettséget"*. A költészet itt nem poézis, hanem maga a *nyelv* az, ami lényegi értelemben költészet, hiszen a nyelv nevezi meg első ízben a létezőt, amelyet ez a megnevezés juttathat szóhoz és jeleníthet meg. Hölderlinben azt a költőt látja Heidegger, aki megvalósítja a költésnek ezt a fundamentális, a lét összavait előhívó sajátosságát.

Heidegger *kétféle időről* beszél a műalkotások esetében. Az egyik magában a műben megállapított idő, a másik pedig ennek az időnek a múltbelisége, pontosabban *"végre elmúltsága"*. Hölderlinnek az *An die Deutschen* című ódájához fűzött kommentárjában Heidegger a költő két tanulságos idő kifejezésére világít rá. A *Tageseit*, az "emberi életidő" tulajdonképpen nem más, mint a közömbös, bizonyos értelemben üres, kitöltetlen időtartam. A *Jahre der Völker*, a "népek évei" viszont az, amiről nincs határozott tudásunk. Erről valójában csak a költészet tud, az ő műve a "népek idejének" a megalapozása. Ahogyan az *Andenken* (Emlékezés) című versében írja a költő: "Költők által épül csak maradandó" (14).

E költemény heideggeri értelmezésének kulcsmozzanata az *ünnepiség* érzésének a kibontása. Ennek egyik összetevője, hogy kilépünk a mindennapi gondoskodás (Besorgen) világából. Ezáltal nyitottá válunk a szokatlanra, de ez az utóbbi nem pusztán extrémítás, mivel más szempontból ez a legegyszerűbb is, a dolgok legsajátabb lényegét megvilágító mozzanat. Végül soron ezáltal nyílunk meg a létezőnek.

Heideggernél az ünnep egyfajta *öskép*, szerinte az ünnepet nem mi alapítjuk, az ünnep az, ami kezdetben történik. Innen ered a ciklikus visszatérése is.

Költészet és ünnep egymást átszövő vonatkozásait Heideggernél szintén főleg a Hölderlin-előadásokból bonthatjuk ki. Az előbb már említett "népek ideje" kifejezésre rezonál a *Patmosz* című versben az "idő csúcsai" metafora. Hölderlinnél az ünnep ugyanis a *nász* (Brautfest). Ahogyan Hamvas Bélánál a költő poeta sacer, Hölderlinnél *félísten*, isten és ember nászának mint ünnepi találkozásnak a szülötte. Az ünnep tehát egyúttal a költő születésnapja, virradat (Tagen), amely megvilágítja a létezőt a nyitottságában. Másképp azt is mondhatjuk, hogy *átmenet az éjszakából a nappalba*, ahogyan azt *Mozart Varázsfuvolója* a maga oly drámai mozgalmasságában, mégis éteri tisztaságában kifejezi.

Az átmenet egyszerre összeköt és szétválaszt. Nem más, mint az elmúlt és az eljövendő ünnep köztessége. A költők a köztességnek ezt a létállapotát vállalják magukra. Az átmenetben együttesen van jelen múlt és jövő, mivel a kezdetinek az ünnepi visszahozása az újban az, ami egyúttal a minket megillető eljövendő. Ez ugyanakkor nem az idő kimerevítése, hanem *történetiségünknek* a megtapasztalása.

A költészet ünnepi eredetében is van valami hasonló, az elmúlt és az eljövendő ünnep emléke található benne.

Az *emlékezet* egyébként is fontos kategóriája Hölderlin művészetének és a Heidegger-kommentároknak is. Az istenek az emlékezetben élnek, emellett a költészet maga is emlékezet, ideje pedig az ünnepi emlékezet. Nem véletlen, hogy a költő *Mnemoszünét*, a görög mitológiában az emlékezet megtestesítőjét, a múzsák anyját szólítja meg. Ezenkívül az emlékezet és a vele asszociálható álom egyaránt kapcsolódik Apollónhoz is. Heideggernél pedig azzal a sajátos paradoxonnal találkozhatunk, hogy a költészet álomszerűsége egyúttal annak legigazibb valóságosságát bizonyítja.

Heidegger szerint Hölderlin számára a *szentség* is olyan jellegű, hogy közvetlenül nem lehet megjeleníteni, kimodani. Ezzel szemben az ünnep előestéjén álmodni szabad róla. Egyébként Hölderlinnél nem csupán ez a szakrális értelme jelenik meg az emlékezetnek. A *Rajna* című versében például a teljességet veheti birtokba általa az ember: "De a legjobbat, míg él, az ember is /megrögzítheti emlékezetében, /s a teljesség így az övé is" (15).

Az ünnep-idő-emlékezet heideggeri-hölderlini megjelenítése még egy lényeges mozzanatot vet föl. Ez pedig a műalkotások *műtszerűségének* a kérdése. Hegel ezzel kapcsolatban a *Vergangenheit* kifejezést használja, Heidegger viszont a *Gewesenheit* szót. Hegelnél elsősorban az fogalmazódik meg, hogy a szellem fejlődése már túlhaladta a művészetet, míg Heidegger szóhasználatában, illetve egész művészetfilozófiájában a műalkotásokban olyan múlt lép elénk, amely sohasem tűnik el véglegesen, amely még nem búcsúzott el tőlünk. A műalkotás "súlyos" idejében az igazság nyílik meg, ahogyan azt Hölderlin is elénk villantja: "Nehézléptű/az idő, de világra hozza majd/az igazságot..." (16).

Gadamernek a *Die Aktualität des Schönen* című munkájában már az alcím is jelzi (Kunst als Spiel, Symbol und Fest), mennyire összetartozónak tekinti a szerző a művészet és az ünnep bizonyos vonatkozásait.

Gadamer, szemben például Kerényi elemzésével, kevesebbet foglalkozik az ünnep szakrális tartalmának az elemzésével. Nem hagyja figyelmen kívül, hogy az ünnep kezdettől fogva teológiai kérdés is, de véleményem szerint Gadamer kifejtése "profánabb". Ez azonban nem jelent valami mindent elszűrőkítő laposságot. Stílusát a *nyelvi megfigyelésekből* kibomló tudás megvilágító ereje teszi a tárgyához méltóan "széppé". Egy helyütt ezt így fogalmazza meg: "Számomra a filozófiai gondolatok közölhetővé tételére ez (mármint a nyelvi megfigyelés -- kiemelés tőlem, L. J.) látszik egyedül lelkiismeretes eljárásnak. Azért, hogy alárendeljük magunkat annak, amit a mindnyájunkat összekötő nyelv már tud" (17).

Gadamer művészetfilozófiájában fontos kiindulópont a művészet *játék*-eleme. Ehhez hozzátartozik, hogy a műalkotás léte nem választható el a bemutatástól. A bemutatások során ugyan a változatok végtelen sorával találkozhatunk, de ezekben mégis egy organikus egység önmagával való azonossága mutatkozik meg. Valami azonosnak az ismétlődéséről van itt szó, de úgy, hogy minden ismétlés *eredeti* magához a műhöz viszonyítva. Az ezzel összefüggő sajátos időstruktúrát Gadamer szerint az ünnepből ismerjük: "A visszatérő ünnep se nem másik ünnep, se nem pusztára visszaemlékezés egy eredetileg ünnepelt valamire." (18)

Az ünnep időtapasztalata tehát a *megtartás*, vagyis az ünnepi idő jelenlétének a szuggesztív átélése. Ebből a szempontból az ünnep történeti vonatkozásai másodlagosak. Inkább az idő ünnepi "megállásáról" beszélhetünk.

Az ünnepet *megünneplik*, de ez nem jelenti azt, hogy a léte csak a benne résztvevők szubjektivitásában van: "az ünnepet azért ünneplik meg, mert itt van" (19). A görög tragédiák előadásai esetében is, amelyekben a ciklikusan visszatérő ünnepek sajátos auráját ismerhetjük fel, a néző viszonyulását egyfajta "nálalét" határozza meg. A nálalét a pusztára jelenlétnél több, részvételt jelent. Egyik módja ennek a *szemlélés* is lehet. Nem véletlen, hogy a *theoria* eredeti görög fogalma részben az ünnepen alapul. A *theorosz* ugyanis az ünnepi küldöttség résztvevőjét jelentette, akinek az a funkciója, hogy jelen van az ünnepi eseménynél. A teoretikus viselkedésre ma is az jellemző, hogy átmenetileg mintegy "felfüggesztjük" gyakorlati, mindennapi céljainkat. A *theoria* az előbbi értelmében annyiban valódi részvétel, hogy a látvány magával ragadja a szemlélőt.

Az ünnep tehát még a szemlélés síkján sem teljesen passzív. Sokkal inkább jellemzi ezt egy aktív, az egyes emberek viszonylagos elszigeteltségét feloldó közösségi mozzanat. Ezt fejezi ki az ünnep megünneplése. Gadamer arra a paradoxonra utal, hogy a munka során, még ha az több ember együttes tevékenységét is jelenti is, a cselekvésre irányuló céljaink mentén elszigeteljük magunkat egymástól. Az ünneplésnek viszont éppen az a kitüntetett vonása, hogy az embereket "egybegyűjti": "Ez nem egyszerűen az együttlét mint olyan, hanem az az intenció, amely mindenkit egyesít, és amely megakadályozza őket, hogy egymástól elszigetelt, külön-külön beszélgetésekre vagy magányos élményekre forgácsolódjanak szét" (20).

A megünneplés maga is művészet bizonyos értelemben. Ezt azonban a hagyományos társadalmak magasabb szinten művelték a modern civilizációknál. Az ünneplésnek meghatározott kifejezőmódja van, megszilárdult formák közepette zajlik. Az ünnepi szónoklatot régebben az irodalmi műfajok közé sorolták.

Az ünnep ünnepélyességéhez a gyakran monumentális jeleneteknél is szorosabban hozzátartozik a *hallgatás*: "A hallgatásról azt mondhatjuk, hogy az úgyszólván szétárad. Ez mindenkinél működik, akit váratlanul egy olyan művészi vagy vallási

kompozíció emlékműve elé állítanak, amely »lenyűgözi« (21). Ez a mozzanat a műalkotások befogadásakor is messzemenően érvényesül. Gondoljunk például egy orgonamű befejező akkordjainak messzire tovahullámzó lebegésére, amely fokozatosan vész bele a semmibe, s a hallgatóság szintén átveszi ezt a feszült csendet.

Gadamer, Heideggerhez hasonlóan árnyaltan elemzi ünnep és műalkotás *idő-szerkezetét*. Az ünnepnek elsősorban az az időkaraktere, hogy meghatározott rendje van, és nem esik szét egymástól elválasztott mozzanatok külön-külön időtartamaira. Az ünnephez hozzátartozik a már említett ismétlődés is. Ugyanakkor itt nem arról van szó, hogy a visszatérő ünnepeket egy előzetesen kialakított időbeli elrendezettségbe vezetik be, hanem fordítva, az ünnepek ciklikus visszatérése révén jön létre az időbeli elrendezettség. Ez egyúttal alapját képezi az idő nem absztrakt számításának.

Gadamer a mindennapok valóságát és az ünnepet, illetve a művészetet kétféle időstruktúra bemutatásával is különválasztja egymástól.

Az időnek a normális gyakorlati tapasztalata a *"valamire való idő"* (Zeit für etwas). Ez az az idő, amely fölött rendelkezünk, amelyet beosztunk magunknak. Ez az *"üres"* vagy *"kitöltendő"* idő (auszufüllende Zeit). Az időnek ezt az *"ürességét"* példázza szélsőséges esetként az *unalom*. Itt az időt *"arctalan ismétlésritmusában"* tapasztaljuk. Az unalom ürességével szemben a másik véglet a serénységnek az *"üressége"*, amikor soha sincs időnk, folyton tervezünk valamit: *"Az unalom extrémítása és a serénység ugyanazon a módon veszi célba az időt: olyan valamiként, amit semmivel vagy valamivel töltenek ki"* (22).

Gadamer azt hangsúlyozza, hogy az előbbi mellett az időnek egy egészen más-fajta tapasztalata is létezik. Ezt az ünnepre és a műalkotásra is érvényes időt nevezi *"betöltött"* (erfüllte) vagy *"saját időnek"* (Eigenzeit). Amikor az ünnep elérkezik, akkor az ünnepnek ezt az időtartamát teljesítik be. Az idő ünnepélyessé vált, amikor az ünnep ideje eljött.

A saját időt ugyanakkor mindnyájan ismerjük az élettapasztalatunkból. Gadamer az emberi élet nagy szakaszaira gondol, mint például az ifjúkor vagy az öregkor. Az órával megszámlálható idő egyenletes folyamata semmit nem mond számunkra az ifjúságról vagy az öregségről.

Az ünnepnél hasonló a helyzet: *"A számítgató, rendelkező jelleget, amellyel egyébként az idő felett rendelkezünk, az ünneplésben úgyszólván megállítják"* (23). Az ünnep ezáltal az *elidőzésre* (Verweilen) késztet bennünket.

Gadamer a műalkotások időstruktúráját az ünnepével állítja párhuzamba. A műalkotás is *"organikus egység"*, amelyben minden momentum szerves egésszé épült egybe, tehát egy önmagában strukturált egység. Ez azt jelenti, hogy rendelkezik saját idővel, mint egy élő organizmus vagy egy ünnep.

A műalkotás sem időbeli kiterjedésének kalkulálható időtartama révén, hanem saját időstruktúrája révén van meghatározva. Gadamer többek között a zenével példázza ezt a megállapítását. A zenedarabok egyes tételeinek megadott tempóadatai a zeneszerzőknek csak a jelzései. A "helyes" tempó sohasem mérhető, kalkulálható pontosan. Ezért tartja "eltévelyedésnek" Gadamer azt, hogy korunk gépi kultúrájában mintegy "szabványosítják" a művek autentikusnak kikiáltott befogadását. Ez a reprodukzív művészeteket nem-alkotó tevékenységgé fokozná le. Egy zenedarab saját idejét, egy költői szöveg saját "hangszínét" csak a "belső fülünkben" valósíthatjuk meg: "Mindegyik reprodukció, egy költemény minden hangos elmondása, minden színházi előadás, amelyben mimikának, beszédművészetnek vagy énekművészetnek még oly jelentős mesterei lépjenek is fel, mindez magának a műnek a valódi művészi élményét csak akkor közvetíti, ha belső fülünkkel még valami mást is meghallunk, mint ami érzékeink előtt valóban megtörtént" (24).

A műalkotás saját idejének problémaköréhez tartozik a *ritmus tapasztalata* is. A ritmust egyfelől fizikai értelemben "kihalljuk" a hangzó szövegből vagy zenéből, másfelől pszichikai értelemben "behalljuk" a művekbe.

Minden műalkotás rendelkezik saját idővel, hangsúlyozza Gadamer. Ez nem csupán a zenére, táncra és az irodalmi műfajokra érvényes. A képzőművészetekre is áll, hogy a képet is "felépítjük", "olvassuk", egy architektúrát végig kell járunk. Ezek szintén időfolyamatok. Ehhez azt is hozzáteszi, hogy a festői fotókhoz szokott szemünk számára gyakran csalódást jelent az, amikor először látjuk eredetiben a híres épületeket. Ugyanis itt még csak a látványminőség munkál bennünk. Ahhoz, hogy igazi alkotásként sajátítsuk el, fokozatosan be kell "vándorolni", meg kell ismerni. Vagyis meg kell tanulnunk *elidőzni* a műalkotásnál: "Minél inkább elidőzve belebocsátkozunk, annál beszédesebbnek, annál sokrétűbbnek, annál gazdagabbnak mutatkozik meg. A művészet időtapasztalatának a lényege, hogy tanuljunk elidőzni." (25) Egy másik gadameri terminológiával élve, a tudat számára az a valószínű feladat, hogy a műalkotás "egyidejűvé" váljon számunkra.

JEGYZETEK

1. H. G. Gadamer: Igazság és módszer. Gondolat, Bp., 1984. Ford.: Bonyhai Gábor
2. H. G. Gadamer: Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. Philipp Reclam, Stuttgart, 1977.
3. Heidegger: A műalkotás eredete. Európa, Bp., 1988. Ford.: Bacsó Béla. Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungs. Frankfurt a. M., 1977.
4. Hölderlin: Versek--Levelek--Hüperion--Empedoklész. Magyar Helikon, Bp., 1961.
5. Kerényi Károly: Az ünnep lényege. In: Kerényi: Halhatatlanság és Apollón -- vallás. Magvető, Bp., 1984. 333--352. Ford.: Tatár György
6. Hamvas Béla: Ünnep és közösség. In: Hamvas: A láthatatlan történet. Akadémiai, Bp., 1988. 156--170.
7. W. F. Otto: Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt a. M., 1933.
8. Kerényi: Halhatatlanság és Apollón -- vallás. i. m. 163.
9. Kerényi: Az ünnep lényege. i. m. 338.
10. Uo. 347.
11. Uo. 350.
12. Hamvas: Ünnep és közösség. i. m. 159.
13. Ehhez a problémakörhöz fontos szempontokat nyújt Kocziszky Éva: Ünnep és történetiség a művészet költői alapvetésében (Heidegger: A műalkotás eredete) című cikkében. Valóság, 1989. 10. 85--95.
14. Hölderlin: i. m. 486.
15. Uo. 468.
16. Uo. 487.
17. Gadamer: Die Aktualität des Schönen. i. m. 54.
18. Gadamer: Igazság és módszer. i. m. 101.
19. Uo. 101.
20. Gadamer: Die Aktualität ... i. m. 54.
21. Uo. 53.
22. Uo. 55.
23. Uo. 56.
24. Uo. 58.
25. Uo. 60.



GADAMER VISZONYA A FELVILÁGOSODÁS ELŐÍTÉLET-FELFOGÁSÁHOZ

ABSTRACT: (*Die Beziehung Gadamers zu der Vorurteil-Auffassung der Aufklärung.*) Das Hauptcharakteristikum der Vorurteil-Auffassung der Aufklärung ist, daß sie den Vorurteil mit dem falschen Bewußtsein identifiziert hat, und deshalb betrachtete sie ihn als liquidierbar und abschaffbar. Diese Absicht bezieht sich besonders an dem Religiösen-Vorurteilen. Im Gegensatz dazu befand E. Burke die Vorurteilen für Werte, für bewahrende Werte. Gadamer strebt sich nach vielfältigeren Annäherung, die die nützliche und schädliche Vorurteile voneinander trennt. Er strebt sich besondere Betonung an die positive Definition der Angesehenheit und an deren unpersönlichen Form, an die Tradition, in der er als Sitten befestigte Vorurteilen für historische Werte anerkennt.

A felvilágosodás és az előítéletek

Maga a felvilágosodás mint fogalom természetszerűen kelt pozitív érzéseket az európai gondolkodó emberben, hiszen ki ne tartaná értékesebbnek a világosságot a sötétségnél, a világosan átlátható igaz ismereteket a hamisságnál. Nem véletlen, hogy az angol felvilágosodás első nagy alakja, Francis Bacon is az igazságkeresést tekinti az ember legszentebb feladatának: "Bárhogyan ítéli is meg... az elkorcsosult emberi elme és indulat, az igazság, amely egyedüli bírója önmagának, azt hirdeti, hogy az igazság keresése, amely mintegy annak tett udvarlás, vagy szerelmi vallomás, az igazság befogadása, amely a vele való együttlét, és az igazságról való meggyőződés, amely a vele való nász -- a legfőbb érték az emberi természetben" (1). Az igazság eléréséhez pedig a hamisság felismerésén át vezet az út. Ennek alapján tekinti saját maga és általában a tudományos gondolkodás legfőbb feladatának a téveszmék, elfogultságok, általában az előítéletes gondolkodás tudatosítását, illetve leküzdését (2). Az ő értelmezésében ugyanis a hamisság leleplezése automatikusan eredményezi az előítéletes gondolkodás elhalását. Utóbbi gondolata sajnos illúziónak bizonyult, viszont a kérdés megközelítésével jelentősen hozzájárult nem csak a felvilágosodás előítélet-felfogásához, hanem a mai értelmezés lehetőségeihez is. Amikor az időmunka jellemzőiről ír, többek között hangsúlyozza, hogy az előíté-

leteknek egyaránt vannak az emberre mint az emberi nemre jellemző vonásai, s a szubjektumhoz kötődő sajátosságai, hogy az előítéletek a mindennapi gondolkodásban s a tudományban egyaránt megtalálhatók, hogy az érzelmi viszonyulás gyakran előítéletesen jelenik meg.

Bacon, s hozzá hasonlóan Descartes is alapvetően ismeretelméleti oldalról közelíti meg az előítéleteket. A felvilágosodás későbbi gondolkodóinál az érdeklődés súlypontja áttolódik a vallási előítéletek kritikájára, amint Heller Ágnes Spinozáról mondja: "A vallást, mint utána is minden felvilágosító kizárólag előítéletes oldaláról elemezte és bírálta" (3). E kijelentés jelzi, hogy az angol, s különösen a francia felvilágosodásban a vallási, s az ehhez kötődő társadalmi előítéleteket tekintik leginkább veszélyeseknek és felszámolandóknak. Emellett meg kell jegyezni, hogy a vallást nem kizárólag előítéletes oldaláról bírálták, hanem például az egyházi intézményrendszert is támadták. Az tény, hogy a vallás pszichikai, kiegészítő, közösgé-teremtő stb. funkcióinak elemzése elkerülte érdeklődésüket. A felvilágosodásnak az előítéletek elleni "keresztshadjáratát" talán Chamfort gondolata fejezi ki a legkategorikusabban: "Aki szétrombolt egy előítéletet, akár csak egyetlen egyet is, az az emberiség jótévője" (4). Ez a felfogás erősen túlzó, s az egyes gondolkodóknál részben eltérő megközelítésekkel találkozhatunk, a kor általános szemléletének jellemzéseként elfogadhatjuk Váriné Szilágyi Ibolya megfogalmazását: "A fény századában éppoly erősen hittek az előítéletek abszolút elűzésének lehetőségében, mint amennyire a ráció, a felvilágosult ész hatalmában, hiszen az előítéletet a tudatlanságból származtatták" (5). (Ezt a szemléletmódot később is nyomunkövehetjük a felvilágosodás tartós hatásaként. Hasonló értelmezéssel találkozunk például A. Gramsci írásaiban (6). Milyen problémákat vet fel ez az értelmezés? Heller Ágnes szerint az egyik fő gond, hogy a felvilágosodás a tudás-nem tudás rossz alternatívájából indul ki a kérdés megközelítésében, azaz abszolút módon szembeállítja a kettőt (7). Gondot jelent az is, hogy szerintük mindent az ész mérlegére kell tenni, s az észet valami általános ítélőbíróként értelmezik, holott az is történelmileg, társadalmilag meghatározott, s változásában nem csak a megszakítotttság, hanem a folytonosság is kifejeződik. S egyáltalán az észet lehet-e mindig tiszta értéknek tekinteni, amikor az pusztító dolgokat is produkál -- gondoljunk például az atom- vagy a hidrogénbombára? A gondolkodó utódok számára az is nagy gondot jelentett, hogy azonos lehet-e az ész szerepe a természet, illetve a társadalom megismerésében, s lehet-e az ész ítélőszéke elé vinni az erkölcsi gondolatokat vagy az ember érzelmi viszonyulásait. Mindezekből természetszerűen következik, hogy az utókor gondolkodói közül sokan kritikával kezelték a felvilágosodás előítélet-felfogását, melyben egyaránt megjelent e felfogás teljes elutasítása, illetve az árnyaltabb, sokoldalúbb megközelítés igénye.

E. Burke az előítéletek védelmében

Az árnyaltabb megközelítés ezen igénye jelenik meg Hans-Georg Gadamer előítélet értelmezésében. Ennek bemutatása előtt azonban indokolt röviden kitérni Edmund Burke gondolataira. Ezt indokolja az a tény, hogy ő volt a felvilágosodás előítélet-felfogásának első kortárs kritikusa, s emellett Gadamer megközelítési módjának több eleme már nála kimutatható. Burke munkája (8) már 1790-ben megjelent Londonban, az angol konzervativizmus első elméleti kifejtéseként a francia felvilágosodás és forradalom elméletével és gyakorlatával szemben, s még a jakobinus diktatúra csak ezután következett. A francia forradalom elemzését illetően joggal állapítja meg Kontler László, hogy Burke-öt "...erősen gátolták tudatosan vállalt és vallott előítéletei, melyek az új rend mindenestül való elutasítására ösztönözték" (9). Ő az előítéletet nem előzetesen kialakított megalapozatlan, s ezért hamis ítéletként fogja fel, inkább a szokásrendhez, hagyományhoz kötődés értelmében. Azért is veti el a francia forradalmat, mert az az emberiség hagyományaival, előítéleteivel ellentétes, sőt éppen ezen hagyományok, előítéletek elpusztítását célozza. Ezért bölcs előítélet szerinte, ha borzadunk azoktól, akik felforgatják az állam rendjét, akik megszüntetik a régi tartományi tagozódást, melyhez az embereket ősidők óta előítéleteikből, szokásaikból táplálkozó hűségük köti. Szerinte tehát az előítéletek értéket jelentenek, nem engedhetjük meg a felszámolásukat, nem dobhatjuk sutba, sőt "...nagyon is becsben tartjuk őket s... ezt épp azért tesszük, mert előítéletek, s minél hosszabb ideje élnek, s minél inkább elterjedtek, annál inkább ragaszkodunk hozzájuk" (10).

Nem csak a forradalmat, mint a hagyományos rend elpusztítóját támadja, hanem a tiszta racionalizmus érvényesítésének szándékát is. Az igazi tudós szerinte nem ezt teszi, hanem "...ahelyett, hogy megdöntené az általános előítéleteket, képességeit arra használja fel, hogy felfedje a bennük rejlő látens bölcsességet... okosabbnak vélik fenntartani az értelmet is magában foglaló előítéletet, mint elhajítani az előítélet leplét, s nem hagyni egyebet, mint a puszta értelmet" (11). Az előítéletek nem csak a gondolkodói elme számára jelentenek értéket, hanem az emberek mindennapi életében is fontos szerepük van. Ezek teszik lehetővé szerinte, hogy az ember cselekedetei ne összefüggéstelenek legyenek, hogy kötelességei szokássá váljanak, hiszen a jellemben beépülve erényként jelennek meg. Értékesnek tekinthetjük azon gondolatát, hogy az előítéleteknek jelentős szerepük van a mindennapi élet gazdaságos vezetésében, hiszen az egyén nem képes mindig saját tudása, saját mérlegelőképessége alapján eligazodni a bonyolult jelenségek között, ezért helyes, ha épít a szokásokra, hagyományokra, vagy Burke szavai szerint: igénybe veszi a nemzetek és az idők általános tőkéjét és bankját. Lukács György, bár nem valószínű-

nő, hogy ismerte Burke munkáját, a mindennapi tudat jellemzése során hasonlóan a gazdaságosságot tekinti egyik fő sajátosságának, s természetes értékének (12). Nem tekinthető ilyen egyértelműen pozitívnak az előítéleteknek a szerző által hangsúlyozott "hajtóerő" szerepe: "Az előítélet veszedelem esetén könnyen alkalmazható: a szellemet előzetesen a bölcsesség és az erény egyenes pályájára vezérli, s nem engedí, hogy a döntés pillanatában az ember habozzon, kétkedő, tanácstalan vagy határozatlan legyen" (13). Az nyilvánvaló, hogy az említett hajtóerő szerep valóságos, csakhogy az irány, amire mozgósít különböző lehet. Vezényelhet bennünket értékek védelmére, de ugyanúgy torz célok, embertelen tettek megvalósítására is. Nem véletlen, hogy G. W. Allport éppen a mérlegelés hiányát kifejező, gondolkodás nélküli, előítéletes érzelmektől átítatott tetteket tartja veszélyeseknek, mivel ezekre épít minden demagógia (14).

Burke előbbieken röviden jelzett gondolatai alapján is megfogalmazhatjuk, hogy alapvető szándéka a felvilágosodás előítélet-felfogásának egyértelmű elvetése, mivel ő az előítéleteket nem az emberi gondolkodás szégyellnivaló, elpusztítandó produktumainak tekinti, hanem éppen ellenkezőleg, egyértelműen pozitív, megőrzendő értékeinek. Viszont, ha a felvilágosodás előítélet-értelmezése merevnek, egyoldalúnak minősíthető, Burke-é is az, csak a másik oldalról. Emellett el kell ismerünk, hogy az előítélet több valóságos vonására felhívja a későbbi elemzők figyelmét.

A kérdés sajátos megközelítése Gadamer elméletében

Gadamer is a felvilágosodás előítélet-felfogásának kritikájából indul ki, de megközelítése többoldalú. Nem egyszerűen elveti a felvilágosodásnak a kérdéssel kapcsolatos értelmezését, inkább annak egyoldalúságaira hívja fel a figyelmet. Egyúttal az *Igazság és módszer* című munkájában kifejtett hermeneutikai filozófiájához a gyökereket, forrásokat is keresi, s ehhez is szüksége van bizonyos átértékelésre. Kiinduló gondolata, hogy nem a kérdés vizsgálata helytelen, hanem megközelítési módja, "Tudniillik a felvilágosodásnak is van egy előítélete, mely a lényegét hordozza és meghatározza: a felvilágosodásnak ez az alapvető előítélete abban áll, hogy előítélettel viseltetik egyáltalán mindenféle előítélettel szemben, így a hagyományt megfosztja erejétől." (15) Hibának tartja, hogy ezen szemlélet nem különböztette meg a valójában leküzdendő és a "legitim" előítéleteket. Ezzel lejáratta az előítélet fogalmát, mivel azt kizárólag negatívan értelmezte, holott a korábbi történelmi időszakban használt "prejudicium"-nak, mint jogi fogalomnak pozitív aspektusa is volt. A jogszolgáltatásban azt az előzetes jogi döntést nevezték előítéletnek, melyre a voltaképpeni ítélet megszületése előtt került sor. Igaz, hogy ez előítéletes

viszonyulást jelentett azzal szemben, akire vonatkozott, esetleg hátrányos volt számára, de az előzetes ítélet valamilyen hagyományos értékhez kötődött. Értelmezése szerint a kor másik nagy hibája, hogy mindent az ész mérlegére akart helyezni, s ez több szempontból is problematikus. Például azért, mert nem valósulhat meg egyformán a természet- illetve a társadalomtudományokban. Míg a természet megismerése során egy ítélet megalapozásában a "tárgyi megfelelés" a bizonyosság lényeges eleme, a történelemben ez nem lehet az érvényes kijelentés igazolási módja. Különösen a hagyomány értékelése nehéz így módon, hiszen így "...a hagyomány lehetséges igazsága attól a szavahihetőségtől függ, melyet az ész tulajdonít neki". Márpedig Gadamer szerint a hagyomány igazságok, értékek hordozója, a történelmi megismerés éppen a hagyományok megértésén, s nem elvetésén alapul. Az ész azért sem lehet abszolút mérce, mert nem állandó, hanem "történelmi ész"-ként létezik, nem önmagának ura, hanem az adott történelmi körülmények által meghatározott. Ezért is van az, hogy minden kor máshogy viszonyul a múlthoz, s mást ért meg belőle.

Különösen támadja az angol és a francia felvilágosodás vallási előítéletek ellen vívott harcát, hogy a megalapozatlan ítéleteket, illetve előítéleteket főként a vallásban keresték, így a keresztény vallási hagyományt, mint hamis gondolatrendszert elvetették. Éppen ezért értékeli pozitívan a német felvilágosodást, mely elismerte a vallás "igaz előítéleteit" azon az alapon, hogy az emberi ész önmagában gyenge, nem lehet meg előítéletek nélkül, s az a szerencse, ha az ember igaz előítéleteken nevelkedik.

Az előítéletek alapjait tekintve a felvilágosodás megkülönbözteti az emberi tekintélyből és az "elhamarkodásból" származókat. Előbbiekre utal Diderot is, amikor azt mondja: "A természet valósága és az élet körülményei lépten-nyomon csapdát állítanak ítéleteinknek. Ezt bizonyítja a legtöbb közmondás, bár állítólag ezekben rejlik a népek bölcsessége" (17). Ezzel Gadamernek sincs különösebb gondja, hiszen az elhamarkodást ő is az előítélet valóságos alapjaként értelmezi. Az ő fogalom meghatározása is hasonló tartalmú: "Az előítélet magában véve olyan ítélet, melyet az összes tárgyilag meghatározó mozzanat végérvényes ellenőrzése előtt hozunk" (18). Ez a meghatározás viszont felveti azt a kérdést, hogy a megismerés során képesek vagyunk-e az összes tárgyilag meghatározó mozzanatot ellenőrizni. S ha ezt nem tudjuk megtenni, biztos-e, hogy előítélettel van dolgunk? Másrészt az előítélet nem csak attól előítélet, hogy elhamarkodva jutunk hozzá, az újabb ismeretek megszerzése előtt, hanem éppen attól válik azzá, hogy nem is merül fel az esetleges új ismeretek alapján a korrigálás igénye. A szerző súlyosabb kritikának veti alá a tekintélyből származó előítéletek problémáját. Azt az ember természetes igényének tartja, hogy saját értelmére támaszkodjon a megismerés során, ebben lé-

nyegében egyetért a felvilágosodás szemléletével. Így az ember előítéleteiért is saját maga felelős, s a "jogtalan előítéletek" fő forrását éppen a megismerő ész elfogultságában látja. Tehát a jogtalan előítéletekért nem automatikusan a tekintély a felelős, mivel a fő felelősség sohasem azé, aki a tanácsot adja, hanem azé, aki azt elfogadja. A tekintély csak olyan esetben forrása az előítéleteknek, ha a tekintély érvénye saját ítéleteink helyébe lép. Ugyanakkor a tekintély az igazság forrása is lehet, s a felvilágosodás -- mivel ezt a lényeges oldalt nem ismerte fel -- lejáratta a tekintélyt igazságtalan, egyoldalú értelmezésével.

A felvilágosodásnak a hagyományokhoz, valláshoz, előítéletekhez való viszonya Gadamer szerint természetesen váltotta ki a romantika ellentétes alapállását. Ők megfordítják a felvilágosodás alap gondolatát, s náluk az idők hajnala, a mítikus világ, a természeti társadalom, a keresztény lovagság világa kap romantikus varázst, s ezáltal elsőbbséget az igazságban. Ezt azért tartja helytelennek, a kérdés nem igazi megoldásának, mivel ebben a korábbi dogmatizmus helyére egy új dogmatizmus lép.

Mi tehát a helyes viszony a felvilágosodás előítélet-felfogásához, milyen irányba kell elindulnunk a valódi megoldás reményében? Gadamer a következőkből indul ki: túl kell lépni azon az előítéletes felfogáson, hogy minden előítélet hamis, s így minden előítélet felszámolható és felszámolandó; az előítélet helyes hermeneutikai megközelítése céljából pozitív értelmezést kell adni a felvilágosodás által vallott felfogásnak; fel kell tárni az előítéletekben, hagyományokban, tekintélyben rejlő pozitív értékeket, de nem azért, hogy ezután minden előítéletet értéknek tekintsünk, hanem azon célból, hogy az érték elválasztható legyen az értéktelentől, az igaz a hamistól, a hasznos előítélet a káros előítélettől.

Ezen új irányba történő elinduláskor több esetben hivatkozik Schleiermacher árnyaltságra törekvő értelmezésére, aki megkülönbözteti az elfogultságból következő tartós, és az elhamarkodásból eredő pillanatnyi előítéleteket. Ezen értelmezésben a megismerő emberre kerül a hangsúly, s háttérben marad a társadalmi hatások, tudattartalmak szerepe. A pillanatnyi előítélet megszüntethető, ha nem elhamarkodottan ítélnünk, az elfogultság pedig egyaránt játszhat pozitív és negatív szerepet.

Gadamer hangsúlyozza azt a veszélyt, hogy a megismerés során az egyén ahhoz vonzódik egyoldalúan, ami közel áll gondolkodásához, eszmeköréhez. Ezt a vonást Hernádi Miklós szellemesen így fogalmazza meg: "Aki igazat ad nekünk, annak mi is igazat adunk, hisz nem tévedhetett abban, hogy nekünk igazunk van" (19).

Gadamer saját felfogásának kifejtéséhez érdekes módon éppen a felvilágosodásban keres és talál autoritást követendő tekintélyt. Úgy ítéli meg, hogy elfogadhatjuk a Descartes által megfogalmazott mindenben való kételkedés igényét, hogy

semmit ne fogadjunk el igaznak, míg értelmünkkel világosan be nem látjuk. Külön értéknek tekinti, hogy Descartes az erkölcsre nem terjesztette ki az igazság ész alapon történő megmérését, s ez lehetővé teszi azt a következtetést, hogy a társadalomban, a történelemben, az emberi viszonyokban az ész nem kizárólagos mérőeszköze az értékek keresésének. Nem is joggalan ez a következtetés, különösen, ha az érzelmek történelmi szerepére gondolunk.

Gadamer szerint az előítéletek természetszerűen hozzátartoznak az egyénhez, sőt az egyén létének történelmi valóságát sokkal inkább előítéletei alkotják, mint ítéletei. Erre joggal kérdezhetjük, hogy különböző történelmi korokban vagy különböző társadalmakban miért nagyobb vagy kisebb mértékű az előítéletesség, hogy megalapozottan kereshetjük-e kizárólag az egyénben az előítéletek forrását. Mivel tehát az előítéletek az ember gondolkodásának természetes alkotóelemei, ne előítélettel viszonyuljunk hozzájuk, hiszen nem lehet előre megkülönböztetni a "joggalan" megértést gátló hamis előítéleteket, a "termékeny" igaz előítéletétől. Az előítéleteket tehát nem elvetni kell, hanem megérteni, mert azok nem csak a megismerés akadályai, hanem éppen a történelmi megismerés feltételei. Hasonlóan pozitív értékeket kapcsol a tekintély értelmezéséhez, mely a felvilágosodás szerint az előítéletes gondolkodás egyik fő bűnbakja. Míg a felvilágosodás főként az egyházi tekintélyekről beszélt, s ezek lerombolására törekedett, fel kell ismernünk azt a tekintélyt, mely az emberi gondolkodás értéke -- gondolhatunk Szókratészre, Descartes-ra vagy Kantra. A felvilágosodás azt a hibát is elkövette, a tekintély fogalmát azzal is eltorzította, hogy szembeállította az ésszel, pedig a tekintély esze is ész, s minek alapján állíthatjuk, hogy az értékelő mérlegelő ész tökéletesebb a tekintély eszénél -- ez akár fordítva is elképzelhető, de minderre csak előítéletmentes elemzés adhat választ. A felvilágosodás a személy tekintélyének alapját az "alávetődés" aktusában vélte megtalálni, márpedig ennek igazi alapja azon felismerés, hogy ő többet tud valamiről másoknál, azaz az ő eszének elismerésén van a hangsúly. "Ebben áll annak a tekintélynek a lényege, melyre a nevelő, az előjáró vagy a szakértő támaszkodik" (20). A nevelő és a szakértő esetében ezt részben elfogadhatjuk, viszont úgy tűnik, Gadamer pozitív előítélettel viszonyul a hatalom emberéhez, az előjáróhoz azzal, hogy az ő tekintélyének alapját is a többet tudásban látja, s ezzel idealizálja a feljebbvalót, a hatalmat. Nem ismeri fel, hogy itt a függőségi viszonynak van dominanciája, bár tény, hogy az adott személy tudása, gondolkodása, bölcsessége vagy annak hiánya jelentősen módosíthatja tekintélyként való elfogadását.

Gadamer tehát a tekintélyt értéknek tartja, mely sok esetben éppen az ismeret igazságának érvényét garantálja, s nem csak a személyi tekintélyre vonatkoztatja ezt, hanem a tekintély személytelen formáira is. Ilyen jelentős személytelen formájának tekinti a hagyományt, amely számos esetben az ismeret érvényének alapja.

Az erkölcs alapja például nagymértékben éppen a szokások és a hagyományok által kölcsönzött érvény. A romantikának is egyik fő értéke a hagyomány szerepének felismerése, s hibájaként csak az róható fel, hogy a hagyományt szembeállította az ésszel, amint a felvilágosodás szembeállította a szabadsággal. Márpedig Gadamer szerint a hagyomány nem a szabadság ellentéte, hanem mindig a szabadság és a történelem mozzanata. A hagyomány szerepét Lukács György is hasonlóan fontosnak tekinti, bár ő elsősorban nem a múlt megismerése szempontjából, hanem a mindennapi élet gazdaságos vezetésében: "Szokások, hagyományok, konvenciók roppant tömege nélkül ez az élet nem bonyolódhatna le olyan akadálytalanul, gondolkodása nem tudna olyan gyorsan a külvilágra reagálni, mint ez gyakran feltétlenül szükséges" (21).

Milyen legyen Gadamer szerint a tudomány viszonya a múlthoz, hagyományokhoz, előítéletekhez? A modern tudomány művelőinek el kell fogadniuk a kételkedés karteziánus elvét mint alpmódszert. Világosan be kell látniuk, hogy a történeti tudomány alapvetően más, mint a természettudomány, a történeti tudományban együtt van jelen a múlt és a ma, amelyben a hagyomány éppen a különböző történeti horizontok összeolvadását fejezi ki. Ezért is előítélet-mentes történettudomány nem létezik, amit az is mutat, hogy a múltat mindig az adott kor érdeklődése alapján vizsgáljuk, s emiatt más és más fénylik fel a múltból, s ez a mindig más tartalom egyaránt érvényes lehet. A tudomány és előítélet összekapcsolását, illetve összekapcsolódásuk természetességét nehezen fogadhatjuk el. Csepeli György szerint: "Elsősorban a mindennapokban élő embereknek voltak és vannak előítéleteik, s onnan szivárognak tovább a társadalmi tudás egyéb régiói, a tudomány és a művészet felé, ahol tartós megtelepedésüknek már kevésbé kedveznek a feltételek" (22). De ha -- visszatérve Gadamer értelmezéséhez -- el is ismerjük a tudós előítéletességét, nem jelenti azt, hogy tehetetlenek vagyunk e kérdésben, éppen ebből adódnak feladataink. Először is annak megakadályozása, hogy a múltat hozzáidomítsuk saját értelemelvárásainkhoz, hogy ne előre abszolút módon meghatározott értékítéletekkel közeledjünk a hagyományokhoz, a történelmi múlthoz.

Ez a veszély azért is valóságos, mert aki egy múltról szóló szöveget meg akar érteni -- mondja Gadamer -- előzetes felvázolást végez. Amint észre vesz benne valamilyen értelmet, előre felvázolja az egésznek az értelmét, s így előzetes elvárásokkal közeledik annak tartalmához. Ez pedig könnyen ahhoz vezet, hogy nem is veszi észre vagy nem tartja fontosnak az elvárásaitól eltérő vagy azzal ellentétes gondolatokat. "A fel nem ismert előítéletek hatalma az, mely süketté tesz bennünket a hagyományban megszólaló dolog iránt" (23). A semleges megközelítés sem vezet eredményre, hiszen semlegességünk hite önmagunk becsapása. Heideggerre hivatkozva mondja, hogy tudatában kell lennünk elfogultságainknak, vállalni kell

előítéleteinket, melyekben megmutatkozik másságunk. "Ezért jó oka van annak, ha az értelmező nem közvetlenül közelíti meg a dolgot meglévő előzetes véleményével, hanem kifejezetten megvizsgálja előítéleteinek legitimitását, azaz eredetét és érvényességét" (24). A szerző ezen szándéka becsülendő, de nem könnyű ítéleteinkben felismerni azok előítéletes jellegét, talán még nehezebb eredetüket kinyomoznunk, s a legnagyobb probléma érvényességük igazolásának mikéntjét megtalálnunk. Mindenesetre, ha mindez sikerülne, akkor előítéleteink nem észrevétlenül érvényesülnének, mert szembe tudnánk nézni velük. Ha előítéleteinket felismerjük, abban már tényleg benne van a kontrollálás eleme, melynek eredményeként ítéleteink vagy ellenőrzött ismeretekké válnak, vagy kihullanak gondolkodásunkból. Gadamer -- alárendelten -- ezt a lehetőséget is fenntartja, de nem a kiostálást tekinti a megoldás fő módszerének. Szerinte, miután felismertük, tudatosítottuk előítéleteinket, nyitva kell hagyni, fel kell függeszteni azokat, így megóvjuk magunkat attól, hogy meglévő előítéleteink helyét új előítéletek foglalják el.

Gadamer előítélet-felfogása rokonszenves gondolkodói alapállást fejez ki. Az elfogultságmentes megismerés követelményével, elvével azonosulhatunk. A kérdés árnyalt, többoldalú megközelítése számos értékes gondolatot eredményez, s egyben felhívja figyelmünket a probléma bonyolultságára, vizsgálatának nehézségeire. Bizonyos elfogultságtól azonban ő sem teljesen mentes. Amikor a felvilágosodás felfogásának alapvető hibájául rója fel, hogy az az előítéletet csak negatív oldalról közelítette meg, azonosítva a hamis tudattal, az ő értelmezésében az értékelés átbillen a pozitív oldalra, ha ez nem is kategorikusan történik. Mindez természetesen következik abból, hogy az előítélettel foglalkozó nagy gondolkodók nem "érdek nélkül" vizsgálják a kérdést, hanem többnyire saját filozófiai alapkoncepciójuk számára hasznos és fontos mozzanat kutatásaként. Mivel Gadamer számára a múlt megértése, a hagyomány megközelítése az egyik legfőbb törekvés, logikusan jutott ilyen értelmezésre, mely természetesen nem tekinthető a kérdés egyetlen helyes és végleges megoldásának, mint ahogyan Bacon, Allport, Burke vagy mások elmélete sem. Az viszont nem vitatható el tőle, hogy jelentősen gazdagította az előítéletekről való tudásunkat.

Jegyzetek

1. Bacon, F.: Esszék. Mérleg. 1987. 6.
2. Bacon, F.: Nóvum Organum I. és Új Atlantisz. Művelt Nép, 1954.
3. Heller Ágnes: Társadalmi szerep és előítélet. Szociológiai Tanulmányok. Akadémiai, 1971. 101.
4. Az idézett gondolat Váriné Szilágyi Ibolya: Az előítéletek nyomában című írásából származik Világosság. 1978. 4.sz. 252.
5. Uo.
6. Gramsci A.: Filozófiai írások. Kossuth, 1970.
7. Heller Ágnes: i. m. 93.
8. Burke E.: Töprengések a francia forradalomról. Atlantisz, Medvetánc, 1990.
9. Kontler László bevezető tanulmánya E. Burke fenti művéhez. 61.
10. Edmund Burke: i. m. 179.
11. Uo.
12. Lukács György: Az esztétikum sajátossága I. 1. fejezet. Akadémiai, 1969.
13. Burke E.: i. m. 179.
14. Allport, G. W.: Előítélet. Gondolat. 1977.
15. Gadamer, H-G.: Igazság és módszer. Gondolat, 1984. 194.
16. Uo. 195.
17. Diderot D.: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai, 1983. 114.
18. Gadamer H-G.: i. m. 194.
19. Hernádi Miklós: A közhely természetrajza. Gondolat, 1973. 8.
20. Gadamer H-G.: i. m. 200.
21. Lukács György: i. m. 54.
22. Előítéletek és csoportközi viszonyok. Közgazdasági- és Jogi, 1980. Bev. 7.
23. Gadamer H-G.: i. m. 194.
24. Uo. 192.

HERDERTÖL--PASCALIG

(Életrajz és pályakép: újabb adalékok egy magyar gondolkodó szellemi portréjához)

ABSTRACT: *(Vom Herder -- bis zum Pascal. Lebenslauf und Lebensbild: neue Beilagen zu dem Portrait eines ungarischen Philosophers)* Im Mittelpunkt der Studie steht die Vorstellung eines bedeutenden, aber heute schon fast vergessenen Vertreters, Frigyes Medveczky, der früheren Periode des ungarsprachigen modernen bürgerlichen Denkens. Im Zusammenhang mit diesem Thema ist die Exposition der Problemen, die sich mit der Forschung der ungarischen Philosophie, Philosophiegeschichte beschäftigen nicht vermeidbar. Die Studie lenkt die Aufmerksamkeit an Frigyes Medveczky, als organische Fortsetzung dieses Gedankens, der sich mit vielfältiger und sehr breiter (Naturphilosophie, Erkenntnistheorie, Logik, Gesellschaftsphilosophie, Psychologie, Nationalökonomie, Ethik) Tätigkeit beschäftigte. Medveczky, der als deutscher Philosoph begann (Friedrich von Bärenbach), gelangt Schritt für Schritt von dem zeitgenossen kritischen Positivismus zum verwissenschaftlichen Neukantizismus, zum Normativismus dem christlichen Religionsmoral. Seine mehrere Jahrhunderte in sich begriffene Tätigkeit, seine geistliche Wirkung an seinen Studenten, die sich auch in unserer Jahrhundert zu spüren läßt, begründet seine Vorstellung vor breiterem Publikum zu demonstrieren.

I. Néhány megjegyzés a magyar filozófiáról

"... a bölcsészet, mint tudomány, nélkülünk is ott állana, ahol ma áll, s lehet, hogy nincs hivatásunk e részben világra szóló szerepet vinni; ez azonban senkit se háborítson. A bölcsészet a szellem fényűzése; nélküle nagy államok elváltak, ellehetnek ezután is; hanem utoljára szép látni, hogyan és mi úton-módon lett a mi nemzetünknek az európai állapotokhoz való édesedése, mi volt ízletes neki abból, amit bölcsészetnek nevez a tudós világ; voltak-e, vannak-e némely kiváló jelenetei e tudományhoz való hajlandóságának; s ha igen, hol és hogyan juthat ezek ismeretére... Különösen egy, keleti hallgatagságából a szószaporító Európába lépett nép, mi-nő *Széchenyi* szerint is a magyar (kelet-népe), hódolt-e azonnal és minden előtétlet

nélkül az idevaló gondolkodásnak, becsülte-e a tudományt, mint olyat, vagy csak az idők puhító viszontagságai alatt törődött és mennyire hozzá, s mit mutat e részben a tudomány, vagy ami mindegy, az elme története”(1).

A főntebbi, szándékoltan hosszú idézetet Erdélyi János másfél száz oldalas, kultúrhistoriai kontextusba ágyazott magyar filozófiatörténeti forrásmunkájából emeljük ki. Sorai, (de méginkább a mű egésze) bizonyítékkal szolgálhatnak arra, hogy a hazai filozófia státusának, eredményeinek megítélése, a magyar bölcelet önzonosság keresése, identitásképző és kultúrateremtő szerepének elemzése, egyáltalában az e problémákkal való számvetés igénye történelmi múltunk mélyében gyökerezik.

A jelzett témakör tárgyalása fonálként húzódik végig pl. a reformkori Almási Balogh Pál kérdésfeltevésétől a magyar kultúra újralapozási szándékával a múlt század derekán fellépő Erdélyi Jánoson át, egészen az 1800-as évek utolsó harmadában jelentkező, újabb kultúra teremtésére vállalkozó fiatalok (Alexander, Bánóczy, Medveczky, Pauer stb.) nemzedékéig. E szellemi síkon folyó válaszkérés tisztán kivehető párhuzamot mutat a többször nekilendülő XIX. századi magyar modernizációs törekvésekkel. Csodálkozhatunk-e tehát azon, hogy a fent említett problémák máig ható érvénnyel bírnak? Jelenünk önmagát forradalmian megújító nemzedéke is újból és újból szembesülni kíván, kényszerül (az elmélet szintjén is) önzonosságának: az eredet és hivatás, a honnan? és a hová? kínzó kérdéseivel. A modern társadalmak identitástükre, így a magyaré is, természetszerűen heterogén elemekből tevődik össze, s a kulturális képződmények eme tükrében, melyben önmagát pillantja meg egy nemzet, nem jelentéktelen az a hely és szerep, amely a filozófiai objektivációknak jut. Meglévő értékeink begyűjtése, a megtett bölcelettörténeti út gondolati bejárása ezért is elengedhetetlen feladatunk.

Az utóbbi években örvendetes módon megélnékült az érdeklődés a magyar filozófia iránt. A legkülönbözőbb fórumokon (határainkon innen és túl) nagyjából a következő (gyakran metaelméleti jellegű) kérdésekről esik szó: van-e egyáltalán magyar filozófia (netán annak története), s ha van, mit is értsünk rajta? Hogyan mérhetőek teljesítményei az immár tradicionálisan önmaga által viszonyítási centrumként választott európai (ti. nyugat-európai) bölcelet produktumaihoz? Milyenek legyenek az iránta való jövőbeni elvárásaink: elégedjünk-e meg pusztán a fejlett Nyugatot színvonalasan adaptáló törekvésekkel, vagy (ha lennének egyáltalán ilyenek) tisztán a magyar jelenségek vizsgálatát tekintsük a hazai filozófia feladatának? Leküzdendő, ill. leküzdhető-e a XVI-XVII. századtól öröklődő dichotómikus gondoikodás a fejlett polgári világ és a kulturálódni vágyó elmaradott haza között? Vannak-e önálló, folytatható eredményei a magyar filozófiának, avagy hagyjuk továbbélni bölceleti kultúránk hiányának legendáját, s jó esetben kezdjünk a semmi-

ből építkezni. A felsorolt problémákon túl nyilván még számtalan továbbit is megfogalmazhatnánk.

Az immáron egyre erőteljesebben artikulálódó kérdések sejtetik, hogy itt legalább kétféle, egymással ellentétes válaszcsoport kristályosodott ki. Ti. az, amelyik hajlamos leértékelni, sőt egyenesen semmisnek tekinteni a gyakran igen mostoha történelmi körülmények közepette született értékeinket, a másik pedig, nyilván az előbbivel szemben, konstruktív választ ad, s igyekszik felmutatni azokat a történetileg létrejött eredményeket, amelyeknek felszínrehozatalával, tudatosításával részint meg lehet haladni az önlebecsüléssel együttjáró mentális deformációkat, részben pedig termékeny tradíciókat, kapcsolódási pontokat lehet nyújtani a magyar filozófia jelenkori műveléséhez.

A hazai bölcséleti gondolkodás iránt feltámadt érdeklődés intenzitásával azonban már korántsem lehetünk elégedettek. A legutóbbi néhány év szakjellegű publikációs jegyzékét átfutva talán egyik kezünkön is meg tudnánk számolni azt a néhány hazai kutatót, aki méltó feladatának tekinti a magyar világi gondolkodás történetének feldolgozását. Nem dicsekedhetünk persze azzal sem, hogy szakfolyóirataink soron kívül zöld jelzést adnának az e tárgyban született írásoknak. Mindemellett léteznek úttörő jellegű kezdeményezések.(2)

Úgy hisszük, van egy csipetnyi igazság Mátrai László szavaiban, amelyeket "A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn" című tanulmánygyűjtemény kapcsán vetett papírra. Idézzük: "A kötet a századelő tíz magyar gondolkodójának portréját fogja -- kissé lazán -- össze, de tablónak sajnos nem tekinthető. Legfeljebb féltabló lehet, hiszen csak a baloldali (!) gondolkodókról szól, s ezzel téves és megtévesztő képet ad a korszak filozófiájáról... hiszen nyoma sincs azoknak a gondolkodóknak, akik ellen ezek a haladó gondolkodók küzdöttek. A kötetnek ez az egyoldalúsága irreális képet ad magáról a "baloldalról" is: ellenfelek nélküli harc, az ideológiai árnyékbokszolás látszatát kelti."(3)

Valóban nem jutott itt hely mondjuk egy olyan formátumú filozófusnak, mint amilyen Pauler Ákos volt, (ez is pótlandó adósságunk!) és további olyan magyar bölcselőknek sem, akiket ezek szerint többé-kevésbé konzervatív gondolkodóknak nevezhetnénk. (Nem biztos persze, hogy ez a globális minősítés pályájuk egészére nézve igazságos lenne, mint ahogyan a Mátrai által alkalmazott jelzővel (ti. baloldali) sem tudunk feltétlenül egyetérteni.

Egyre teljesebbé tehető még tehát az a bizonyos tabló, s minden bizonnyal számtalan, az egyes filozófusokra "ráragasztott" címke veszítené el érvényét egy korszerűbb tárgyalásmód keretei között.

Ugyancsak hiányzik, meglepő módon, a XIX. század első felének (így a reformkorszak!) szűkebb értelemben vett filozófiai feldolgozása, vagy az iskolatörté-

net több évszázados bölcséleti szellemiségének bemutatása -- figyelmeztet Kiss Endre, s a szerző végső konklúziójával is egyetértünk: "Úgy panaszoljuk fel tehát filozófiai hagyományaink szegényességét, hogy nem rendelkezünk semmilyen, a mai követelményeknek megfelelő érvényes képpel..." filozófiai kultúránk egészéről.(4) Joggal lehet továbbá hiányérzetünk (különösen az újabb kori) magyar bölcsélet kiemelkedőbb egyéniségeinek középiskolai és egyetemi műveltséganyagból való hiányzása miatt. Talán Alexander Bernát neve sem került volna bele a magyar irodalmi tankönyvbe, ha nem épp a Nyugat nagy költőnemzedékének tanára lett volna.

Eddig feltárt eredményeink néhány világnyelven való megjelentetése is várat magára. A magyar anyagok kutatása, tudjuk, nyelvünk jellege miatt meglehetősen nagy elszántságot kíván a külföld képzett szakembereitől. E vonatkozásban mi előnnyel rendelkezünk, s ebből fakad kötelességünk is!

Az a monografikus igénnyel készült munka, amelyből az alábbi fejezetet kiemeltük, szintén azzal a szándékkal készült, hogy szerény adalékkal szolgáljon a magyar bölcsellettörténeti kutatások eddig csak részben, vagy még nem feltárt területeinek teljesebb megismeréséhez.

II. Egy elfeledett gondolkodónk: Medveczky Frigyes

Medveczky életpályáját a rendelkezésre álló, olykor egymásnak ellentmondó adatok alapján nehéz pontosan rekonstruálni. Igaz, azok az időpontok, melyekhez életének fontosabb eseményei kapcsolódnak, jórészt ismertek számunkra, sokszor azonban csak következtetni tudunk bizonyos körülményekre, szellemi hatásokra, melyek érdeklődési körét, élményvilágát, személyes célkitűzéseit, főként ifjú éveiben, meghatározták. A részletkérdésekben való tisztánlátást részint az nehezíti, hogy kora ifjúságától fogva sokáig idegen környezetben él, nevelkedik, gondolkodik. Másrészt, mivel privát természetű feljegyzéseket, naplót, kiterjedt levelezést nem hagyott hátra, ezért csak megközelítő pontossággal lehet rekonstruálni jellemvonásait, intellektuális fejlődésének mozgatóit, világnézetének kialakításáért folytatott benső vívódásait.

Medveczky Frigyes 1855.(-56?) július 31-én született Budán. Apja, Medveczky Árpád felvidéki, ágostai evangélikus hitvallású középnemesi családból származott. Az első, nemességüket igazoló oklevél a XIII. században kelt, előnevüket (medveczei és kisbistercei) az egykori Árva vármegyében lévő birtokaikról kapták. Jelentős földterületekkel rendelkeztek még Máramaroson, Erdélyben és a Délvidéken is. A túnyomórészt erdőborította birtokok jövedelménél jobb megélhetést biztosított a család több generációjára jellemző hivatali-jogi pálya. Filozófusunk édesap-

ját is a szülők (Medveczky József és Berzeviczy Antónia) erre a pályára szánták. Árpád a bécsi egyetemen szerzett diplomát 1842-ben. Valószínűleg itt ismerkedett meg majdani feleségével, Medveczky Frigyes édesanyjával, egy osztrák bárói családlányával, Róza von Pindtershofennel. E család férfi tagjai nagyrészt katonai pályán szolgáltak. Ennek valószínűleg nem kis szerepe volt abban, hogy Medveczky Árpád 1844-től már a császári és királyi seregben hadbíró főhadnagy. Később, ezredével átállván a honvédséghez, végigharcolja az 1848-49-es szabadságharcot; 1849 májusában a magyar hadügyminisztériumban legfelsőbb törvényszéki ülnök, őrnagy, s egyben a debreceni hadbíróiskola tanára. (Fivére szintén a szabadságharc aktív résztvevője, Kiss altábornagy karszegéjé Világosig.) A fegyverletételt követő tízhavi vizsgálati fogság után 1850-ben, valószínűleg az osztrák családi kapcsolatoknak köszönhetően (mindkettőjüket) felmentik. Néhány év múlva újból a k.u.k. hadsereg kapitánya. Ebben a tekintetben természetesen felvetődik Medveczky Frigyesnek a jelzett nagy történelmi eseményhez, annak nemzeti és családi vonatkozásához fűződő viszonyának kérdése. Érdekes módon azonban ezt nyíltan sehol, egyetlen írásban sem válaszolja meg.

Medveczky Árpád és Róza von Pindtershofen házasságából öt gyermek -- két lány és három fiú --, legfiatalabbként Frigyes született. Berzeviczy Albert, a Tudományos Akadémia egykori elnöke így emlékezik vissza e családra:

"Pesten és Budán is tág rokoni és baráti kört találtak szüleim, s ebben a körben én is találtam kortársakat és pajtásokat... Medveczky Árpád nyugalmazott százados hadbírónak, atyám unokatestvérének felesége német nő volt, s egyik leánya Schweizba ment férjhez; egész családjá kiváló nyelvismeretekkel bírván, háza újszólván találkozási helye volt a külföldieknek, különösen a konzulátus tagjainak. Szellemes, ritka műveltségű leánya, Anna, nővéremnek volt jó barátnője; én leginkább a velem egykorú Árpád fiával barátkoztam, egy nagy tehetséggel s roppant szorgalommal, ambícióval megáldott fiúval, ki még tanulókorában, talán éppen a szellemi túlerőltetés miatt halt meg."(5)

A Medveczkyek szellemiségét a fentebb említett összetevőkön túl szinte tradicionálisan határozta meg az a tény, hogy a család egymást követő nemzedékeinek élete és tevékenysége, különösen a XVIII. és XIX. században, így a reformkori nemzeti ébredés időszakában is, a felvidéki szabad királyi városokhoz kötődött. Kassa, Késmárk, Bártfa, Lőcse mellett kiemelkedő helyet foglalt el Eperjes. Ha csak a múlt század neves íróit, tudósait, politikusait vesszük sorra, olyan jeles személyiségek indultak innen el, vagy kapcsolódtak hosszabb-rövidebb ideig e városhoz, mint Trefort Ágoston, Eötvös József, Pulszky Ferenc, Greguss Ágost, Hunfalvy János és Pál, Markusovszky Lajos; a Berzeviczyek, Szinyei Mersék, Medveczkyek. Az utóbbi három család közvetlen rokonságban is áll egymással. De az eperjesi

kollégium volt Kossuth Lajos egykori iskolája is, s vidéki városaink közül ez ünnepelte valaha legmelegebben Petőfit. Sötér István írja egyik monográfiájában:

"Eperjes mutatta meg, hogy a birtokos nemesség egy része maga is képes a városiasodásra, a polgárosodásra, az európai műveltség megszerzésére, - és ezzel együtt a nemzeti tudat ébren tartására. ... Ez a derűs, élénk, büszke kisváros, a középkorból eredő kereskedelmi, sőt külkereskedelmi hagyományaival, magyar-német kultúrájával, a reneszánsz óta annyi ízlést és nemességet felmutató építészetével, a német polgári elemet jó értelemben egyensúlyozó magyar, birtokosnemesi életstílusával, műveltségi igényességével: a legszerencsésebb terep volt a külföldi útról visszatérő, a hazai állapotokkal elégedetlen, a polgárosodás jövőjében reménykedő Eötvös számára. Ebből a vidéki városból hiányzott a vidékiesség. ... Könyvtár, éremgyűjtemény, színház, kávéház: megfelelő arányokban, de egy nyugati város színvonalán állt Eötvös rendelkezésére. Eperjes gazdagabb volt Pestnél, és a léghőre intenzívebb, az élete jellegzetesebb, nagyobb hagyományokkal rendelkező. ... Pestnek Széchenyire volt még akkor szüksége ahhoz, hogy igazi várossá fejlődjék. Eperjes városképe már akkor zárt és befejezett volt, akárcsak egy műalkotás."(6)

Medveczky Frigyes műveltségének, látásmódjának, világképének további rétege a Bécsben töltött diákévek során alakul ki. A budai gyermekévek után tanulmányait a császárváros híres intézetében, a Theresianumban folytatja. Kiváló képzésben részesül. Az idővel jogakadémiai rangra emelkedett iskola falai között az osztrák tanszékben előírt gimnáziumi tárgyakat tanulja, s itt már helyet kapnak a modern nyelvek is. A mindenki számára kötelező latinon és görögön kívül ekkor sajátítja el az angol, a francia és az olasz nyelvet. Noha az ifjú Medveczky Bécsből keltezett, testvéreinek szóló levelei magyar nyelven íródtak, mégis az a benyomásunk, hogy számára a gondolkodás és gondolatközlés természetes közege sokáig inkább a német nyelv marad. Erre utalnak a hagyatékban fellelhető idegennyelvű, szépirodalmi zsengei (novellák, versek, tragédiák stb.) is. (Nem tudjuk, édesanyja megtanult-e valaha is magyarul.) Egy 1910-es recenziójában Babits is joggal utal Medveczky Pascal-tanulmányai kapcsán arra, hogy a szerző nehezen érthető, terjengős előadása, magyartalan stílusa igen gyakran zavar a gondolati tartalom megragadásában. Pedig akkor már több, mint harminc éve élt Medveczky folyamatosan itthon. (Megjegyzendő, hogy Babits észrevétele teljesen független ama bizonyos Lukács Györgyi "homályosságnak" a kritikájától!)

A fiatalember a gimnáziumi évek alatt vasszorgalommal tanul. Szembetűnő a szépirodalom, a művészetek iránti vonzódása.

A filozófia kérdései igen korán magukra vonják Medveczky figyelmét. Ez irányú tájékozódása feltehetően két forrásból táplálkozik. Egyrészt eredendően *humán* és németes műveltségéből: Goethe és Schiller egyetemes szelleme, az emberi lét

nagy kérdéseire válaszoló költészete meghatározó jelentőségű a fiatal Medveczky nézeteinek alakulásában. Nagy klasszikus triászról beszél, amelynek harmadik tagjában *Herdert* tiszteli. Ez utóbbinak nemcsak szépirodalmi munkáiról szól nagy elismeréssel, hanem filozófiai írásaiért is lelkesedik. A modern fejlődéelmélet anticipálását véli felfedezni az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájához* című műben.

A Teréz Akadémián folytatott tanulmányoknak szerves része volt a *természet-tudományos ismeretek* elsajátítása is. A modern evolúciós elmélet történeti előzményeinek vizsgálata is szükségszerűen a filozófiai gondolkodás területére vezet az ifjú Medveczkyt. Áttanulmányozza a fejlődéstan témakörébe eső műveket, így ismerkedik meg pl. Kant, Laplace, Lamarck, Goethe, Wolff, Saint Hilaire, Darwin, Th. Huxley, Haeckel stb. tudományos és természetfilozófiai nézeteivel. Munkájában neves, atyai jó barátok biztatják, segítik. Így Anton Schmerling, aki ekkor az osztrák tudományos élet egyik vezető személyisége volt.

Miután letette érettségi vizsgáit, joghallgató a bécsi egyetem jog- és államtudományi karán. Ausztriában az egyetemi képzés modernizálását a polgári fejlődés által teremtett új történelmi feltételek szinte permanens módon a felszínen tartották. Egy oktatási reformtervezet eredményeképpen különösen az orvosi és jogi karon részesültek a hallgatók széleskörű tudományos felkészítésben. Így a jog- és államtudományok mellett a tematikában helyet kapott a jogbölcselet, egyetemes és német történeti stúdiumok, a politikai tudományok között a nemzetgazdaságtan, államszámviteltan és statisztika. Külön kiemelték a filozófiai tárgyak színvonalas, a gyakorló jogászok igényeit is figyelembe vevő oktatásának kérdését.

Terjedelmi korlátok miatt itt nem térhetünk ki annak elemzésére, hogy a 70-es évek páratlanul liberális osztrák közszellemének milyen összetevői voltak, és ezek hogyan segítették elő jelentős kulturális, tudományos produktumok egész sorának keletkezését.

A fentiek ismertetésére viszont azért térünk ki részletesen, mert Medveczky szellemi fejlődésében jelentős szerepet kaptak ezek a stúdiumok, és későbbi műveiből kitűnő társadalomtudományi és jogfilozófiai műveltségét ekkor kezdte megalapozni.

Az egyetemi évek alatt, a rendes jogi tanulmányok mellett továbbra is szorgalmasan foglalkozik természettudományokkal és filozófiával. Ekkor kezd publikálni is: 1876-ban jelenik meg élete első jelentősebb irodalmi műve, a *Vom Baume der Erkenntnis* (A megismerés fájáról). A cím filozófiai témára utal.

Miután a bécsi egyetemen eleget tett államvizsgakötelezettségeinek, még több szemeszteren át különböző külföldi egyetemeken -- főként Lipcsében és Strassburgban, de feltételezhetően Berlinben, Münchenben és/vagy Tübingenben is --

folytatta, ill. kiegészítette jogi, államtudományi, filozófiai és ezekkel kapcsolatos természettudományi (pl. biológiai, antropológiai, pszichológiai) tanulmányait.

A pozitívizmus vonzásában

Filozófusi pályafutása voltaképpen itt, Németországban kezd kibontakozni. rendkívüli termékenységének jeleként -- huszonegy éves korától -- egymás után jelennek meg cikkei, kritikái, tanulmányai. Előbb Kant kritikai természetfilozófiáját és a darwini elméletet próbálja összegezgetelni, rövid idő múltán azonban már tisztán ismeretelméleti kérdések foglalkoztatják. Idevágó írásai azt bizonyítják, hogy egyre elmélyültebben foglalkozik Kant műveivel. Ekkorra már néhány nagyobb lélegzetű munkája is napvilágot látott. Így a *Herder als Vorgänger Darwins und der modernen Naturphilosophie* (Berlin, 1877), és a *Gedanken über die Teleologie in der Natur* (1878, uo.).

Amikor 1878 februárjában a budapesti egyetemen doktori szigorlatot tesz, nevét már itthon is ismerik szakmai körökben. Főtaggyként filozófiából, melléktárgyként a román nyelvek filológiájából és német irodalomból vizsgázik.

A huszonkét éves ifjú tudós friss doktori képesítése birtokában visszautazik Németországba. Ismét igen termékeny hónapok következnek számára. Megkülönböztetett figyelemmel kíséri az őstörténeti és a modern pszichológiai kutatásokat. Ez a problémakör szorosan kapcsolódik az antropológiából szerzett természettudományos ismereteihez. Úgy látja, a filozófia mélyreható tanulmányozásához elengedhetetlenül szükséges az *ember* mindenoldalú, több tudományszak eredményeire épülő megismerése.

Első igazán jelentős könyve, tisztán *ismeretelméleti* összefoglaló munkája 1879-ben jelenik meg, a *Grundlegung der kritischen Philosophie* I. része, mely a *Prolegomena zu einer antropologischen Philosophie* alcímet viseli. Ebben a *rendszeres* filozófiai műben ismeretelméleti nézeteit a 70-es évek német filozófiai irodalmához kapcsolódó kritikai tanulmánygyűjteménye alapján rekonstruálhatjuk. Voltaképpen *kantiánus* alapon áll, de úgy véli, Kantnak a megismerésről szóló nézeteit ki kell egészíteni a modern kor *szaktudományos* -- elsősorban a pszichológia -- eredményeivel.

A *Grundlegung* utolsó fejezetében már megelőlegezi később részleteiben is kidolgozott felfogásának alap gondolatát egy *tudományos etika* vonatkozásában. Ezt antropológiai etikának nevezi, melyet az ember tudományos megismerésére kíván építeni.

Ezt követően ismeretelméleti kérdésekkel lényegében tovább nem foglalkozik. Filozófiai érdeklődésének éles irányváltását tapasztalhatjuk. Ennek egyik jele, hogy az 1878/79-es tanév két szemeszterét Strassburgban tölti, állam- és jogtudományi tanulmányait itt fejezi be. Közélebről itt ismerkedik meg a német katedra-szocialisták nézeteivel, a korabeli "vulgáris" közgazdaságtannal és a biológiai szociológia tanaival is. G. Schmoller és Knapp privátelőadásaira és szemináriumaira jár. (Államtudományi, porosz alkotmánytani és gyakorlati nemzetgazdaságtan előadásokat hallgat többek között.) A társadalmi problémák iránti érdeklődését a bismarcki Német Birodalom egyre fokozódó ellentmondásai, a szociáldemokrácia és a kormány mindinkább szaporodó összecsapásai fokozzák.

Ez készíteti arra, hogy megvizsgálja korának társadalomtudományi iskoláit, hogyan lehetne a gyakorlatban értékesíteni az elméleti ismereteket, hogyan lehetne a konkrét szociális-politikai intézkedéseket a társadalomtudományok oldaláról megalapozni. 1879-ben egy nagyobb tanulmányban írja le először, hogy a tudományos etika szükségképpen szociális etika, s a társadalomtudományokkal kölcsönösen föltételezik egymást.

Amikor Strassburgban tanulmányait befejezi, már tudja, itthon egyetemi katedra várja. Egyik levelében Trefort Ágostonnak, az akkori vallás- és közoktatásügyi miniszternek a következőket írja: "Hálás indulataimban biztat a remény, hogy azon a pályán, melyet Nagy méltóságod nemesszívű pártfogása és hathatós segélyezése törekvéseimnek megnyitott, képes leendek utólagosan bebizonyítani, hogy ezen nemes pártfogását és kitüntetését komoly törekvéseimnél fogva némileg megérdemeltem."(7)

Eötvös és Trefort sokoldalú kultúrpolitikájának köszönhetően a múlt század 70-80-as éveit a modern magyar felsőoktatás megszületésének tekinthetjük. Megnyílik az ország második tudományegyeteme Kolozsvárott, új tanszékek jönnek létre, felépülnek a természettudományi és orvostudományi épületek, emelkedik az oktatás színvonala. Iskolateremtő tudós professzorok együttműködése nyomán a magyar tudományos élet megkezdheti felzárkózását az európai országok színvonalára. Magyarországon mindezt a tökéletes gazdasági fejlődést kísérő, -- noha annál mérsékeltebb -- társadalmi-politikai átalakulás tette szükségessé.

Trefort is, mint a reformkori nagy politikus-nemzedék más képviselői, a művelődés elsődlegességének eszméjét vallja. Meggyőződése szerint döntő tényező a tanár személye, s felülemelkedve a felekezeti szempontú gondolkodáson -- összhangban az egyetem választásával -- biztosítja a kiemelkedő tudású professzorok hazai működését. Jó érzékkel választja ki megfelelő szakértelemmel rendelkező munkatársait is. Közöttük volt Szász Károly, Markusovszky Lajos, Berzeviczy Albert professzor.

Medveczkynek nem kell évekig várnia magántanári kinevezésére, mint ahogyan Alexander várt, egyre reménytelenebbül, szellemi alkotóerejének legalább szinten-tartásáért és az anyagi megélhetésért küzdve.

Filozófusunk antropológiából és ismerettanból habilitál a budapesti egyetemen. Előadást az ismerettan alapelveiből hirdet, s kísérletképpen elsőként vezet filozófiai szemináriumot, válogatott, a filozófia iránt mélyebb érdeklődést mutató hallgatók számára. A konverzatóriumok, a szabad vitatkozás helyett szövegolvasó-szöveg-elemző foglalkozások voltak ezek. Szemere Samu professzor, egykori diákja így emlékezett rá vissza: "Mindent elemekre szedő, szinte túlságosan is óvatos, analitikus elmének bizonyult. Gyakorlati óráin a szövegelemzésre helyezte a hangsúlyt: egy félév alatt csak pár oldalt elemzett szemináriumán... Nem volt jó előadó, hibásan, akadozva, bonyolult mondatokban adott elő, ez is nehezítette a megértést. Előadása mindemellett rendkívül tartalmas volt."(8) Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy ezzel az értékeléssel szinte teljesen egybevágh Pauler Ákos, egykori első éves bölcsészhallgató naplóbejegyzése is. "Medveczkyt hallgattam - írja a régi tanítvány. Az előadásforma csúnya, de tartalma jóval becsesebb a Pauerénél. Míg ennek előadásában a szakértő folyton felületességét fűdi föl, addig amannak előadása gondolkodásra indít."(9)

Munkáját az egyetemen és tudományos körökben maradéktalanul elismerik. Gyorsan halad előre pályáján: Kant jogfilozófiájáról írott értekezését már 1881-ben felolvassák az Akadémia II. osztályának ülésén. 1882-ben nyilvános rendkívüli tanárrá, egyben az újonnan alapított II. számú filozófia tanszék vezetőjévé -- több pályatársát, Alexandert, Bánóczit, Kármán Mórt megelőzve -- nevezik ki. Sokat dolgozik. Előadásainak, szemináriumainak egy részét évekig tandíjmentesen hirdeti. Tematikájában ez évtől kezdve túlsúlyra jutnak *társadalomfilozófiai* és *etikai tárgyú* előadásai. Az etikát mindig a társadalom-, jog- és államtudományokkal, a politikatudománnyal vagy a pedagógiával kapcsolatban tárgyalja.

Az 1886-os év ismét jelentős dátuma pályafutásának: ekkor nyilvános rendes tanárrá nevezik ki. Még csak harminc éves és már professzor.

A fiatal és lelkes triász, Medveczky, Alexander és Bánóczi munkássága meghatározó jelentőségű a tanszék történetében. Előadásaikban a modern filozófiai eszméket tárgyalják. Kant és az újkori bölcsélet legkiválóbbjai csaknem minden félévben szerepelnek. Horváth Cyrill, az idős professzor nem jutott "vissza Kantig". Az ő figyelmének középpontjában még Hegel állt.

Medveczky vitalitása korán megroppan. Magán- és hivatalos leveleiben fiatal korától évről-évre visszatérő mondatok jelzik, hogy gyakran betegeskedik. Ez tudományos munkájában erősen visszaveti. Ennek ellenére *Társadalmi etikájával* 1883-ra nagyrészt elkészül. Művét két alkalommal is felajánlja kiadásra. Pozitív választ

azonban egyszer sem kapott.(10) Az anyag *kéziratban* rendelkezésre áll, s felbecsülhetetlen segítséget jelent társadalomfilozófiai, etikai nézeteinek teljesebb rekonstruálásában. Etikájának vázlatos kivonatát egy német folyóiratban jelenteti meg.

Ugyanakkor kedvező fogadtatásban részesítik *A társadalmi eszmék fejlődéstörténete* c. tanulmánykötetét: 1887-ben Hunfalvy Pál bírálatára és ajánló szavai után a könyv az Akadémia gondozásában megjelenik. Ugyanebben az évben az MTA Filozófia-történet- és társadalomtudományi Osztálya levelező taggá választja Pauer Imre ajánlatára. Levélben köszöni meg, s még abban az évben ígéri, hogy néhány hónapon belül új dolgozattal kívánja székfoglalóját megtartani.

Trefort kérésére azonban 1888-ban nyugat-európai útra indul, hogy a fejlett államok közoktatásügyét, az ottani felsőoktatás szervezeti felépítését megismerje. Igen tekintélyes személyiségek (oktatási miniszterek, államtitkárok) fogadják. Különösen Franciaországban és Olaszországban szerez értékes tapasztalatokat.

Ez évtől kezdve az egyetemen *pedagógia előadásokat* is tart. Herbart és Montaigne filozófiai és pedagógiai nézetei szerepelnek legtöbbször a tantervben.

Akadémiai székfoglalóját 1889-ben tartja, melyre egy metodológiai tanulmánnyal készült. *A normatív elvek jelentősége az etikában* egy korszak lezárulását jelzi Medveczky munkásságában. Ekkor harminchárom éves. Ezután közel húsz éven át semmit sem publikál!

A közoktatási kongresszuson, 1890-ben Párizsban még tevékenyen részt vesz, tartalmazs hozzászólásaival segíti a találkozó munkáját. Ugyanebben az évben az MTA Nemzetgazdasági és Statisztikai Bizottságának tagjává is megválasztják. Itt csaknem két évtizedig tevékenykedik. Közvetlen munkatársai Ballagi Aladár, Falk Miksa, Hegadús Sándor, Kautz Gyula, Kerkápoly Károly, Láng Lajos, Vécsey Tamás stb.

A hallgatás évtizedei

Viszonylag későn, harmincöt éves korában (1891) megnősül. Egy arisztokrata család (Zichy Miklós és Festetich Fanny) leányát, a nála néhány évvel idősebb, katolikus hitvallású, Zichy Máriát veszi feleségül. A házasságkötés Grazban történik. Harmonikus, mély érzelmeken nyugvó házasságban élnek. Anyagi gondjaik nincsenek. Jó baráti kapcsolat fűzi őket Berzeviczyékhez, valamint Eötvös Loránd és Beöthy Zsolt családjához. Gyermeük nem születik.

A következő évtől Medveczky Frigyes egészségi állapota igen rosszra fordul. Az Akadémiától kapott feladatok teljesítését nem tudja vállalni. Hosszú ideig kény-

telen szigorúan tanári teendőire szorítkozni. Oktatói munkáját viszont hiánytalanul elvégzi. A kari tanács ülésein értékes hozzászólásokkal segítette elő az érdemi munkát. Józan, elfogulatlan véleményalkotására vall, hogy a felekezeti elvakultságban, szakmai féltékenységben szenvedő kari tagokkal szemben nyíltan, meggyőződéssel foglal állást. (Gondoljunk Alexander Bernát nyilvános rendkívüli, majd rendszeres tanári kinevezésére. Mindkét indítványt Medveczky terjesztette elő, és első között ajánlotta elfogadását. A kari tanács tagjainak ellenállása miatt azonban az előbbire Alexander tizenkét (!), illetve huszonhat évi (!!)) szolgálati ideje után kerülhetett csak sor.)

Pozitívan foglalt állást több magántanári habilitáció (Pauler Ákos, Kornis Gyula, sőt az ifjú Lukács György) ügyében is. Azonban pl. Jászi Oszkár kérelmének elutasításában, az évekig tartó huzavonában (1904-06) a jegyzőkönyvek tanúsága szerint Medveczkynek is döntő szerepe van. A kérdés tanulmányozására kiküldött bizottság (Pauer-Medveczky-Lánczy) egyik tagjaként így érvel: "... a szociológia mint nem határozott tanszakhoz tartozó a jelen viszonyok között (!) nem lehet magántanári habilitáció tárgya."(11) A tehetséges és szintén elutasított Zalai Béla filozófusunknál logikát hallgatott. (Az 1903-04. és 1905-06-os tanév első szemeszterében.) Mivel kérelme a kari ülés elé sem került, így filozófusunk véleményét ez ügyben nem ismerjük. Medveczkyt a megszokottól eltérően két, egymást követő tanévben is dékánválasztják, 1900-01, 1901-02-ben. Később, 1905-ben magas kitüntetésben részesül: a tudomány és a felsőoktatás terén szerzett érdemei elismerésül az uralkodó a magyar királyi udvari tanácsosi címet adományozza számára.

Elméleti fejtegetéseket azonban továbbra sem ír. Nézeteinek alakulására csak következtetni lehet a századforduló körüli években: 1896-ban tűnik föl a tantervben a francia moralisták tárgyalása, de csak 1912-ben bukkan föl újra. Ez is bizonyítja, milyen hosszú ideig foglalkoztatta egy-egy téma. Egyáltalában jellemző, hogy életének második felében fokozottabban érvényre jutnak franciás műveltségének elemei. Talán ezzel kapcsolatos az is, hogy a Société littéraire française de Budapest alelnöke lesz.

A "régi Magyarország" abszolutumainak védelmezője

A Tisza István-i Magyarország 1900-as éveiben, különösen a polgári radikálisokkal folytatott küzdelem kiéleződésekor, ambiciózusan kapcsolódik be az akadémikus körök tudományos közéletének szervezésébe. A Magyar Filozófiai Társaság 1907-ben elnökévé választja, s a hosszú ideig elvonult és kontemplatív életet élő Medveczky újult tetterővel kezd bele a társulat újjászervezésébe. A legkülönbözőbb

szaktudományok képviselőit igyekeznek bevonni a társulat életébe; a közélet legtekintélyesebb személyiségeinek támogatását kéri a tudományos munka eredményes végzéséhez. Meggyőződése, hogy a szaktudományok kooperatív együttműködése szükségeltetik a filozófia sikeres műveléséhez. 1910-ben megszervezi a Felső Oktatásügyi Egyesületet.

Immár ötvenhárom éves, amikor ismét írásai jelennek meg. A filozófiában -- korábbi nézeteivel ellentétben -- teret enged a *metafizika* hagyományos kérdéseinek. Az igazi erkölcsi élet normáit a keresztény vallásban pillantja meg. Hosszú éveken át minden érdeklődését *Pascal* filozófiája köti le. Benső, szellemi-lelki rokonságot érez a nagy szkeptikus-misztikus gondolkodóval. Írását az MTA II. osztályának ülésein olvassa fel 1908-1909-ben, mely a következő évben önálló könyv formájában is megjelenik. Nagy és rendkívül jó sajtóvisszhangja van: mind a katolikus, mind a protestáns lapok, de a "Nyugat" is egyöntetűen pozitív kritikával illetik. Szinte kivétel nélkül megemlítik a szerző rendkívül széleskörű és igen alapos, elmélyült tudományos ismereteit. Valóban, az öt nagyobb részből álló tanulmánykötetet olvasva feltétel nélkül elfogadhatjuk Alexander és Kornis megállapítását, akik szerint Medveczky Magyarország egyik legműveltebb embere volt.

Művével -- úgy tűnik -- korszükségletet elégített ki. Ezt az is jelzi, hogy könyve a magyar századelő Pascal-reneszánszát indította el. (I. Kozáry Gyula, Halasi-Nagy monografikus jellegű tanulmányát, vagy Trikál és Kornis ekkori gondolatvilágát.)

Az Akadémia, mintegy huszonöt évi levelező tagság után, 1912-ben rendes tagjává választja. Ajánlói Pauer, Concha, Fináczy, Hornyánszky és Pauler. Székfoglalójában a római sztoikusok gondolatvilágában fellelhető humánus szellemre, az egyenlőségre és általános emberszeretetre utal, az emberiség nagy közösségére helyezi a hangsúlyt. Elemzései a keresztény-szocialista Prohászka társadalmi programjával mutatnak szellemi rokonságot.

Az 1913-as év magánéletének egyik tragikus fordulópontja. Hosszú és súlyos betegségben szenvedő feleségét veszíti el.

Élete utolsó éveiben, amikor a pozsonyi és a debreceni egyetem alapításának kérdése aktuálissá vált, teljes erővel, a külföldi egyetemek tanulmányozása során szerzett gazdag tapasztalataira támaszkodva e kérdés megoldásán fáradozik. Most újabb tanulmányokat kíván folytatni ez ügyben, Párizsban. Nem sokkal halála előtt, a kitörő világháború elején érkezik haza.

Ötvenkilenc éves korában, 1914. augusztus 22-én halt meg. Budán, a Vizivárosi temetőben temették el. Barátai, tisztelői, tanítványai (Berzeviczy Albert, Balogh Jenő, Kornis Gyula) közbenjárására az egyetem díszsírhellyel tisztelgett emlékének.

Medveczky a magyar nyelvű filozófiai gondolkodás polgári korszakának egyik úttörője volt. A kialakuló filozofálásra a korabeli európai áramlatok közvetítésével, rendkívüli problémaérzékenységgel, valamint önálló törekvéseivel jelentős hatást gyakorolt.

De nem kisebb e téren az a hatása sem, amelyet hosszú egyetemi pályafutása során tett tanítványaira, hallgatóira, sőt kora exponált tudománypolitikusaként a magyar közgondolkodásra. Ez a befolyás átnyúlik századunkra is. Úgy hisszük, ez is indokolja azt a törekvést, hogy Medveczky filozófiai munkássága napjainkban kritikai-analitikus megvilágításba kerüljön.(12)

JEGYZETEK

1. Erdélyi János: A bölcsészet Magyarországon Bp. 1885. 9.
2. Ilyenek pl.: A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn Bp. 1977. A magyar filozófiai gondolkodás a két világháború között. (Az ELTE Filozófiatörténeti Tanszékének kiadványai) A Monarchia és a dualista Magyarország szellemi életéről szóló könyvek. (L.: Horváth Zoltán, Kiss Endre, Mátrai László, Zoltai Dénes, Nyíri J. Kristóf); Hanák Tibor "Elfelejtett reneszánsz"-a, Sándor Pál kétkötetes kézikönyve stb.
3. Mátrai László. M.Fil.Szlc. 1984. 1-2. 148.
4. Kiss Endre. Valóság, 1987. 12. 2.
5. Berzeviczy Albert: Régi emlékek. Bp. 1907. 172.
6. Sőtér István: Eötvös József. 1967: 51.
7. Meveczky Frigyes levele Trefort Ágostonhoz. 1879.
8. Idézi Gergely András. Az ELTE Filozófia tanszékének története. 1867-1918. Bp. 1976.
9. Pauler Ákos naplója. 1894. IX. 24-i bejegyzés
10. Kritikai, szociál-liberális koncepciója feltehetően politikailag inposszibilis a Tisza Kálmán-i Magyarországon
11. Bölcsészkar i jegyzőkönyvek. 1906. II. 8-i bejegyzés
12. Primer és szekunder irodalom, levéltári és kéziratári anyagok jegyzéke a szerző kandidátusi dolgozatának kéziratában.

BÖHM SZINTÉZISÉNEK KAPCSOLÓDÁSI PONTJAI ÉS
FILOZÓFIATÖRTÉNETI ÖSSZEFÜGGÉSEI

ABSTRACT: (*Berührungspunkte und philosophiegeschichtliche Zusammenhänge in der Synthese von Böhm*) Es wird versucht, gewisse Einseitigkeiten in der Böhm-Literatur aufzuheben. Das Böhmische System ist gar nicht so streng geschlossen, wie es in den Monographien beschrieben wird. Weder die inhaltlichen Zusammenhänge der einzelnen Bände noch die inneren Entwicklungen dieser Gedankenwelt bestätigen diese Annahme. Böhm hat zwei philosophische Grundlegungen erarbeitet. Der anfängliche Subjektivismus ("öntétfilozófia") ist mit der Projektionslehre nicht zu identifizieren, die die deontologische Axiologie begründet. Die Abhandlung untersucht die Quellen des sich erweiternden Subjektivismus, die Erfahrungen der ausländischen Studienreise. Es wird Böhms Abgrenzungen (Theologie, realistische Konzepte, Disziplinen auf philogenetischer Basis) besondere Aufmerksamkeit geschenkt, denn diese Abgrenzungen wirken auf die Theorie gestaltend aus und standen schon immer einer adaptiven Aufarbeitung der Böhmischen Philosophie massgebend im Wege. Die Abhandlung erschließt die Bedeutung der theoretischen Anknüpfungen an die Lehren von Kant, Comte, Schopenhauer, E. von Hartmann, Lotze und legt einen besonderen Akzent auf die Einflüsse der Gedankenwelt von Schopenhauer und E. von Hartmann auf Böhm. Es wird der theoretische Unterschied definiert, der zwischen der Böhmischen Philosophie und dem Neokantianismus bzw. der Phänomenologie besteht, der erst beim Exponieren des Wertproblems seine wahre Bedeutung erhält. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die paradigmatischen Folgen des anfänglichen Subjektivismus ("öntét") selbst von der Projektionslehre nicht beseitigt werden konnte, und all dieser Zeichen trägt auch -- als Böhms wichtigstes Vermächtnis -- die Axiologie.

"Mert aki a tudást a tudás kedvéért választja,
az főképp azt fogja választani, amelyik leg-
inkább mondható tudománynak."
(Arisztotelész)

"A tudomány megértett Egész."
(Böhm Károly)

A böhmi rendszer teljessége

Bár Böhm Károly (1846--1911) életéről és filozófiájáról kiváló munkák jelentek meg, a magyar filozófiai örökség szisztematikus feldolgozási kísérletei során mégis számolni kell egy többretegű és ellentmondásos, filozófiatörténeti és elméleti kérdésfeltevések által egyaránt motivált "Böhm-problémával".

Böhm iskolateremtő gondolkodó volt, hatása elevenen élt a századforduló táján és századunk első felében. Az első hazai filozófiai rendszer létrehozójaként él még ma is a köztudatban, s gondolatvilága az eredetiség jegyeit viseli magán.¹

A bölceletben azonban a könyvek más könyvekről szólnak. A hazai filozófia mindig is követő jellegű volt, és kérdéses, hogy a böhmi szintézis milyen forrásból, forrásokból táplálkozik. A róla szóló monográfiák² kevés figyelmet fordítanak a tényleges elméletalakító hatások elemzésére, s bizonyos értelemben az ott található megállapítások is módosításra szorulnak.

A böhmi szintézis és rendszer egyáltalán nem olyan egységes és kidolgozott, mint amilyennek a monográfiák alapján tűnik. Hatkötetes, zárt rendszerként mutatják be a monográfiák szerzői, noha Böhm életében és általa véglegesített formában csak az első három kötet jelent meg: *Ember és Világa*; 1. kötet *Dialektika vagy alaphilosophia* 1883. (és 1941-ben újra kiadták), 2. kötet *A szellem élete* 1892. és 3. kötet *Axiológia vagy értéktan* 1906. A további kötetek sorsa eléggé tanulságos. A 4. kötet, a *Logikai érték tana* 1912-ben, egy évvel Böhm halála után jelent meg. A poszthumusz kötet anyaga majdnem teljesen készen volt, s a kiadója, Málnási Bartók György pontosan meg is határozza a saját tollából származó kiegészítéseket. A további kötetek azonban lényegében előadásanyagok, s igencsak kérdéses, hogy abban a formában és azzal a tartalommal megjelentette volna-e Böhm az *Ethikai érték tanát* (5. kötet, 1928.) és az *Aesztetikai érték tanát* (6. kötet, 1942.). Mindkét kötetet Bartók jelentette meg, Böhm emlékének ébrentartása jegyében és a böhmi rendszer teljességének szem előtt tartásával.

Különösebb erőfeszítés nélkül kiszámítható, hogy az első és a hatodik kötet megjelenése között 59 év telt el, hiszen a *Dialektika* 1883-ban, az *Aesztetikai érték tana* 1942-ben jelent meg először. Vegyük még hozzá a *Dialektika* bevezetőjének azon megjegyzését, hogy a könyv tizenöt év töprengésének gyümölcse³, s egyaránt kérdéssé válik a böhmi gondolkodás korszerűsége és a rendszer zártsága.

Célszerűnek látszik kizárólag az első három kötet filozófiatörténeti forrásait kutatni, ehhez azonban tézisszerűen meg kell fogalmazni, hogy miről is szól Böhm filozófiája. Böhm dialektikán destruktív-látszatromboló eljárást ért, melynek konklúziója filozófiai alapfogalom. Az *Ember és Világa* első kötetében nyert alapfogalom az öntét mint műszó az ő találmánya. Az öntétfilozófia egyáltalán nem azonos a 3.

kötetben megfogalmazott projekciótannal. Öntét és projekció -- egymást sokban lefedő, de lényeges kérdésekben eltérő két gerincfogalom. A *Dialektika* és az *Axiológia* alapvetésbeli különbségei nem fogalmazódnak meg kellő plaszticitással a Böhm-irodalom tanúsága szerint, noha Böhm az öntéthez Kant és Comte összeegyeztetési kísérlete révén, a projekcióhoz az érték és az érvénytan felhasználásával jut.

Mi tehát végül is az *Ember és Világa*? A *Dialektika*ban olvasható alapfilozófia szubjektivisztikus képelmélet, amely mint eléggé szélsőséges szubjektivizmus meglehetősen ezoterikussá teszi Böhm filozófiáját. A *Szellemtan* szellemfilozófiai úton keresi az ismeretek általános érvényűségének és egybevágóságának szükségképpen felmerülő problémáit. Az *Axiológia* projekciótana módosított szubjektivista alapvetéssel dolgozik, s a deontológiát az axiológiával, a *kell*-t az értékkel azonosítva általános értékelméletet ad. Bár a továbbfejlesztés iránya adott, az általánosság szintjén nyert önértékek kidolgozása a különös szintjén, a kidolgozás legfeljebb az igaz önértéke esetében sikerült. A továbbiakban tehát az öntétfilozófia, a szellemtan, a projekciótan és a deontológiai axiológia lényeges forrásainak feltárásáról lesz szó.

Az öntétfilozófia kapcsolódási pontjai

Böhm szubjektivizmusának elsődleges forrása pozsonyi élményeiből fakad. Teológushallgatóként a különállás, a máság jegyében találkozott a filozófiával. Első publikációja az Énről szól. (*Az Énnel fejtvénye*. Sárospataki Füzetek, 1867.) Az én mindig is megőrizte központi jelentőségét gondolatvilágában. Az útkeresés, a szellemi érlelődés éveiben Hegeltől Holbachig csupa olyan szerzőt olvas, kiket később, a megismerés szubjektív mozzanatának heurisztikus élménye nevében megtagad.⁴

Hanák szerint Bartók utalása Böhm korai materializmusára a levegőben lóg, hiszen az állítólagos materialista korszakot Bartóknak nem sikerül dokumentálni.⁵ Tehát nincs is ilyen -- mondhatnánk. Csakhogy érről éppen Böhm nyilatkozik a két kiadást megért *Dialektika* előszavában.⁶ Az Én mint filozófiai téma és a megismerés szubjektív mozzanatának heurisztikus élménye egymást erősítő hatások, melyek birtokában Böhm tanulni indult Németországba. Göttingenben és Tübingenben tanult (1868--70). Hallgatta Liebmann, Lotze, Ewald és mások óráit. A tanulmányút summázataként végleg leszámolt a teológiával, bár bizonyos megoldásai eszkatologikus színezetűek, ezek sokkal inkább világnézeti indíttatásból fakadnak, mint hogy ex thesi teológiai érvek lennének. A későbbiek folyamán teológiai érveket filozófiai állítások igazolására sohasem használ, s a tudományosság eszménye nevében Istent

mint vallásos metafizikai entitást, s a transzcendens régiót távoltartja a filozófiától. Nem engedi a szív óhajait érvényesülni, s "amit nem tudok bebizonyítani, azt ha nem is tagadom, de mellözöm".⁷

A tanulmányút másik lényeges summázata a szubjektivizmus kiteljesedése gondolatvilágában. A materializmust immáron teljes ostobaságnak tartja, de nem egyszerűen a materializmustól határolódik el, hanem jószerivel az egész filozófiatörténettől. Realista koncepciónak nevez minden olyan filozófiát, mely a hagyományos ismeretelméleti alapvetésből, Én és Dolog relációs viszonyából indul ki, vagy hallgatólagosan tudomásul veszi magát a relációt. A realizmus alapellentmondása maga a poláris viszony -- vallja. A példa kedvéért még Berkeley is "spiritualista", hiszen a Dolog létezik az elmén kívül is, csak Isten végtelen elméje fogja át a világot. Az öntétfilozófia és a projekciótan más és más filozófiai forrásból ered. Az öntétfilozófia közvetlenül nem fichteianus, az öntéthez Böhm nem az Énből logikailag levezetett Ném-Én segítségével, illetve ezen egység tételezésével jut el, hanem Kant és Comte tanainak egyeztetését tekinti programjának.

Ugyancsak elutasítja az arisztotelészi hagyományt, mely újjáéled a századvég filozófiai életében, Bolzano, Trendelenburg és Külpe realista koncepcióiban. Meinong és Brentano tárgyelmélete szintén kimarad, noha a fenomenológiát előkészítő tárgyelmélet épp az általa is bírált poláris viszonyt hivatott meghaladni, viszont pszichologizál s ezzel elveszti a filozófiai tudományosság eszményét (Böhm szerint).

A filozofálás egyetlen lehetséges módját a korai neokantiánusoktól tanulta. A tiszta racionalitás elveit követő, rendszeralkotásra törekvő, tudományos filozófia eszménye Liebmanntól, Lotzetól és Eduard von Hartmanntól, a múlt század hatvanas éveinek gondolkodóitól származik.

Nem túlságosan szerencsés időpontban kapcsolódott tehát Böhm az európai (német) filozófiai élethez. A filozófia még nem heverte ki a 48-as forradalmak utóhatását. Gyanúba keveredett, a materializmus gyanújába, a gyanú pedig a munkásmozgalom veszélyének idézésével jár együtt. Defenzívába szorult, az ötvenes-hatvanas években elvesztette a 48 előtti hegemon szerepét. Az egyetemi oktatásban a teológia visszahódította a korábban elvesztett pozícióit, s a diadalmas teológia élvezte az új-régi hatalom gyámkodását. A professzorok kiszorultak az egyetemi oktatásból, egzisztenciális gondokkal küszködtek, magányos teoretikusként dolgoztak. A forradalmakért lényegében az a racionalista-pánteista hagyomány vált felelőssé, melyet Hegel tett plasztikussá, s amelynek előzményei Baconig és Descartes-ig nyúlnak vissza.⁸

A hegeli gondolkodásmód azonosult a filozófiával, s a filozófia nevében lehetett filozófiaellenesnek lenni. Kierkegaard filozófiaellenessége, Schopenhauer rendszer-

ellenes irracionizmusa ugyanarról a töről fakad, mint például Nietzsche "saját" filozófiája, mely a filozófiatörténeti folyamatosság tagadását hirdeti. A materializmus a "filozófia megszűnéséről" beszél, a pozitivizmus szaktudományos kritériumokat követel a kvázi filozófiától, s a filozófia létjogosultságát a természettudományos felfedezések is megkérdőjelezzik.

Böhm ebben a közegben találkozott a filozófiával, s nagyjából Windelbanddal párhuzamosan kezdett el filozofálni. A magányos tudós példáját Dühring és Feuerbach kapcsán is értékelte, noha ekkor már Feuerbach materializmusa sehogy sem akceptálható számára.

Schopenhauer és E. v. Hartmann

Ami pedig a tartalmi kérdéseket illeti: a tiszta racionalitás elveit követő, rendszerépítésre vállalkozó tudományos filozófia igazi ősforrása a kanti ismeretkritika, melynek "ingadozásait" (Ding an sich-probléma) ki kell igazítani. A kiigazításos továbbfejlesztés az öntétfilozófia terén nem fichteianus törekvés, sokkal erőteljesebben támaszkodik Schopenhauerre, mint bárki másra. Az ismeretkritika szubjektivizmusának ellentmondó elemek kiiktatása hiteltelenné teszi Böhm Kant-képét, de hangsúlyozni kell, hogy Böhm nem a kortárs elméletek szűrőjén keresztül -- a premisszáik átvételével -- jutott el az ismeretkritikához, sokkal inkább a kiigazításos továbbfejlesztés igényét vette át ezen időszak teoretikusaitól.

Az a sokat emlegetett eltolódás Kanttól Fichte felé⁹ az öntét és a projekció azonosságával és eltéréssel függ össze, s lényegében a *Dialektika* megjelenése után zajlott le ez a szemléleti változás Böhm gondolatvilágában.

Schopenhauer életfilozófiai misztikája kevés nyomot hagyott az *Ember és Világ*-ban, inkább a magányos, zord, meg nem értett filozófus példája hatott Böhmre. Ugyanakkor éppen pályakezdése idején fedezték fel Schopenhauert, s ez a reneszánsz erősen befolyásolta Böhmöt. Az akaratmetafizika a maga egészében nem felelt meg Böhm elvárásainak, az életfilozófia irracionális tagadása annak az eszménynek, melynek nevében Böhm tudományos alapú, filozófiai rendszert kívánt kidolgozni. (Ezt az elvet leginkább Kant képviselte, s a kiigazításos továbbfejlesztés tartalmáról lásd cikkemet a Holnap 1992/1. számában). A racionalitás elveit betartó szubjektivizmus egyáltalán nem paradox módon kapott segítséget Schopenhauertől, hiszen: "Den lebensphilosophischen Ideen der Romantik folgend, war Schopenhauer der Meinung, daß das Alpha und Omega alles Daseins zuletzt in uns selbst, in unsern eigenen geheimnisvollen Innern' liegt. Er projizierte den subjektiv-individuellen Willen auf die Welt, hypostasiierte ihn zum Weltwillen."¹⁰

Az individuális akaratot világgéppé transzformáló gondolkodás életfilozófiai irracionalizmusa ellentmond a kanti hagyománynak, de ez legfeljebb annyit jelent, hogy Böhm képes volt egymásnak igencsak ellentmondó koncepciók bizonyos elemeinek összeegyeztetésére saját elgondolása jegyében. Nem volt eklektikus gondolkodó, a hivatkozások dzsungelében saját elveinek nyomkövetésével el lehet igazodni. A kanti eszmény nevében számúzi az életfilozófiai misztikát, a világgéपालító akarat pedig az ismeretkritika ingadozásainak kiküszöbölésében nyújthat segítséget.

Nietzsche Schopenhauerban azt a filozófust értékelte, aki leszoktatja a németeket a tudományos rendszer igényéről.¹¹ Ezen a ponton Böhm már nem követi Schopenhauert, s gondolatvilága nem találkozik Nietzsche antropológiai látásmódjával, aki pedig elég jelentékeny hatást váltott ki Magyarországon.¹² Az öntét mint alapvetés fenntartás nélkül az akaratmetafizika alapvetésével nem azonosítható, bár az öntét mint önállítást, ideális egységet, erősen hasonlít a "világ az én képzetem" -- schopenhaueri állításhoz. Mint világmagyarázati elv lényegesen különbözik Böhm öntéte az akaratmetafizikai alapvetéstől, hiszen nála az akarat az önállítást egyik módja, nem maga az önállítást.

Az elvi különbség eszmetörténeti magyarázata Eduard von Hartmann filozófiájának Böhmre gyakorolt hatásában rejlik, s mélyen összefügg Böhm németországi tanulmányútjával. Eduard von Hartmann a hatvanas években túllépett a schopenhaueri akaratmetafizikán, s ebbe az irányba követte őt Böhm is. Az ösztönös, vak létakaratot mint a világ létrehozóját felszabadító értelem (az én másik önállósítása) E. von Hartmann nyomán kerül a *Dialektikába*.

Schopenhauer és E. von Hartmann teoretikus kapcsolatára az alábbi idézetet hozzuk: "Hartmann teilt die von Schopenhauer radikalisierte Kantsche Auffassung, daß die Wirklichkeit nur als Bewußtseinsinhalt (Vorstellung) vorliegt -- aber er zieht daraus nicht darauf aus, eine Entstehungsgeschichte der Bewußtseins zu schreiben."¹³

Nemcsak a Dialektika kategóriatana, hanem bizonyos mértékben a *Szellemtan* (Émber és Világa 2. kötet) is visszavezethető E. von Hartmann filozófiájára. A tudattalan és a tudatos találkozása, kapcsolata nemcsak Böhmnél, hanem legfontosabb tanítványánál, Bartóknál is teoretikus probléma, noha Bartók leszámolt a böhmi szubjektívizmussal.¹⁴ A filozófus éthosza szintén hartmanni indíttatású, hiszen Hartmannhoz hasonlóan Böhm is úgy véli, hogy a tudattalant alárendelő értelem a kultúra által tudja teljesíteni a feladatát, s a kultúra szolgálata az írástudó egyén erkölcsi kötelessége.

A böhmi filozófia expressis verbis nem társadalomfilozófia, s ennek elsősorban az interszubjektivitás meghaladása az oka. A közéletiség a kultúra szolgálatával, a

filozófiai kultúra színvonalának emelésével függ össze Böhmnél, melyhez E. von Hartmann szolgált mintát. A szélsőséges szubjektivizmus nem engedi sem a társadalom, sem a magyar társadalom problémáinak teoretikus feldolgozását. Minden filozófia azonban antropológia -- amennyiben az emberről szól, s biztosan meg lehetne találni azokat a kapcsolatokat, amelyek az *Ember világát* a társadalmisághoz kötik, mégsem erről szól a mese.

Továbbá az alapfilozófia kategóriatana, s az erkölcsiség ebből következő fenomenologikus elemzése, a lényegiségből levezetett fenomenológiai történetiség is kapcsolatban áll E. von Hartmannal. A *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* már Böhm rendelkezésére állott, közvetlen élményt adott számára, s az alkotói módszerét olyannyira jellemző kizárásos levezetés a *Dialektikában* ugyanúgy, mint az *Axiológiában* (hedonizmus, utilitarizmus) ennek az élménynek a módszertani derivátuma.

A filozófiai módon megszerkesztett világgép, mely egy koherens rendszer keretei között létezik, szükségképpen ontologizál és nem mentes a metafizikától abban az értelemben, hogy végeredménye egyfajta Világegész: a fejtegetések egy Egészbe szintetizálódnak, s ez az egész szükségképpen a világ valamilyen elméleti adaptációja. A teoretikus gondolkodó vagy lemondani kénytelen a filozófia lényegéről, vagy minden korábbi intenciójával ellentétesen vállalja a megszerkesztett világgép metafizikai sajátosságait. Sem a Böhm által elfogadott karteziánus bizonyosságkeresés szigorúsága, sem pedig az ismeretkritika kiigazításával abszolút bensővé vált filozófiai tartalom nem lehet akadálya a Világegész világgépi szintézisének. Ismételten Schopenhauert idézzük, kinek hivatkozásai a keleti misztikára eléggé ismertek. Az *Upanishadok* Világlélek fogalma, az Atman tudja Schopenhauer számára feloldani a szubjektivitás és a Világegész dichotómiáját (ismeretes, hogy Schopenhauer egyetlen társa, a kutyája Atman névre hallgatott, s csak a gonosz humorú emberek nevezték "kis Arthúrnak"). Mindezek fényében egyáltalán nem véletlen, hogy az *Ember és Világa* lapjain Böhm sokszor Schopenhauerhez hasonlóan idézi az Atmant. A Világlélek szintetizáló, világgépformáló funkciója nyilvánvalóan Schopenhauer-hatásként fogalmazható meg.

Szaktudományok, neokantianizmus, fenomenológia

Comte "klasszikus" pozitívizmusa felől eléggé csekélyke üzenet fakad. A filozófia feladatát Böhm a pozitív tények magyarázatában látta, s a tények magyarázata egyúttal elméletadás is. A tények a szaktudományok tényei, melyeket a mögöttes

mélyebb egység, az öntét nevében lehet a karteziánus bizonyosságkeresés elvei szerint megragadni.

Így az öntét egyszerre a tények magyarázó elve és ontológiai státusszal bíró entitás. Maguk a tények legfeljebb az őket feldolgozó tudományokat minősítik, s a tények magyarázata során világossá válik bizonyos -- egymástól igencsak távolálló -- koncepciók "fundamentális hibája" (metafizika, realizmus, materializmus, hedonizmus, utilitarizmus), valamint a szaktudományok vagy áltudományokká vagy fenomenologikus, tehát meghaladó szinten mozgó tudományokká válnak.

Az egyénnel foglalkozó szaktudományok legfeljebb pszichologizálnak, a pszichologizmus meghaladása szorosan összefügg a kanti ismeretkritika kiigazításával nyert filozófiai tudományosság elvével. Ami a forrásokat illeti: Lotze nem pszichológiájával hatott Böhmre, hanem logikai érvénytanával, melynek inkább a projekció megfogalmazásánál jut komoly szerep. Szubjektivizmus és képelmélet (Abbildtheorie) összekapcsolása eléggé szokatlan, hiszen a képelmélet feltételezi az objektivitást, melyet Böhm elég határozottan és következetesen tagad. A logikai érvénytan legfeljebb áttételesen kapcsolódik a szubjektív idealista álláspont kialakításához, hiszen a képelőállítás fokozatai közül az elsőhöz semmi köze nincs; a tárgy = kép állításához nem az érvénytanon, s főleg nem a pszichologizmuson keresztül vezet az út, hanem a kanti kategóriatan kiigazításán. Azaz Kanttól eltérően Böhm az októrvény aprioritását nem a logikumban, hanem a szemléletben kereste, s a tér és idő objektivitását tagadva, eléjük helyezte saját rendszerében. A létezési mechanizmus által elengedett tárgy (=kép) válik az ismereti mechanizmus ismereti tárgyává, kap jelentést.¹⁵ Az ismerési mechanizmus kategóriái (a cselekvés, pontosabban annak gondolati áttranszformálása, lényeg és cél) közül a lényeg emelkedik ki, mely ratio essendi. A ratio essendiként értelmezett lényeg az öntétfilozófia és a szellemtan leibnizi alapjaira figyelmeztet. Leibniz monasztana Lotze közvetítésével épült be az *Ember és Világa* gondolatmenetébe, anélkül, még egyszer, hogy az alany képelőállítási mechanizmusának felvázolásában Böhm osztotta volna Lotze, az orvos-filozófus pszichologizmusát.

Böhm már a *Dialektikában* használja a "projekció" szót, de ez a szó igazi értelmét az *Axiológiában* nyeri el.¹⁶ A *Dialektikában* még arról beszél, hogy a növény oxigénkibocsátása vagy a Nap nehézkedési ereje is kivetítés, a tárgy önfenntartása egyenlő a kivetítésével, s ennek a kivetítésnek egy speciális módja a projekció. A projekció tehát itt még nem az értékképződéssel függ össze, hanem az öntét-önállítás szinonimája és az ismereti tárgy előállítási módja. Filozófiai szempontból pedig nem tesz többet, mint az Én és Dolog relációjának meghaladására vállalkozik, a hagyományos ismeretelméleti előfeltevést kívánja kiküszöbölni.

A megoldás nem hozható közös nevezőre sem a neokantianizmussal (Windelband-Rickert), sem a fenomenológiával. A neokantianizmus Windelband-féle front-áttörése idején Böhm már kiforrott elmélettel rendelkezett, s Windelband tudományelméleti kérdésfeltevése (mely ráadásul Dilthey történelemfilozófiájára is épül) Böhm számára már nem teoretikus probléma. Böhmöt nem hatotta meg a neokantianus könyörgés a valóság megmentése érdekében. Rickerték szerint a filozófia kérdése: hogyan lesz a transzcendens tárgyból immanens? Böhmnél az Én elengedi a tárgyat. A kérdés fordított: hogyan lesz az immanens tárgyból transzcendens? A tárgyelméletre épülő husserli fenomenológia is más alapvetéssel dolgozik. A valóság hiába zárójelzett, az intencionális aktus tárgyra irányul, e tárgy logikailag megelőzi az intencionális aktust. A már kiforrott gondolatvilággal rendelkező Böhm nem reagált kellő figyelemmel Rickertre, s a fenomenológiával is Bartóknak kellett összevetni a böhmi örökséget.¹⁷ A fenomenológiát megalapozó tárgyelmélet pedig "pszichologizál" Böhm szerint.

Összefoglalva a *Dialektika* (és némiképp a *Szellemtan*) filozófiatörténeti tanulságait, elmondható, hogy évtizedek távlatából visszatekintve a szubjektivizmus abszolutizálásával Böhm saját jelentőségét is túlértékelt. Így ír: "Soha philosophia más alapon nem fog felépülni, mint subiectiv ismeretelméleti állásponton."¹⁸ A saját maga által választott úton halad tovább, de egyre jobban magára marad. Az ismeretek általános érvényességének és egybevágóságának kritériumait szellemfilozófiai úton keresi, a szellem lesz az a misztikus demiurgosz, mely a teoretikus szubjektivitásból kitörni vágyó reflexiós gondolkodás számára az általános érvényűség látszatát kelti.

Az *Axiológia* új alapvetése, a projekció megőrizte az alapfilozófiai szubjektivizmust, de tartalmában már nem felel meg az öntétnek. Változatlanul az Én áll a fejtegetések középpontjában, a projekció az Én kivetítése, melynek eredménye a világ. A megismerésnek ugyanúgy nincs transzcendens relációja, mint az öntét esetében, csakhogy a projekció két ágán a való világ (Sein) és a kellő világ (Sollen) található. Nem a létezési és ismerési mechanizmus (öntét) egységesítése, hanem az ontológia és deontológiai axiológia egységesítése az új teoretikus folyamat.

Az értékprobléma exponálása

Projekció, érvénytan és érték, az *Axiológia* modernsége az európai filozófiai élet felgyorsult változásaival és az értékprobléma exponálásával függ össze. A századforduló magyar szellemi életében jelentősen átrendeződtek a viszonyok, a baloldali radikalizmus fellépésével az ideológiai viták és a társadalmi harcok erőterének

ismeretében a hagyományörző filozófusok törekvése a kulturális-filozófiai élet folyamatosságának megőrzésére nem túlságosan feltűnő. Böhmék hangja eléggé gyenge, halk hang a századforduló szellemi életének zajos kórusában. A baloldali radikalizmus által beindított új intézményi struktúrák és folyóiratok az eddig működő hasonló funkciójú intézményekről és folyóiratokról az új generáció kritikáját testesítették meg. Feltűnő, hogy a radikális áramlatok képviselői mennyire nem a meglévő kulturális-szellemi gócpontok felől indultak. A Somló-Pikler-ügy nagyon jól rávilágít arra, hogy "az utak elválása" során mennyire ellentmondásos helyzetet teremtett, ha valaki a meglévő intézményi struktúra felhasználásával lépett fel "radikálisan".¹⁹

Felszínre kerültek a magyar filozófia anorganikus eredetével összefüggő problémák: a nemzetközi viszonyokhoz képest a képzés, az oktatás és művelődés perifériális jellege, a vidék és főváros rivalizálása. Az új generáció, a tanítványokból pályakezdővé előlépett teoretikusok nagyon gyorsan porosnak találták elődeik, s közöttük Böhm filozófiáját. (Például Zalai Béla, Pauler Ákos.)

Böhm axiológiájának fontossága iskolateremtő hatásában mutatkozik meg igazán, hiszen az *Ember és Világa* gondolatiságából leginkább az értéktan volt továbbfejleszthető a rendszeren belül is, de a tanítványok számára is az axiológia az igazi örökség.

Az axiológia azzal együtt is, hogy magában hordozza a korábbi teoretikus problémák paradigmatiszta következményeit, mégis modern. Modernsége összefügg az európai filozófiai élet felgyorsult változásaival. Már megfogalmazódtak a modern irányzatok kérdéscsoportjai, és a neokantianizmussal, a fenomenológiával, a filozófiai antropológiával, hermeneutikával és nyelvfilozófiával új lendületet vett fejlődés, legfeljebb az előkészítés érdemét juttatta a múlt század utolsó évtizedeiben releváns filozófiáknak. Az értékprobléma egyetemes jelenlétére joggal lehet következtetni: nemcsak a katexochen filozófiai irányzatokban (metafizika, etika, logika, történelemfilozófia, tudományfilozófia) van jelen, hanem más társadalomtudományos diszciplínákban is (közgazdaságtan, szociológia).²⁰ Böhm axiológiája azonban közvetlenül a neokantianus tudományelméleti indítatású értékfogalommal vethető össze.

Böhm nem a tevékenységelmélet felől exponálta az értéket. Ugyanakkor a megőrzött szubjektivizmus nevében változatlanul feszült a viszony a tudományok és a böhmi filozófia között, melynek következtében az érték tudományelméleti megközelítése (Windelband) nem igazán releváns lehetőség Böhm számára. Az Én mint a való világ és a kellő világ centruma szellemfilozófiai teljesség, és nagyon közel áll Fichte individualitás fogalmához. Nincs már jelentősége, hogy milyen úton

jutottunk el az Én és Más egységéhez; Böhm projekciója és Fichte "setzen"-je a végeredmény szempontjából összecseng.

Az axiológia értékfogalma nem egy szűkebb területen szerepel (például egy erkölcsfilozófiában), hanem alapfilozófiai funkciót kapott, s azonos a *kell*-lél. Továbbra sem különül el a valóságosság és a valóságosság megértésére törekvő, s így az ember világát magyarázó, modelleket állító reflexiós gondolkodás.

Az általános érvényűséget és az ismeretek objektivitását továbbra is a kozmikus méretekben gondolkodó szellemfilozófia biztosítja, az Én része egy hipermetafizikai egységnek.²¹

Az is figyelemre méltó, hogy a Más mögött ugyanúgy ott van a nyers physis ereje, melyről Fichte-bírálatában Hegel már kijelentette, hogy az nem más, mint a kanti Ding an sich.²²

Milyen forrásokból származik tehát a böhmi axiológia? Arisztotelész óta megvannak a munkatevékenység filozófiai és közgazdasági hagyományai, de ez a hagyomány nem került az *Axiológiába*. Ahogy írja: "a munka nem forrása az értéknek, hanem ellenkezőleg: azért fordítunk munkát valamely dologra, mert értékes vagy legalábbis mi annak tekintjük".²³ Ezen írásban tekinti feladatának az axiológia hermeneutikai elemzését, így nyitva marad a kérdés, hogy hogyan rendelkezik akkor a tárgy "realiter" (Böhm) az értékesség vonásaival? Az összes gazdasági érték (csereérték, hasznóérték, ár stb.) fenomenologikus megjelenései az értéknek, pontosabban az igaz, a szép és a jó önértékeinek. A *Miért éppen így használjuk az értékeket?* kérdésre filozófiai válasz születhet, mely az érvénytan segítségével és a kizárásos módszer alkalmazásával próbál eligazodni az értékelések útvesztőiben. Bár a platonizálás veszélye fölerősödött, az egyes értékelések mögött ott van mégis az érték, s a platonozálás veszélyét az érvénytan hivatott elhárítani. Az értékeléses elméletek aszerint mérettetnek meg, hogy milyen közel kerültek a gerinctétel kimondásához: az érték a projekció egyik ágán található gyökérfogalom. (Fechner, Kreisig, Ehrenfels, Schuppe, Windelband, Cohen, Rickert és mások -- hosszú a névsor.)

Hasonló módszerrel véli meghaladhatónak Böhm a társadalomfilozófia széles skáláján mozgó diszciplínák (politikai filozófiától a történelemfilozófiáig) értékproblémáit, egyszerűen nem tekinti értékforrásnak a társadalmat. Az elutasított hagyomány ősforrása természetesen Arisztotelész, ám az elutasítás Kantot is érinti.

Az interszubsztivitásra alapozó *sensus communis* elv alapján Kant például az ízlést egyértelműen értékforrásnak tekinti.²⁴ Böhm idejében a *sensus communis* eléggé eleven hagyomány a filozófiában, még Vico emléke is él.²⁵ Az értékkereső bizonyosság az axiológiát a neokantiánus értékelmélettől is eltávolítja, hiszen például Rickert az érték forrását *jenseits von Objekt und Subjekt* keresi, s ugyancsak távol áll Wundt széplektanától. Wundt például a projekciót önmagát saját hajánál

fogva előrángató Münchausen báróhoz hasonlítja -- nem véletlenül. Az én elvont általánosságára építő, a szabad akaratra és a megismerés racionalitására támaszkodó értéktan a *sensus communis*ban ellenfelet lát. Az érvénytan Lotze felfogásának közvetlen hatását mutatja. Böhm -- egyébként teljesen antikantiánus módon s erősen vitatható megoldással -- elválasztja az empirikus élményt annak értékelő-érvényesítő ítéletétől. "A kő meleg" ítélet két ontológiai tényt kapcsol össze, viszont "a kő melege fájdalmas" értékelő ítélet lesz.

Böhm az értéket a *van* és *kell* összeütköztetéséből származó potenciaként értelmezi. Nem hajlandó tudomásul venni az élmény esztétikai (tehát értékelő) mozzanatát, s ennek szerepét a cselekvések döntésmechanizmusán belül. Nem veszi észre, hogy átstrukturált értékfogalommal dolgozik, a filozófiát nem a ténylegesség megértésére használja, hanem a ténylegességet emeli át a filozófiába. Mentségére legyen mondván, ez az eljárás korhangulat, s épp azokra a szerzőkre jellemző, akiknek koncepcióira épít (Lotze, E. von Hartmann, Fechner és mások).

Az értékprobléma exponálása a neokantiánus hegemonia idején nem volt sem a badeni, sem a marburgi iskola kiváltsága. Az értékprobléma egyetemes jelenlétére utal az a megjegyzés, hogy nemcsak az általánosítás magas szintjén mozgó filozófia építkezik neokantiánus ihletettségű értékfogalommal, hanem az alkalmazott társadalomtudományok is használják. A témáról nemhogy értekezést, de kötetet lehetne írni.

A neokantianizmus -- mint árnyalatokban gazdag, korántsem egységes filozófiai irányzat -- az egyik legelevenebb kapocs, mely a XIX. és a XX. századi filozófiát és a társadalomtudomány új eredményeit összeköti. Max Scheler materiális értéketikája, N. Hartmann ontológiája vagy ontológiai etikája, Heidegger fundamentál-ontológiája ugyanúgy kapcsolatba hozható a neokantiánus értékelmélettel, mint a logikai pozitivizmus és a nyelvfilozófia vagy a szociológia Max Weber-től a frankfurti iskoláig.

A neokantiánus értékelmélet a történelemtudomány módszertani megalapozása közben exponálta az értéket (Windelband). A történelmi folyamatok egyediesítő eljárása szükségképpen szembetalálja magát az egyedi esetlegesség problémájával, mely az értékek általános érvényességének tételezésével oldható meg. Az értékprobléma exponálásával a neokantianizmus máig érvényes hatást fejtett ki,²⁶ ám ahogy Windelband és Böhm alapvetésének összehasonlítása is igazolja, mindenképp indokolt az értékprobléma tematikus (és mellelleg történeti) leszűkítése a századforduló értéktanaira. Nem lehet büntetlenül kihagyni fontos alapvetésbeni különbségeket, melyek nemcsak az egymástól igencsak távol álló koncepciók (önkényes példa: Heidegger és a logikai pozitivizmus), hanem a látszólagos közeli koncepciók között is fennáll. S akkor még nem is kerültek szóba a filozófia, a szociológia és a

szociálpszichológia határterületén mozgó elméletek.²⁷ Ha ezekre a különbségekre nem figyelünk, valóban vehetjük a kalapunkat -- miként Drobnyickij mondta --, ha az értékről esik szó.

Kitekintés

A böhmi filozófia eléggé vegyes fogadtatásban részesült, melynek egyes elemeiről az előzőekben már szó esett. Mivel azonban egy elmélet továbbfejlesztési lehetőségei magában az elméletben vannak, sehol másutt, így talán nem árt újból végiggondolni a böhmi filozófia lényeges adaptációs problémáit.

Böhm tevékenyen részt vett az elsőgenerációs filozófusok kultúrmissziós munkájában, a kiegyezést követő szellemi konjunktúrát a bölcselet legitimizálására használta fel. Az első bölcseleti folyóirat szerkesztőjeként dolgozott például (Magyar Philosophiai Szemle). Az általa leírt gondolati tartalom -- még egyszer -- nem társadalomtan, s főleg nehezen aktualizálható teória. A katolikus-protestáns ideológiai viták és ellenségeskedések közegében eléggé kiszolgáltatott, hiszen nem számíthatott például a teológia segítségére. A szaktudományok felől is erős ellenérzés fogadta elméletét; a kolozsvári egyetem természetbölcseleti tanszék felállítását fontolgatta kolozsvári ténykedése idején. Magányos tudós volt, s a szakmai konzultációk hiánya tényleg érződik a gondolatvilágán. A századforduló idején mind az európai filozófiai élet felgyorsult változásai, mind a hazai szellemi erjedés, a baloldali radikalizmus gyorsan porosnak láttatta a böhmi filozófiát. A hazai filozófiai életben is lezajlott egy generációváltás, a hagyományörző új teoretikusok is Nyugat felé orientálódtak. A kolozsváriak közül sokan megkísérelték adaptálni a böhmi filozófiát, de a dolgok logikája folytán vagy pusztán ismételtetésekbe bocsátkoztak, vagy kiléptek a filozófia kereteiből. A böhmi gondolkodás egészéből kiinduló tanítványa, Málnási Bartók György pedig felmérte a böhmi gondolkodás legmélyebb régióiból fakadó teoretikus problémák súlyát és paradigmaticus következményeit, s óvatosan, de határozottan a böhmi gondolkodás kiigazítására vállalkozott.

JEGYZETEK

1. Hanák Tibor: Az elfelejtett reneszánsz. (Bécs), 1981. 143--150.
2. Bartók György: Böhm Károly. Bp., 1928. Hajós József: Böhm Károly filozófiája. Bukarest, 1986.

3. Böhm Károly: Ember és Világa. I--VI. Bp., 1883. I. Dialektika vagy alaphilosophia. Kolozsvár, 1941. (a könyv e második kiadásának VII. fejezetéből idézünk)
4. Vö. Böhm Károly élete és munkássága. I--III. Szerk.: Kajlós (Keller) Imre. Besztercebánya, 1913.
5. Hanák Tibor i.m. 144. és vö. Az Ember és Világa V. kötetének előszavát. VII.
6. Böhm Károly: Ember és Világa. 1. Dialektika vagy alaphilosophia. IX.
7. Uo.
8. Lásd minderről Köhnke, K. Ch.: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main, 1986.
9. Egy igazán autentikus szerzőt idézve: Böhm Károly: Ember és világa. I--VI. 3. Axiológia vagy értékten. Kolozsvár, 1906. VI., VII.
10. Gedő, A.: Idealismus. In. Enzyklopadie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert. Herausgegeben von N. Bühr. Leipzig, 1988. 64.
11. Nietzsche, F.: Korszerűtlen elmékedések. Bp., 1921. 164.
12. Vö. Kiss Endre: A világnézet kora. Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn. Bp., 1982.
13. Holz: Metaphysik. In: Enzyklopadie... 137.
14. Vö. Bartók György: A philosophia lényege. Szeged, 1924. Acta I/3.
15. Böhm Károly: Ember és Világa. 1. Dialektika vagy alaphilosophia. 124--125.
16. I.m. 29.
17. Bartók György: A logikai érték tana. In. Böhm Károly élete és munkássága.
18. Böhm Károly: Ember és Világa. 2. A szellem élete. Bp., 1892. 233.
19. Horváth Zoltán: A magyar századforduló. Bp., 1974. 272.
20. Vö. Enzyklopadie...
21. Böhm Károly: Ember és Világa. 3. Axiológia vagy értékten. Kolozsvár, 1906. VII.
22. I. m. VI--VII.
23. I. m. 17.
24. I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Bp., 1979. 260.
25. Holz. I. m. 128.
26. Bayer József: Az érték antinómiái. Bp., 1989. 167--172.
27. Váriné Szilágyi I.: Az ember világa és az értékek világa. Bp., 1987.

A HAGYOMÁNY SZEREPE HAMVAS BÉLA SZEMÉLYES FILOZÓFIÁJÁBAN

ABSTRACT: (*Die Rolle der Tradition in der persönlichen Philosophie von Béla Hamvas*) Meine Arbeit beschäftigt sich mit der Tradition-Deutung von Béla Hamvas. Die Tradition hat eine wichtige Rolle in der Schriften von Hamvas, weil "die universale Orientierung", die Versetzung in der Tradition bei der "Egssistierung" bei den Ergriffen der Bedeutung des autentischen menschlichen Scins helfen kann. Hamvas entdeckt, daß das zusammenstimmende Gehalt der heiligen Schriften kann die Grundlage der Lehre bilden, die sich mit der "ursprünglichen menschlichen Grundstelle" beschäftigt, und die man in der Lebensführung selbst realisieren muß.

"Aki ma jelen akar lenni,
annak gyökereit legalább tízezer
évre kell visszanyújtania."

/Hamvas Béla/

Hamvas életművét rejtett, de mégis meghatározó fejlődésvonal íveli át. Ez az erővonal a válsággal kapcsolatos útkeresésből fakad s a "kinyilatkoztatáson" át az élet felé ível, illetve a "hagyomány" birtokbavétele felől "az életrendi alkalmazás", a realizálás felé tart.

Válságértelmezéséből (1) kiderül, hogy az ember élete, de különösen *a modern ember* élete "romlott meghasonlottság". A modern emberre "a küzdelem befejezetlensége" jellemző, ő az, aki maga a megoldatlanság, a zavar. "Modern ember annyi, mint ellentétek feszültsége: drámai helyzet. Történeti idők összeütközésében áll. /.../ A modern ember őseitől két dolgot örökölt: nagy kultúrát és ezzel a kultúrával való elégedetlenséget." (2) -- írja.

A zavarnak és a homálynak ezt az állapotát Böhme (3) nyomán *turbának* nevezi. Több írásában utal arra, hogy a turba fogalma hasonlatos az *Upanishadok* (4) *abhimana*-fogalmához, hiszen mindkét fogalom a megzavarodást, az élet meghasonlottságát jelöli.

A *turba* Hamvas szerint összó, a lélek sötét éjszakájára utal, arra az állapotra, amikor megzavarodik a sorrend, elhibázott lesz a kiindulás, s a rossz kezdet kao-

tikus állapotot eredményez. "A turba az az állapot, amikor a tudás is az örületszerű megzavarodás szolgálatában áll"(5). Amikor a mértékek hibásak lesznek. S mivel szerinte a földi élet mértékei romlottak meg, keresni kell valami ősi, örök mértéket, amelyhez viszonyítva helyre lehet állítani "a megzavarodott sorrendet", realizálni lehet az eredeti "alapállást".

Hamvas szerint ez az ősi mérték az Upanishadok óta Böhmén keresztül a *metafizikai hagyomány*, az *ember abszolút, örök mértéke*, amikor az ember alapul nem a földi életet, hanem "*létének egészét*" veszi.

Mit jelent Hamvas számára a hagyomány, s miért képezheti a válságtól való megszabadulás és az autentikus élet lehetőségének fundamentumát? Ha röviden kívánunk a kérdés első felére válaszolni, azt mondhatjuk, hogy a hagyomány nem más, mint egyféle sajátos *tudás*, mégpedig *metafizikai tudás*, az ember "*antropológiai alapállásáról*", azaz az emberiség kortól, néptől és nemzettől független eredeti tudása a *létben elfoglalt egyetemes helyéről*. Ez a tudás pedig nem önmagáért való tudás, hanem olyan természetű, melynek értelme éppen a válságtól (a zavartól, a turbától) való megszabadulást célozza. Az embernek Hamvas szerint nincs más útja a szabadság és a boldogulás felé, csak a *tudás által való megszabadulás*. Ez a metafizikai tudás szabadíthatja meg az embert saját lelke "káoszától".

Vizsgáljuk meg ennek a tudásnak a tartalmát. Előrebocsáthatjuk, hogy ez a tudás nem csupán az európai történeti kor elméletekben, filozófiákban horizontálisan összefogott és rendszerezett tanításai, szentenciái. Az Európában szokásos tudásmodellről ugyanis Hamvas többek között így nyilatkozik: "A modern ember az elmúlt évszázad végéig csak a görögökig volt hajlandó elmenni; csak a görögöket volt hajlandó még komolyan venni. A helyzet azóta lényegesen megváltozott. Ázsia, Afrika, Amerika nagy kultúrái feltáruáltak és megtanultuk tisztelni a néger, az arab, az iráni, a tibeti, az indián szellemet. És feltáruáltak a görögség előtti őskor emlékei: egyiptomi, kínai, hindu művek. A világ kitárult és elmélyült. Felfedeztük először az idegen népek kultúráit; és felfedeztük az őskort. Jelentőségében ehhez hasonló modern felfedezés nincs" (6).

A *hagyomány* Hamvas értelmezésében nem más, mint ezen *kultúrák mélyén meghúzódó egységes tanítás*, az egyes szent könyvek változatos, ám egybecsengő tartalma. Az egyes tanításokban megbújó közös mozzanat pedig arról tudósít, hogy tulajdonképpen nincs is más "igazi közösség", csak az emberiség egésze. Azok a szent könyvek pedig, amelyek Hamvas szerint a hagyomány körébe tartoznak, a következők: "Az őskor nagy könyvei közül a kínai Taoteking megőrizte az ősi emberiség nagy misztériumát; a Veda megőrzött olyan világosságot, amelyhez képest mindaz, amit azóta az ember gondolt, homály; Hermés Trismegistos megőrzött olyan titkokat, amelyek első kibetűzéséhez is csak a legutóbb érkezünk el. Henoah

az őskorból valami egészen mást őrzött meg: az első patriarchális emberiségnek szigorú és tiszta egyszerűségét"(7).

Hamvas e szent könyvek tanítása által képviselt vonalat kívánta összekötni *Európa* úgynevezett "igazi vonalával", hogy ezáltal megalapozhassa a "normális életet", "az egészséges emberi alapállást". Mint írja: "Európa igazi európai vonalát, Pál apostolt, Augustinust, Pascalt, Nietzschét, az *egzisztenciális és szubjektív konfesszió vonalát* össze akartam kötni az abszolút emberi hagyománnyal a Vedantá-mahayaná- tao- qabbalah- orfiká-val" (8.)

Ebből is látható, hogy a válság megoldását nem pusztán történeti kérdésnek tartja, hiszen a megoldásért az egzisztenciális és szubjektív konfesszió -- szűkebben az egzisztencia -- és életfilozófiák -- vonalához fordul. Véleménye szerint az európai bölcsélet történetében más szellemi áramlat nem alkalmas a hagyomány befogadására. A válság megoldásának terheit ugyanis egyedül a szubjektum viselheti, s mivel a legtöbb az individuumon múlik, nem várható, hogy "majd csak szépen odáig fejlődünk, amikor minden megoldódik" (9). "Ezért kellett összekötnöm azt, -- írja -- amit Európa élt -- Augustinus, Pascal, Nietzsche -- azzal, ami a világban mindig volt, kezdettől fogva, Vedanta, mahayana, qabbalah, szufi, tao, orfika. Senki és semmi maradhat ki. Annak amit mondok nem a könyvekben kell megjelenni, hanem megvalósulni a műhelyben és a konyhában és az ágyban és a szőlőben. /.../ Ez az, ami európai fogalmakkal már nem érthető és nem valósítható meg másként, csak ha felismerik az alapállást, az *emberi s t a t u s a b s o l u t u s - t, a szent könyveket*" (10).

Hamvas *Guénonra* (11) hivatkozik, amikor azt mondja, hogy a létezés eredeti szövegét a szent könyvek őrzik. "Guénon csak annyit mondott, hogy a létezés hiteles szövege megvan. Nietzsche és Kierkegaard csak annyit mondott, hogy tiszta életet kell élni" (12). Mikor válik az eredeti szöveg "véglegessé"? -- kérdezi Hamvas. Csak akkor, "ha abból szüntelenül táplálkoznak és ha mellette életükkel tanúságot tesznek" (13).

Ebből a gondolatmenetből következik, hogy Hamvasnál a hagyományból való táplálkozás alapján a létezés (ontológia), a megismerés (gnoszeológia) és a megvalósítás (etika) elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Ráadásul a felelősség egyedül a szubjektumé, hiszen az ember a lélek mélységeiben tett utazásaival önmaga választja meg útját.

Mindezzel összefüggésben az európai ember számára mégis adódik nehézség, hiszen -- mint Hamvas mondja -- *az európai a történelemben akar halhatatlan lenni*. Ezzel szemben *a hagyomány követője* -- a sannyasin, a szufi, a tao, a zen, az őskeresztény, a chasszid -- *"a nevezetes névtelenséget" választja*. A nevezetes névtelenség nem biztosít történeti halhatatlanságot, de *"dicsőséget"* igen.

A dicsőség fontos kategóriája Hamvas bölceletének. Olyan magatartás következménye ez, melyben nem a közvélemény mércéje (etikai) az irányadó. Az érte folytatott küzdelemben épp az ember önmagára utaltsága a lényeges mozzanat. A dicsőség -- szemben a sikerrel -- nem olcsó, hanem tartós életminőség, mert nem vár jutalmat, elismerést. Meglétét az bizonyítja a legjobban, ha a követőkben "nyilvánul meg". "A dicsőség a világosság, az egyetemesség, az értelem, az egészség, az igazság dolga"(14). Hamvas arra figyelmezteti az európai embert, hogy a hagyományból kell megtanulnia: a történeti halhatatlanságnál "a nevezetes névtelenség" mérhetetlenül többet jelent, s ez utóbbi vezet "a normális emberi alapálláshoz".

A hagyomány tanítását ezek szerint Európában csak az tudja igazán elfogadni, aki a kierkegaard-i, nietzschei, jaspersi személyes felelősség tudatával -- a lelke mélyén megtapasztalt erő birtokában közelíteni tud a szent könyvek tanításához. Ez a közelítés az európai ember számára nem könnyű feladat, hiszen el kell tudni sajátítani a *keleti miszticizmus* mentalitását. E felfogás szerint a jelenségek az univerzum lényegét alkotó végső valóság megnyilvánulásai csupán, s ennek tudatában kell viszonyulni a világ minden jelenségéhez, így az élethez is. E végső valóság ugyanakkor nem választható el önmaga sokféle manifesztációjától, hiszen a valóság természetéhez tartozik, hogy új és új formában való megnyilvánulásai szüntelenül átalakulnak. E dinamizmus a kozmikus egység belső természetéhez tartozik. (Mindezzel egybecseng a görög Hérakleitosz principiuma a tűz is, hiszen ebből a metafizikai fogalomként felfogott "forró párából", "örökké égő tűzből" eredeztette a világot, "mely mértékre fellobog és mértékre kialszik") (15).

Az univerzumban tehát benne rejlik a dinamikus alapelv, s a világ nem egy statikus isteni törvény alapján változik. Nincsenek állandó, statikus formák sem, s nincs úgynevezett anyagi szubsztancia (16). Hamvas mindezt így foglalja össze: "Ahogy a tao tanítja, a fehér közepében a fekete, a fekete közepében a fehér pont. A régiék mindezt tudták. A fehér és a fekete egy. A sötét pont és a méz egy. Az élet centrumában a halál és a halál centrumában az élet és a kettő egy. "Advaita", mint a hinduk mondják, "Hen panta einai" mint Herakleitosz írja" (17).

Mindezek után tisztázni szükséges a tudás metafizikai fogalmát, hiszen már az eddigiekből is sejthető, hogy nem a racionalizmus hagyományos tudásfogalmával van dolgunk. Itt a tudás úgynevezett "szent tudás", a *lélek metafizikai tudása*, nem pedig az értelem építkezése. Hamvas fogalomhasználatában a lélek az, ami "lát", "megérteni képes", "átél és tud". A lélek természetéhez ugyanakkor sajátos kettősség tartozik. Egyszerre képviseli az *értelmet* és a *szenvedélyt*. Az értelmet abban a tekintetben, hogy gyűjti, rendszerezi a tapasztalatokat, keresi a dolgok *okait* és a *célszerűséget*. A szenvedélyt abban az értelemben, hogy szüntelenül *vágyakozik a kiteljesedésre*, hogy "a költői" lelket saját akarata a teljesség felé, az

autenticitás felé lendíti. A kettősség egyben ellentmondást is jelent, nem egyszer feloldhatatlanul, hiszen a lélek mindkét oldala (természete) a maga nemében tökéletlen, s sajátosságánál fogva egyik oldal gátolja a másikat, illetve a kibontakozást.

Felmerül a kérdés: van-e olyan tudás, ahol ez a látszólag kibékíthetetlen ellentmondás feloldódni látszik? Hamvas szerint van és ez a *misztika*. A misztikus látásmód ugyanis az, ahol a dolgokat egységben lehet látni, aminek segítségével egyszerre lehet "megélni" és "megérteni" a lélek rejtett mélységében, ahol a sokszínűség valójában egységes. "A misztika az a tudás, amely minden dolog egységét látja" (18), szemben a tudománnyal. Mégsem mondható az, hogy a misztika a tudomány ellentéte. Ellenkezőleg: "a misztika a tudás magasabb foka -- írja, -- lehet, hogy az ember által elérhető legmagasabb fok" (19). Amíg tehát a szaktudományok legjobb szándékaik ellenére is csak a részleteket látják, addig Hamvas szerint a misztika segítségével megnyílik az egész, s univerzális látásmódra tehet szert az ember. Legegyszerűbben úgy lehetne értelmezni, hogy ez valamiféle "átélő látás", mely ráadásul meg is fejt valamit, a mélyebbet, a bensőbbet, a kimondhatatlant, az irracionálist, a dolgok értelmét.

Írásaiban Hamvas elemzi a misztika fogalma mellett a *mágia* fogalmát is, és a mágia kapcsolatát a misztikával. A kettő szerinte rokonságban van egymással, de a kettő mégsem ugyanaz. *A misztikus "nem cselekvő, csak látó és tudó"*. (20) Ezzel szemben *a mágia maga a cselekvés*, s ez a különbség lényege is. Mert a mágia is "tudja" azt, amit a misztika, de a misztika nem avatkozik a dolgok menetébe. Hamvas szerint, amíg *a misztika segítségével az ember egyszerre megért, átél, lát és tud*, addig *a mágia révén mindezeket túl még alkot és cselekszik is*, vagyis átalakít, formál, létrehoz (21).

A mágia és a misztika elemzése kapcsán eljuthatunk Hamvas sajátos Isten-fogalmához is, mely fogalom egyébként számos írásában más-más megvilágításban, de lényegét tekintve hasonlóképpen körvonalazott. Hamvas ugyanis a "szent tudás", az "igazi tudás" misztikus és mágikus voltaival összefüggésben kijelenti: "van lény, akiben a misztikus és a mágus is egy; úgy egy, ahogy a látás és tudás, átélés és megértés benne tökéletesen egy a cselekvéssel, alkotással, teremtéssel. Úgy egy, hogy amikor lát, az már teremtés, és amikor tud, az már alkotás. A gondolat már megvalósulás. Az a lény, akiben minden Egy: az Első Lény - Első Lélek - minden lét gyökerében és eredetében lévő legelső szikra, tudás, tett, akarat, élet, szenvedély" (22). Isten-fogalma sajátos *panteisztikus lét-teljesség*, s amennyiben első, annyiban principiális is. Itt mégis meg kell állni egy pillanatra. Egyrészt azért, mert Isten-fogalmát még más oldalról is elemezni szükséges, másrészt azért, mert arra is rá kell világítani, hogy Hamvas Istene nem hűvösen távolságtartó transzcendens lény, aki ráadásként járul a világhoz, hanem úgy mond "közel van" az ember-

hez. Egészen pontosan Isten "benne van" az emberben, s az ember ezt az önmagán belüli teljességet felismerve válik mikrotheosszá (kis-Istenné), egy-egy kis tengelyévé a soktengelyű világnak. "A világnak számtalan tengelye van, -- írja -- valamennyi közül egyszerre forog számtalan irányban, egymástól különböző és összehangzó idő mértéke szerint." (23) Isten közelsége a "normális ember", a "szakrális szubjektum", a "poeta sacer" magatartása kapcsán mutatható ki. *Ez az isteni lét-teljesség ugyanis a hagyomány szerint az ember legmélyén ősidők óta megvan.* Ennek felszabadítása viszont a racionalitáson túli misztika és mágia által lehetséges, hiszen csak így van lehetőség intuitíve "tudni" a teljességet. Isten és az ember -- vagy ami ugyanaz az ember és a teljesség -- kapcsolata az igazi misztérium, hiszen egyszerre meghatározhatatlan és ugyanakkor mégis felfogható. Hamvas így ír erről: "Az egy a megismételhetetlen. Egyszer van. Egyetlenegyszer. Először és utoljára. Megfoghatatlan és meghatározhatatlan. A misztérium. /.../ Ha vele vagy, tudod, hogy ez az egy az egész és az egyetlen, a minden. Hiába van először és utoljára. Mindig volt és van és lesz. És hiába megfoghatatlan. *Ő a z e g y e t l e n m e g f o g h a t ó*, ő a valóság, a realitás, a tapasztalat és a konkrétum, és ami rajta kívül van, az káprázat. Hiába ő a misztérium, ez a misztérium van bennem és benned és ez vesz bennünket körül és ez az, amit megérintünk s amit megeszünk, s amit látunk és orrunkkal beszívunk." (24) E szövegrész még árnyaltabbá teszi Hamvas felfogását Istenről, a mindenségről és a lét-teljességről. Életközelsége és emberközelsége valójában nem leegyszerűsített, hanem nagyon is paradox, hiszen szigorú követelményeket állít az elé az ember elé, akiről elmondhatjuk, hogy megértette önmagán belül a misztériumot. A lehetőség ugyanakkor minden ember számára adott, hogy megszabadulva az élet hétköznapióságának káprázatától, a valódi realitással azonosulni tudjon, s élni tudja az úgynevezett *szakrális hétköznapiakat*.

Az európai gondolkodás tudás-fogalmával való szakítás következményeként fegyelemreméltó *tudománykritikai fejtegetések* olvashatók Hamvas esszéiben. Abból, hogy -- Guénonhoz hasonlóan -- Hamvas elvetette a ráció, a modern ész hatalmát, az következik, hogy a tudás és a megismerés eszköze a *szellemi intuíció* lett. Így került a modern *tudomány helyébe a hagyomány*, s ezzel együtt a *fejlődés és a haladás* európai fogalma is *megkérdőjeleződött*. *Az emberi tudás* ebben a felfogásban *nem csupán az értelem ismeretekre alapozott építkezése, hanem elfelejtett ősi-emberi adottság*. S mivel szerinte európai értelemben vett fejlődés-haladás nincs, így az emberi létezés nagy problémái sem változtak. "Mindig ugyanarról volt szó: Laocénél, Origenésznél, Eckehart mesternél, Emersonnál. Az emberiséget éppen az teszi, hogy létének minden témája örök. Nincs haladás, nincs fejlődés, mégis van. Van valamilyen rejtélyes átalakulás, amelyet csaknem lépésről lépésre követni lehet,

valami kifejezhetetlen, lassú, egészen lassú kibontakozás és közeledés a befejezéshez. Túlzás lenne ezt fejlődésnek vagy haladásnak nevezni." -- mondja Hamvas. (25) Szerinte a tudomány éppen azt nem veszi észre, hogy az emberi lét ma sem tökéletesebb mint régen volt, mert a tudomány bár a lényeket igyekszik kutatni, elvész a külsőségekben. *A történelem* tudománya is csak a lényegtelenségben mozog. "rút, ízléstelen és hazug könyv a történelem, különösen amióta tudománnyá tették, /.../. Egyre inkább elveszti jelentőségét, /.../ kiesik belőle minden valódi esemény, és ami megmarad az a svihákok felsorolása, a botrány, a csíny és a csőd." (26) — írja az öninterjúban. Az "áldott történetben" -- mely szerinte leginkább misztikus átlényegülésben ragadható meg -- viszont valóban felismerhető valamiféle lassú mozgás, "a lét szakadatlan emelkedése". "Az emberiség megállíthatatlan útja a megdicsőülés felé" (27). Ezt az utat azonban a horizontálisan mozgó történelem tudománya nem tudja bejárni, hiszen ehhez vertikális megközelítés szükséges, e lassú mozgás ívét csak jelképesen lehet ábrázolni, s semmiféle tudományos fejlődés-haladás koncepcióval nem lehet értelmezni. Az ember Hamvas szerint egyszerűen nem tesz egyebet, mint élni akar, valódi, igazi emberi életet. S aki a tudomány nevében, de valójában felszínesen vizsgálja az életet, az épp az élet lényegétől vonatkoztat el, s nem lát mást, mint éhséget, háborút, zavart, vizályt és nyomort. E felszíneség képtelen láttatni azt, hogy közben az ember nem értelmesebb, hanem érettebb lesz. Ez az "érettség" azonban az értelemnél mélyebb, teljesebb, ezért nem értheti a tudomány.

A fejlődésre alapozott "építkező" természettudományról így ír: "Az európai tudomány a természetet úgy gondolja el, hogy az az értelmes, célszerűen elgondolt tények megszámlálhatatlan sora. Elég kezdetleges felfogás. A végtelen sor mögött pedig nincsen semmi. Illetve a sor mögött éppen a Semmi van" (28). A tudomány szerint ugyanis "az élet világos", "egyszerű" és egyre "áttekinthetőbb", hiszen "az emberiség eddig együgyű volt, csaknem ostoba: most azonban már biztosítva van" (29). Az emberi élet legfontosabb kérdéseire ugyanakkor a tudomány valójában nem ad választ. A tudomány nyelve Hamvas szerint "idegen szimbolika", csak a tudomány papjai beszélnek ezen az "ünnepi nyelven", ha valamit meg kell magyarázni. Ez a sematizmus a hús-vér lélettől és a valóságtól nagyon távol van. Amire a tudomány igényt tart, az csak a "*hatás*". "Az ember itt teljesen idegen világban van. Színeket lát: nem, nem színek, kémiai folyamatok. Fájdalmat érez: nem fájdalom, szövetváltozás. A tudományos nyelv nem könnyű. Az előzetes ismeretek szélesek, bonyolultak, nehezek: a szimbólumok kemények, merevek, fagyosak" (30).

Hamvas látta, hogy tudományos tudásunk csak "valóságinterpretáció", logikailag igen meggyőző és hatásos módon. Olyan "ész-rendszer", amelyik akkor is általá-

nosít, amikor nem volna szabad; "a határokat nem tartja meg; mélységekről nem vesz tudomást; a magasságokat megtagadja, kineveti" (31).

A tudomány szerepének elemzése kapcsán arra a *paradoxonra is felhívja a figyelmet*, hogy a tudomány az igazság nevében a szellemet hívja segítségül olyan valamihez, ami nem szellem. Világa nem reális, "tudományos világ" csupán, mely igaznak kiáltja ki magát, de igazsága "fiktív igazság", valósága élet nélküli "vegyszta valóság", nincs hajlékonysága, melegsége (32).

"A tudomány egységes tévedésrendszer. Adat, tény, okság, megfigyelés, következtetés, mind egzakt, következetes, pontos, precíz tévedés." (33) *A tudomány tárgyilagosságra való törekvése egyben saját csapdája is, hiszen mivel nem akar ideologikus világszemlélet lenni, megfektéseiből kiküszöbölte "a fantáziát, az érzést, a szellemet, a sejtelmet"* (34). S mivel képtelenség bármit is ezek nélkül alkotni, a tudomány akarata ellenére mégis kapcsolatba került az imagináriussal. Hiszen "a magasabb realitás mindig jelen van: lehetetlen eltávolítani, mert ha az ember az egyik magasabbat eltolja, csak egy másik magasabb nevében teheti" (35).

Hamvas jól sejtette, hogy a tudomány modern formájában elégtelenné vált, sőt lelepleződött, hiszen világunk teljesebb megértéséhez a szűk keretek között, törvényekkel behatárolt tudományos magyarázat nem elegendő. Másrészt lelepleződött abban az értelemben is, hogy önmagáról adott definíciója nem állja meg a helyét, ami az egzakttságot és a tudományos igazságot illeti. E bevezetés után talán nem tűnik meredeknek következtetése: "Az általános kérdésekkel foglalkozó, szellemi igényű tudomány tulajdonképpen *tudományvallás*. /.../ A tudományvallás *adatvallás, tény-vallás, egzakttság-vallás*. Amivel szemben áll az az érzés, az imagináció, a megfoghatatlan, a képszerű és zenei, minden ami nem adat." (36) A tudomány önmagába vetett vallásos jellegű hitének lelepleződéséről van itt szó, melyet ha más-más megközelítésben is, de többnyire szóvá tettek az egzisztencia- és életfilozófusok. Ha Hamvas idejében időszerű volt a klasszikus tudománykép széteséséről szólni, akkor az ma, a huszadik század végére még aktuálisabb. Világossá vált, hogy a tudomány lehetőségei korlátozottak, hogy *a tudomány* olyan értelemben, ahogyan ötszáz évig élt, *eltűnően van*. Így beszél Hamvas a "*limitations of science*"-ről, a tudomány határvonaláról, korlátairól, s a tudományvallás értelmében pl. a könyvtárról, mely szerinte "mitoszok gyűjteménye", s az enciklopédiáról, mely "a tudomány szentírása". Hamvas szerint: "A természettudományos mitológia papjai a tudósok, ők a myses-ek, a beavatottak, a tudók. /.../ A tudományos diszciplínák mondanakörök" (37). Nem kevés iróniával állapítja meg, hogy "a tudomány szent helye: a tudományos istenek székesegyháza: a laboratórium. /.../ A laboratórium kultusz hely, ahol az isteneket látni is lehet" (38). Mindezekkel szemben -- állapítja meg Hamvas -- a valóság egyetlen interpretációja a tudománnyal szemben a mito-

lógia. Ugyanis: "A mítoszok szigorúan véve: szellemi kötelékek. A kötelékek határok, amelyek között az élet tartózkodik." S mivel a mitológia szerinte olyan tiszta szellemiség, mely az ember sorsáról beszél, így benne megszólal *az élet értelme*. (39) Így a misztika abban az értelemben, hogy minden dolog egységét láttatja -- a tudománynál "magasabb" fokot képvisel. S mint már utaltunk rá, szerinte lehet, hogy az ember által elérhető legmagasabb fokot. (40)

Ő is ahhoz a nemzedékhez tartozott, amelyben összeomlott a tudományos, filozófiai rendszerekbe vetett hit, de ő túllendült az ellenpólus felé, és segítségül hívta a keleti miszticizmust. Hamvas a tudományokban azt kereste ami megbízható, s széleskörű olvasmányai alapján azt találta, hogy a tudomány keveset tud és az is bizonytalan. Való igaz, hogy ebből nem arra a következtetésre jut hogy a tudományokat még szilárdabb alapokra, racionális talajra kell állítani, hanem a ráción túli rétegekre, a ráción kívüli módszerek alkalmazása felé orientálódott. Nem törődött azzal, hogy ezáltal az európai ember lába alól a tudomány nyújtotta biztonságos talajt is kihúzza, és olyat nyújt fogódzóként -- nevezetesen a keleti miszticizmust -- ami nehezen illeszthető az európai hagyományba. Ebben az esetben is szándékaira hivatkozhatunk, hiszen ő az Egészet kívánta láttatni, a "lét-mítoszt" kereste, s ehhez a részproblémákban elvesző tudomány nyújtotta keret számára nem volt kielégítő. A hagyományos filozófiai megközelítés számára így viszont megfoghatatlanná válik a probléma, hiszen a lét egészére vonatkozó kérdés tipikusan olyan, melyet Wittgenstein szerint fel sem szabad tenni. Valószínűleg ezért választotta Hamvas műfajául az irodalom és a filozófia határterületén mozgó filozófiai esszét. Hamvas szerint "az Egész" maga a meghatározhatatlan, s mégis felfogható. Értelmezésében ez maga a misztérium.

A tudás és a tudomány fogalmának hamvasi értelmezése után vizsgálunk kell a hagyomány tanításának tartalmát, lényegét. Hamvas Béla megközelítésében a hagyomány tartalma nem más, mint *kinyilatkoztatás, reveláció. Mit ért Hamvas kinyilatkoztatáson? Mindenekelőtt a létről szóló eredeti, hiteles tanítást, melytől nem térhet el a hagyomány. A reveláció "a lét okait nyilatkoztatja ki, de az őskori népeknél más és más magyarázó kiegészítésekben feloldva él. Részletesen a Scientia Sacrában* (41) -- ebben az esszéisztikusan megírt összefoglaló, rendszerező művében -- ír jelentéséről, az "ígéről", mely a "kezdetek kezdetének világosságából származik". A kinyilatkoztatás alapján a szent könyvekben megírt hagyomány a lét egészéről tudósít, s a lét egésze nem más, mint maga *az aranykor*. Így ír erről: "Az aranykor nem egyéb mint a lét. Ez a teljes egész, együtt a látható és a láthatatlan. A Föld és az Ég, az Isten és az Ember. Ez a Nagy Közösség. Együtt pedig azért, mert ez így összetartozik, és egyik a másik nélkül csak fél, csak tört. (42.) A kinyilatkoztatás az aranykorról tudósít, -- vallja -- az "üdvözült boldogságról" szóló

"ige", a lényeg, az esszencia, az "eredeti alapállás" szava, hiszen az aranykor nem más, mint a lét egésze, az élet ősképe. "Ez a megoldott élet, a befejezett, megformált, kész, tökéletes, hiánytalan lét" (43). -- írja.

Az aranykor hamvasi fogalmával összefüggésben ki kell térni egy megjegyzésre. Mint ahogyan a válság okainak felderítése esetében, az aranykor fogalmával kapcsolatosan sem járunk helyes úton, ha a történeti időben -- úgymond *horizontálisan* -- kutatunk, s feltesszük a "Mikor volt?" félrevezető kérdést. Hamvas e fogalom tartalmát is *vertikálisan* közelíti meg. "A mélyére megy" mindannak, amit ez a fogalom jelölhet, s ezzel a megközelítéssel az aranykor fogalmának is metafizikai tartalmat kölcsönöz. Megjegyzi: "Az aranykor nem történeti korszak, hanem állapot, és ezért minden időben jelen van, csak attól függ, hogy van-e valaki, aki megvalósítja" (44).

Ezzel szemben a felbomlott, megzavarodott élet neve az *apokalypsis*, mely fogalom az aranykor viszonyfogalmaként csak az aranykor fogalmából értelmezhető. Amíg ugyanis *az aranykor maga a teljesség*, addig *az apokalypsis pusztá lehetőség*. "Az apokalypsis szó szerint azt jelenti, hogy: revelatio, megnyilatkozás, ítéletszerű kinyilatkoztatás. Aranykor szó szerint azt jelenti: üdvözült boldogság. A két kifejezés *a lét két végső helyzete*" (45). Az az ítélet, amiről itt szó van, nem más, mint az élet bírálata, azé az életé, melyet Hamvas fogalmilag elválaszt a léttől. "Az élet a léttől elszakadt, de: ítélőszéke előtt áll" (46). -- írja. *Az élet* itt is, mint más írásaiban a hétköznapi, individuális létezést jelöli. A hétköznapi élet fő vonása, hogy *apokalyptikus*. A "bűn", a "zavar", a "szenvedés" fogalma ugyanis pusztán annyiban használható, amennyiben az aranykor (a metafizikai tanítás a lét egészéről) fényében az emberi cselekedetek bűnösnek, zavartnak, elviselhetetlennek minősülnek. Az apokalypsis éppen azért nevezhető az aranykor viszonyfogalmának, mert az "élet ősképe" viszonyítva az ember élete széttöredezettnek, felbomlottnak, apokalyptikusnak tűnik. A történeti kor embere Hamvas szerint alá van rendelve az egyetemes emberi létezés hagyományba bennfoglalt premisszáinak. Erre Hamvas így utal: "Az aranykor utáni emberiség apokalyptikus jellege az, hogy: ítélet alatt áll" (47). Az ítéletben foglalt bírálólat pedig épp az életre vonatkozik. Az élet léttől való elszakadásának mértéke szerinte történeti koronként más és más, s a XX. századra az apokalypsis előrehaladottá, kiteljesedetté vált. Még nyilvánvalóbb lett, hogy a létről szóló ún. horizontális (történeti korba belemerülő) elméletek -- legyenek azok ideologikusak vagy tudományosak -- nem tudták az embert végső létkérdéseiben eligazítani. A világnézetek felelőssége különösen nagy. Reznigáltnak jegyzi meg a XX. századhoz írott ódájában: "Az én privát véleményem, amit senkire sem óhajtok rákényszeríteni az, hogy a világnézeteknek rendkívül sokkal tartozom. Ha nem lenne világnézet, életemben félannyit sem tudtam volna nevetni" (48).

Az *apokalypsis* ugyanakkor Hamvas felfogásában *nem* valami *eszkatologikus jelle-
gű* világvége-jóslat. Visszafordíthatatlan végszerű értelmezést akkor nyer ez a fo-
galom, ha a történelmet lineáris fejlődésfolyamatnak fogjuk fel. Hamvas tagadja
ezt a fejlődés-konceptiót, szerinte a változások körforgás-jellegűek: "ahogy a csilla-
gok keringenek és az évszakok változnak, az ember alszik és felébred, meghal és
él, aztán újra meghal, újjászületik és él tovább, hogy meghaljon és éljen." (49) Így
nála az apokalypsis fogalma a *feltárás, felfedés, kinyilvánítás* értelmében is hasz-
nálatos.

Mint láttuk Hamvas Béla személyes filozófiájában *a hagyomány képezi* a kinyil-
vánítás, pontosabban *a kinyilatkoztatás alapját*, s ezzel együtt az autentikus em-
beri létre vonatkozó metafizikai tudás alapját is. Mindezek fényében látható, hogy
az ember feladata nem egyéb, mint a hiteles életről szóló tanítás megértése és a
saját életben való realizálása. "A szót ugyanis, hogy tett legyen be kell váltani, s itt
van a nehézség. Azt, hogy mit kell tenni, a hagyományból megtudhatjuk, de a be-
váltás ereje fölött nem rendelkezünk, mert életünk meghasonlott, a szó és a tett kö-
zötti közvetlen kapcsolat megszakadt" (50). E meghasonlottságot kell az embernek
önmagában felismerni, s helyreállítani az "eredeti egységet", hiszen mint írja: "a
létezés minden emberben állandóan és teljes egészében esedékes" (51).

JEGYZETEK

1. Vö.: Hamvas Béla: Világválság. Magvető, Bp., 1983.
2. Hamvas Béla: Krízis és Katarzis. In: Hamvas Béla: Világválság. 36.
3. J. Böhme (1575--1624) az európai vallásbölcselet kiemelkedő alakja, aki a né-
met irodalomban egyedülálló módon ötvözte az alkímia, a keresztény misztika
és a kabalisztika legjobb hagyományait. Gondolkodása nagy hatással volt Ham-
vas hagyományfelfogására.
4. Az i. e. I. évezred első századaiból Indiából származó vallási filozofikus tartal-
mú papi szövegek (brahmanák), himnuszok, énekek és mágikus varázsigék (vé-
dák) gyűjteménye. Az upanisad szó etimológiai jelentése: "mellé-telepedés",
mely elnevezés a tanítvány és mester bizalmas jellegű együttlétére vonatkozik.
Ezért később a "titkos tanítás" jelentést vette fel. V. ö.: Titkos tanítások. (Vá-
logatás az Upanisadokból) Helikon, 1987.
5. Hamvas Béla: Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis. Vigilia, Bp, 1987. 39.
6. Henoch Apokalypsise Hamvas Béla fordításában és bevezetőjével. Bibliotheca,
Bp., 1945. 26.
7. I. m. 27.

8. Hamvas Béla: Interview. Kézirat. É. n. Kemény Katalin tulajdona. Szentendre, (1956 után) 17.
9. I. m. 21.
10. Uo.
11. Guénon René (1886-1951) orientalisztikával foglalkozó tradicionalista filozófus, aki a metafizikai hagyomány egyetemességének első megfogalmazója volt Európában.
12. Hamvas Béla: Interview. 6.
13. Uo.
14. Hamvas Béla: Unicornis. In: Hamvas B.: Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis. 188.
15. Hamvas Béla 33 esszéje. Bölcsész Index, Bp., 1987. 142. (Hérakleitosz 131 fennmaradt mondata Hamvas Béla fordításában.)
16. Vö.: Héjjas István: A modern tudomány és a keleti bölcsélet. ORIENT, Bp., 1990.
17. Hamvas Béla: Interview. 13.
18. Hamvas Béla: A láthatatlan történet. Akadémiai Kiadó, Bp., 1988. 43.
19. Uo.
20. I. m. 48.
21. Hamvas Béla: Természettudományos mitológia. In: Hamvas B.: A láthatatlan történet. 45.
22. I. m. 49.
23. Hamvas Béla: Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis. 186.
24. I. m. 277.
25. Hamvas Béla: Anthológia humana. Ötezer év bölcsessége. (Bevezetés) Szombathely, 1990. 14.
26. Hamvas Béla: Interview. 8.
27. Hamvas Béla: Anthologia humana. 15.
28. Hamvas Béla: A láthatatlan történet. 43.
29. Hamvas Béla 33 esszéje. 46.
30. I. m. 48.
31. V. ö.: I.m. 46.
32. V. ö.: I.m. 51.
33. V. ö.: I.m. 105.
34. I. m. 47.
35. Uo.
36. Hamvas Béla: Tudományvallás és vallástudomány In: Hamvas Béla 33 esszéje. 103.

37. V. ö.: Hamvas Béla: Természettudományos mitológia. In: Hamvas Béla 33 esszéje. 52--54.
38. Uo.
39. V. ö.: I.m. 55.
40. V. ö.: Hamvas Béla: A láthatatlan történet. 43.
41. V. ö. Hamvas Béla: Scientia Sacra. Magvető, Bp., 1988. 116--129.
42. I. m. 26.
43. I. m. 27.
44. Hamvas Béla: Az öt génius. A bor filozófiája. Életünk. Szombathely, 1988. 123.
45. Hamvas Béla: Scientia Sacra. 27.
46. I. m. 28.
47. Uo.
48. Hamvas Béla: Óda a XX. századhoz. Életünk. 1991/4. 306.
49. Hamvas Béla: Empedoklés. Életünk. 1987/9. 835.
50. Hamvas Béla: Mágia Szutra. (A hagyomány alkalmazása.) Kézirat. Kemény Katalin tulajdona. Szentendre, 1950. 56.
51. I. m. 59.

A NEMZETESZME JOÓ TIBOR INTERPRETÁCIÓJÁBAN

ABSTRACT: (*Die Nationalidee in der Interpretation von Tibor Joó.*) Ein wichtiges Thema der Tätigkeit des Geisthistorikers Tibor Joó ist die geschichtsphilosophische Analyse der Begriff der Rasse, Volk und Nation. In dieser Interesse bearbeitet er die geistliche Bestrebungen, mit deren Hilfe er von der Nationaltheorie abgrenzen kann. Diese Bestrebungen: Die antropologische Forschungen von Lajos Bartucz, die Nationalcharakterologie, besonders mit der Tätigkeit von Lajos Prohászka, die Unterscheidung des Geistes und der Idee. Nach all dem verschafft er eine eigenartige "historische" Nationaltheorie-Begriff; diese Begriff hat nichts mit der modernen auf Sprache und Rasse gegründeten Nationalauffassung zu tun. Diese Nationaltheorie ihren Wesen nach ist eine geistliche Einheit, eine Idee, die Verkörperung des ungarischen Berufsbewußtseins, die durch ihre Offenheit, Tradition und Aufgaben geeignet ist, in Bevölkerung, Rasse, Sprache verschiedene Elemente zu integrieren. Diese Integration ist keine Assimilation, sie betrifft das sprachliche und rassische Wesen der Völker, das die ungarische Nation bilden, nicht.

"Micsoda kaos az irodalmi tenger egy pohár vizében! Nép, nemzet és állam, e három nagy történeti jelenség, teljes összefonódottságban jelenik meg előttünk, s a végén szinte az a benyomásunk, hogy fölösleges őket külön névvel jelölni, mikor, úgy látszik, ugyanannak a lényegnek különböző fejlődési fokozatai, legfeljebb különböző oldalai, esetleg megjelenési formái." -- így kiált fel Joó Tibor, miután hosszas fejtegetések nyomán igen határozott koncepciót fogalmazott meg egyik legfontosabb művében¹ a jelzett fogalmakra vonatkozóan és miután ismertette a legfontosabb európai felfogásokat e kérdésben. "Irodalmi" tevékenysége éppen nem azt mutatja, hogy "fölösleges" lenne "e három nagy történeti jelenség" megnevezése, illetve, ami ugyanazt jelenti: történetfilozófiai elemzése.

Magának a problémának a felvetéséhez és elemzéséhez Joó Tibor életművében többféle előzmény vezet.² Sorra véve ezeket az előzményeket, elsőként a németellenesség, illetve a faszmusellenesség tűnik szemünkbe, mint külsődleges, de egyáltalában nem mellékes jellegzetesség. Ez abban nyilvánult meg, hogy *elhatárolja*

magát a német fasizmusra oly igen jellemző fajiság gondolatától, attól, hogy az emberi társadalom jelenségeit a Gobineau-féle faji egyenlőtlenség "mítoszához"³ kösse, hogy a történelmet a fajok harcaként, a fajok közötti egyenlőtlenség sajnálatos csökkenéseként vagy megszűnéseként mutassa be. A faji gondolattól való elhatárolódásra Bartucz Lajos könyvének⁴ megjelenése adja az alkalmat, bár Joó Tibor már korábban is vallotta azokat az elveket, amelyek az idézett mű szellemiségét is jellemzi. Bartucz Lajos antropológiai kutatásai, amelyet a "fajkutatás", a magyar "embertani" kutatás, a "rasszelemek" kutatása közben végzett, *témájában* megegyezhet azokkal a korabeli kutatásokkal, amelyeket a fajelmélet inspirált, de *következtetései* gyökeresen eltérnek attól. Így ír: "az ilyen kifejezések: magyar típus, magyar faj, magyar arc stb., a szó szoros értelmében véve nem felelnek meg annak a fogalomnak, amelyet velük ki akarnak fejezni. Mert nem a testi típus, nem a koponya alakja, vagy a termet, sem a haj, szem, bőr színe, vagy az arc alakja az, ami magyar."⁵ Joó Tibor, aki egyetértőleg ismerteti Bartucz könyvét,⁶ egyetért vele abban is, hogy egyetlen nép sem egyszármazású, s bár az antropológia feladata a "nemzetest biológiai összetételének az elemzése", az etnikum, a nép, a nemzet ettől eltérően, egy egészen más síkon keresendő. Csak azért rója meg Bartuczot, mert az, művének utolsó lapján, korábbi megalapozott érvelése és következtetései ellenére, engedményeket tesz a korabeli divatnak és *mégis* meghatároz egy típust és elfogadja a *történeti* faj fogalmát. Joó Tibor kritikájának alapállása egyértelmű: nem természettudományi, nem antropológiai kérdés a nép, nemzet fogalma, hanem szellemi, történeti, kulturális.

Ezen alapállás előzménye jól kitapintható a korabeli magyar szellemi életben. Szekfü Gyula jóval korábban megjelent művére elegendő itt utalni.⁷ Ő *A faji kérdés és a magyarság* című tanulmányában azt hangoztatja, hogy a faj biológiai fogalom, használhatatlan a történettudomány számára, mivel nincs az emberiség történetében "zárt, minden mástól megkülönböztetett embercsoport"⁸ Megállapításait a "germán" fajiság ellenében fogalmazza meg, nem óhajt a "fajproblémák süppedékes talajára" tévedni, és tagadja, hogy a történeti világban abszolút faji végzet lenne. Célja azonban túlmutat ezen: a magyarságra nézve konkretizálni kívánja azt, hogy itt szó sem lehet fajiságról, a magyarság nem faji, hanem történeti egység. Így ír: "A magyar faji egyéniség ma csak tisztára történeti, de mint ilyen, annyira jellegzetes múlttal bír, hogy képe állandó és élesen kirajzolható."⁹

Ez az állandó és élesen kirajzolható kép visz át bennünket Joó Tibor nemzeteszelmjének másik gyökeréhez, a nemzetkarakterológia kérdésköréhez.¹⁰ A nemzetkarakterológia témaköre olyan széles, hogy problémáit lehetetlen kifejtenuünk, ahogyan mellőznünk kell azt a kérdéskört is, hogy mint "másik" külsődleges körülmény (még a fasiszta német veszély előtt) a Trianon-trauma hogyan élesztette újjá a

nemzeti jellem kutatását, hogyan lettek "Ady sötét hangulataiból újabb gondolkodóinknál nemzetkarakterológiai és történetfilozófiai megállapítások."¹¹ Csak jelezni tudjuk, hogy Joó Tibor e kérdéskörben is szorosan kapcsolódik Szekfű Gyulához, akár a *Három nemzedék* Széchenyi-kultuszára, akár a *Mi a magyar?* című kötet magyar jellemet bemutató tanulmányaira gondolunk. Mivel maga Joó Tibor is megszólal e témában, idézzük két jellegzetes megnyilatkozását. A korábbi a kor leghíresebb nemzetkarakterológiai művének (*A vándor és a bujdosónak*) a recenziója.¹² Bár Prohászka művét Babits németesnek minősített Joó Tibor szinte csak dicsérő szavakat ír a műről. Dicséri annak "idealisztikus kultúrfilozófiai szemlélet"-ét, a Spranger által megkövetelt "szintetikus tipológiai eredmények" alkalmazását, a mű történetiségét, egyszóval azokat az érdemeit, amelyeket ő maga is alkalmaz majd a nemzeteszme meghatározásánál. Tehát nem a nemzetkarakterológiát mint olyant ítéli el, hanem, mint a "búsmagyarról" írt tanulmányában kifejti¹³ azt, ha azt divattudományként művelik, és ha "kialakult, kész és állandóan ugyanazon alakként látja végigvonulni történetének változatos útján" a nemzeti szellemet. Kölcsey művére, a *Nemzeti hagyományokra* alapozva mutatja meg, hogy egy mégoly eredeti, magyar-nak tartott jellemvonás mint a "busongás", a "búsmagyar" érzület sem örök lényege a nemzetnek, hanem "történeti szintézis".

A történetiség és a történeti kutatás eredményei jelentik a harmadik mozzanatot a nemzeteszme Joó Tibor-i koncepciójának előzményeiben. Itt csak egyetlen előzményt említhetünk meg: Deér József két művét,¹⁴ amelyek közül a másodikat Joó Tibor recenzálta.¹⁵ Deér József koncepciója szerint a nomád életmód sajátos lelkületet alakított ki a magyarság körében, sajátos birodalomszervezési gyakorlatot teremtett, amelynek lényege az újonnan meghódított népek alávetése mellett a régi-ek "felülrétegződése". Az így megszerveződő birodalom nem érintette a meghódítottak népességét, nyelvét, erkölceit stb., pusztán az uralkodó által képviselt sorsközösség formálta meg, tartotta össze őket. Deér úgy gondolja, hogy ezek a hagyományok aztán a keresztény Magyarország államszervezési gyakorlatába is átkerültek, meghatározva a magyarság további sorsát. Joó Tibor mindezzel egyetértve helyesli Deér megállapításait: "a keletiség és nyugatiság viszonyát megvilágítva, azok valóságos arányát, struktúráját felfedte, s ezzel a magyar szellem valódi lényegét megismerte". Az egyetértés annak szól, hogy Deér felismerte, miszerint "az ázsiai magyar európai magyarrá vált, s e fejlődés az ősi örökség és az idegen hatás keresztesítésére alakította ki sajátos lényegét".¹⁶

Végül mindenképpen figyelembe kell venni azt, hogy Joó Tibor a nemzeteszme fogalmának kidolgozását szellemtörténészként végezte el, igazi idealista filozófusként, akinek számára a történelem tényei egy előzetesen adott érték, eszme, struktúra szerint rendeződnek.¹⁷ Nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy mint

szellemtörténész, mint filozófus Bartók György tanítványa, s Bartók György éppen Joó Tibor tevékenységének kezdetén tisztázta a szellemtörténet alapfogalmait.¹⁸ Eszerint az eszme egy rendszer előképe, egy később kifejlő "totalitásnak az öntudatban megjelenő dinamikus képe", amely reguláló sőt konstituáló erővel rendelkezik. A szellem, amely "tisztá érvényösszefüggés", tehát fennálló, érvényes rendszer, "az érvényviszonylatok totalitása", nem más mint az eszmének (csupán részleges) megvalósulása. Bár az elemzésekben világos a szellem objektumokhoz való kötöttsége (korszellem, népszellem), az eszmének pedig az azoktól való függetlensége, mégsem mondhatjuk, hogy az eszme "objektív", azaz függetlenül létezik minden objektumtól. Az persze nyilvánvaló, hogy "az eszme a maga végtelen erejével hoz mozgást az emberi szellem körébe", de ez nem zárja ki, hogy (a klasszikus "objektív" idealizmussal ellentétben) a szellem maga is ne konstituálna az eszmében. Ezáltal az eszmét Bartók György egyszerre tekinti a priorinak (ha úgy tetszik "objektívnak"), s mégis egy "objektum", az emberi szellem termékének.¹⁹ Az a priorinak tételezett eszmével szemben a szellem jobban "benne van" az ember világában, mivel az emberi befogadásban létezik. Vagyis úgy létezik, ha megértettük, s ha megértettük, akkor a lélek tevékenységét az értékek felé irányítja.²⁰ Bár Bartók a szellem értékét önértéknek nevezi, fel kell tennünk, hogy csak annyiban az, amennyiben az eszmét sajátos módon realizálja. Az eszme pedig e realizált "önérték", tehát megvalósulásának *mindig* különös formája által módosul, s egy új, a priori képet mutat a jövő szellem számára. Bartók György nem von le ilyen következtetéseket, ő a szellemet öntudatnak (*Selbstbewußtsein*) mondja, (holott inkább az eszméről szóló "eszmetudat") és szembeállítja N. Hartmann *Weltbewußtsein*-jával. Így a szembeállítás jogos, de az alapprobléma megoldatlan marad: miképpen öntudat a szellem, ha ugyanakkor az ő előképe az eszme.

Joó Tibor a nemzeteszmeről szóló műveiben²¹ Bartók György terminológiáját a "gyakorlatban" használja, és a gyakorlati használat eredményeként válik számára viszonyuk tisztává. A spekulatív megoldás helyett számunkra is ez a járható út: a nemzeteszme gyakorlati rekonstrukciója.

Szerzőnk alapkoncepciója szerint az újkori polgári nacionalizmus, amely a nyugat-európai népek történeti fejlődésének a terméke, s mint ilyen az ő népi-nemzeti sajátosságai felel meg, lerombolta az ősi magyar nemzeteszmet, illetve nem engedte ennek az eszmének az érvényesülését. Így a magyar nemzeteszme realizálása helyett, azaz a magyar nemzeti szellem modern kifejlődése helyett, amely hivatva lett volna biztosítani a magyar nemzet fennállását, a nyugati nemzeteszme (a nyugati nacionalizmus) átvételének következtében alig egy század alatt a magyar nemzet összeomlása, a történelmi Magyarország széthullása következett be. Ez a következtetés Joó Tibor történetfilozófiai elemzésében világosodik meg.

Kiindulópontja az ősi magyar történelem. E történelemnek a nomád birodalmak adják meg a sajátos jelleget. A "magyar nemzeti öntudat fundamentuma" az a sajátos *életmód*, amely az állattenyésztés és a hódítás következménye. Ez az életmód, illetve az ebből eredő államszervezési gyakorlat azt eredményezi, hogy a nomád birodalmakban a *fajiság* szerepe egyre inkább háttérbe szorul, a meghódított népek népi jellege másodlagos szerepet kezd játszani. Ez úgy értendő, hogy a hódító nép által "felülrétegzett" új népek *politikailag* a birodalom alkotóelemeivé váltak, de senki sem háborgatta őket népi- nyelvi mivoltukban, szokásrendszerükben. Így, akár a hunok, akár a kazárok vagy magyarok szervezték meg a területükön élő népeket, azok megőrizték népi jellegüket, miközben egy karizmatikus vezető "népévé" váltak, amely vezető egyben a birodalomeszmét képviselő, és az azt megvalósító nép vezére is volt. De azáltal, hogy a többi népet is ők szervezték birodalommá, a többi népet is felemelték a hun, a kazár vagy éppen a magyar közösség tagjainak a sorába. E közösségeknek éppen ez volt a hivatása: ez a hivatás az az *eszme*, amely közösségformáló, birodalom- vagy országformáló erővé vált.

Az uralkodó család "összetartozási tudata" az az a priori adott eszme, amely készen "várja" realizálódását. E realizálás egy nemzeti szellem kifejlődése; ami "ideálisan és potenciálisan" már előbb létezik, a történelem menetében egy ponton aktuálissá válik, s létrejön a nemzet mint nemzeti közösség, melynek "lényege magasabbrendű szubsztanciában gyökerezik, mint a test zavaros ösztönei és vérörökségének kényszerű hatalma."²²

A nemzeteszme fejlődésének második állomása Szent István közösség szervező (és nem államszervező) tevékenységéhez kapcsolható.²³ Szent István érdemét Joó Tibor másban látja, mint az ismert történetfelfogások: ő a kontinuitást hangsúlyozza, amit összekapcsol az európai tradíció azon elemeivel, amelyek rokon vonásokat mutatnak a nomád hagyományokkal. Ezek: a Róma-eszme és a keresztény univerzalizmus. Mindkettőnek, úgy véli, ugyanaz a lényege, mint a nomád birodalom eszméjének: figyelmen kívül hagyják a népiséget, és csak egyetlen szempont, az általános szempontja szerint szervezi meg a birodalmat alkotó népeket. Ez az általános a "valóság fölötti eszmerendszer", amely *jelentést* ad a konkrét történéseknek, amely mintegy "mágikus erőter", ami az egyest különössé teszi. Ennek konkretizálása Joó Tibor megfogalmazásában: "Ez -- az univerzális keresztény nem nemzeti, hanem nemzetekfeletti központosított állam -- ez a *szent istváni birodalmi gondolat*."²⁴

Ennek a fényében válik érthetővé a modern nacionalizmus számára érthetetlen és elvetett gondolat, mely szerint "Az egynyelvű és egyszokású ország gyenge és törekeny". Ha ugyanis egy birodalom számára irreleváns a birodalom alkotóelemeinek a népisége, akkor a birodalom lakói nem érezvén veszélyeztetve népiségüket,

nem akarják azt, a birodalommal szemben "megvédeni". A népiségből származó ilyen veszedelmek kiküszöbölésével párhuzamosan előtérbe kerülnek a "soknyelvű" ország előnyei: a kulturális különbségek a gazdagság forrásai lehetnek, miközben mindenki számára nyitva van a nemzetbe való belépés lehetősége.

A nemzet, amelynek eszméjét tehát hivatott vezetői testesítették meg, az Árpádok, kialakította azt a szellemi egységet, amely hivatott vezetői halála után is biztosította sajátos nacionalizmusának továbbélését. Ez a Szent Korona tan.²⁵ Ezzel véglegessé vált az, hogy a magyar nemzet nem faji, nem népi közösség, hanem szellemi, amely azáltal létezik, hogy az eszme a nemzet tagjaiban tudatosul. Ez a szellemi összetartó erő erősebb mint a vérségi kötelék, és a múltba gyökerezik. "Mélységes irracionális szorongás és szükségérzet fejeződik ki benne -- írja Joó Tibor a Szent Korona tanról -- a nomád rettenete a széthullástól a király személyének elvesztésekor, kinek karizmája, titokzatos hatalma tartja őket össze és őrzi az ellenséges világ közepett."²⁶

Ennek a sajátos nemzeteszme, amely egyben a magyarság sajátos európaiságát is megmutatja, a negyedik összetevője a *hivatástudat*. Sajátos hivatástudata a nomád népeket birodalommal szervező uralkodó családoknak eleve volt, ez volt az az eszme, amely által egy közösség nemzeté vált, s amely áthatotta az országlakosokat, amely érték volt, amelyet bárki elsajátíthatott és ezáltal felemelkedhetett a nemzetbe. Azonban az *európai magyar* hivatástudat csak itt, a Kárpát-medencében alakulhatott ki, mégpedig akkor, amikor a nemzet léthelyzete tragikus fordulatot véve, felrémlített a nemzetelhalál iszonyata. Ez először IV. Béla alatt, a tatárjárás következtében vésődött a nemzet tudatába. Ettől kezdve egyre gyakrabban, de először Béla királynak a pápához írt levelében hangzik fel a fájdalom és büszkeség hangján egyszerre, hogy Magyarország a kereszténység védőpajzsa, hogy saját testével védi a *hálátlan, részvétlen* Európát.²⁷ Ezzel végérvényes formát öltött a *magyar nemzeteszme*, amely tehát a *lehetséges nemzeteszme* egyik típusa, *szembeállítva a nyugat-európai, népiségre alapozott nemzeteszme*vel. Ez a nemzeteszme sikeresnek és időtállóknak bizonyult. Összetartotta a magyar birodalom népeit, minden "nemzetiségi"-probléma, idegengyűlölet nélkül, évszázadokon keresztül erőt adott a hatalmas külső ellenségekkel szembeni ellenálláshoz. Olykor, mint Mátyás uralkodása idején európai tényezővé tette a nemzetet, olykor, a legnagyobb megpróbáltatások idején a megmaradás egyetlen reményét jelentette. Sem a siker, sem a balsors nem tudta megsemmisíteni, míg a belső viszály sem a nemzeteszme kérdőjelezte meg, nem abból származott, hogy kétségbe vonták a nemzeteszme létjogosultságát, hanem csupán abból a nézetkülönbségből, hogy hogyan lehet szolgálni, érvényesíteni ezt a nemzeteszme. Tagadhatatlan, ez már a megzavarodásának jele volt, de a legjobbak mindig tudták és képviselték a tradicionális és sajátos nemzeteszme. Az

utolsó képviselőjére utalhatunk itt: II. Rákóczi Ferencre, aki a nemzet felszakadt sebeit panaszolja, és aki természetesnek vette, hogy az ország páriasorba taszított népei közül bármelyik az ő "népévé" váljon, a fejedelem népévé, mint egykor Árpád népévé a csatlakozók, s ezáltal felemelkedjenek a nemzeti lét szintjére.

Úgy tűnik, eszmét csak eszme győzhet le. Legalábbis ezt mutatja a XVIII. század végének, a XIX. század elejének eszmetörténete. Az elgyengülő és feledésbe merülő magyar nemzeteszmet a felvirágzó nyugat-európai nacionalizmus, mely a nyugat-európai országok egynépű, egynyelvű tradícióit emelte polgári ideológiává, a magyar gyökerektől elszakított magyar nemzettudatban teljesen megsemmisítette. Azok, akik szembefordultak ezzel az eszmével, mint például Széchenyi István, nem a magyar tradíció ismeretében tették ezt, hanem politikai tisztánlátásuk és nemzetföltésük (és itt a nemzet már "modern" fogalom) következtében.²⁸ De mintegy "ráatalálnak" a "helyes" nemzeteszme: "A nemzetiség (ez egyenlő a nemzettel) az ő (Széchenyi) gondolatvilágában nem adottság, kész állapot, hanem magvalósítandó eszme."²⁹ -- írja róla Joó Tibor. E magvalósítandó eszme az, amiért az emberiségnek e nemzetét "megtartani, sajátosságait mint ereklyét megőrizni" kell, az a hivatás, amely új formát nyert a XIX. század folyamán. Ez: a rejtőző, csak benne, a magyar nemzetben feltalálható képességeinek kifejtése. Másképpen és újra: az európai magyarság megvalósítása.

Egy felvillanását említük még meg a sajátos magyar nemzeteszmeinek. Ez a "politikai nemzet" fogalma, az 1868: XLIV. törvénycikknek, az un. nemzetiségi törvénynek a bevezetésében található és Deák Ferenc tollából ered. E fogalomban, mint ahogy a régi nemzetfogalomban, szó sincs népiségről, de nincs szó a modern nacionalizmussal ellentétben, az egy nyelv -- egy nemzet "végzetes" koncepciójáról sem. Utolsó esélye volt e törvény és a belőle sugárzó szellem egy tradíció felújításának, a Pax Hungariae megőrzésének. Kudarca, melyért Joó Tibor a magyar és nem-magyar népeket megfertőző nyugati nacionalizmust hibáztatja, egyben az egyedül humánus "nacionalizmus" kudarca is.

A kudarc, a széthullás ellenére nem pesszimizmust sugall a magyar nemzeteszme Joó Tibor-i interpretációja: ezt sem mint szellemtörténész, sem mint Spranger-tanítvány nem vállalhatja. Mivel úgy gondolja, hogy a "történet jövője az ethosztól függ, nem a fatumtól",³⁰ az ethosz pedig mint eszme a nemzet jobbjában létezik, lehetségesnek tartja, a tradicionális magyar nemzeteszme felújítását. Ez két dolog függvénye. Magától az ethosztól függ, amely képes a kibontakozásra, attól az ethosztól, amely "kibontakozását, életét, melynek folyamán fokról-fokra valósággá tárja a benne rejlő lehetőségeket, s önmaga eszméjét, azaz teljessé érését tüzi ki célul."³¹ Másrészt az ethoszt kibontakoztató akarattól, hiszen a "történet a szabadon értékelő akarat dolga".³²

Ezáltal a nemzeteszme Joó Tibor-i interpretációja nem pusztán egy történetfilozófiai koncepciót szült. Politikai és nemzetnevelő feladatokat is hordozva túlmutat azon is, hogy csupán kortörténeti dokumentumot lássunk benne.

JEGYZETEK

1. Joó Tibor: Magyar nacionalizmus. Athenaeum, é. n., h. n. (Bp., 1940.) 249.
2. Joó Tibor életművének bemutatására nézve I. Hanák Tibor: Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében. é. n., h. n. 87--89.
3. Erre nézve vö. legutóbb Ludassy Mária: A faji egyenlőtlenség mítosza: Gobineau. In: Ludassy Mária: Téveszméink eredete. Atlantisz, h. n. (Bp.,) 1991. 101.
4. Bartucz Lajos: A magyar ember. A magyarság antropológiája. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Bp., é. n. (1938.)
5. I. m. 139.
6. Joó Tibor: Faj és nemzet. Protestáns Szemle. 1939. 48. 194.
7. Szekfű Gyula: A faji kérdés és a magyarság. In: Szekfű Gyula: Történetpolitikai tanulmányok. Magyar Irodalmi Társaság. Napkelet könyvtára, Bp., 1924. 3. 53.
8. I. m. 56.
9. I. m. 85. Ugyanezt az álláspontot képviseli a Fajbiológia vagy történeti egység? című tanulmányában is. In: i. m. 93., illetve Népiség, nemzet és állam. Magyar Szemle. 1934 szeptember, illetve, in: A népi és urbánus vita dokumentumai. 1932--1947. Válogatta, szerkesztette és az utószót írta Nagy Sz. Péter. Rakéta Könyvkiadó, Bp., é. n. (1990.) 144.
10. A nemzetkarakterológiára nézve vö. Lackó Miklós: Viták a nemzeti jellemről a XX. század első felében. Előadások a Történettudományi Intézetben. 8. Budapest. 1987.
11. Babits Mihály: A magyar jellemről. In: Mi a magyar? Magyar Szemle Társaság, Bp., 1939. Szerk.: Szekfű Gyula. 84.
12. Joó Tibor: Prohászka Lajos: A vándor és a bujdosó. Protestáns Szemle. 1937. 46. 34.
13. Joó Tibor: Búsmagyar. Nyugat. 1939. 32. 138., valamint u. ő. Még egyszer a "Búsmagyar"-ról. uo. 204.

14. Deér, Josef: Heidnisches und Christliches in der Altungarischen Monarchie. A M. Kir. Ferencz József Tudományegyetem Tudományos Közleményei. Szeged, 1934. és Deér József: Pogány magyarság, keresztény magyarság. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, (Bp.) é. n. (1938.) h. n.
15. Joó Tibor: Deér József: Pogány magyarság, keresztény magyarság. Protestáns Szemle. 1938. 47. 468.
16. Mindkét idézet i. m. 469.
17. Vö. Joó Tibor: Bevezetés a szellemtörténetbe. Franklin, Bp., 1935.
18. Bartók György: Az "Eszme" filozófiai vizsgálata. Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. III. 9. MTA Bp. 1930. és u. ő. A "Szellem" filozófiai vizsgálata. u. a. IV. 9. MTA, Bp., 1934.
19. Bartók György: Az "Eszme"... 36--37. és: "az eszme a szellemnek illetve a szellem totalitásának előre vetett ösképe, s ennek a tételnek megfelelően az eszmék uralmát tisztán és kizárólag a szellem területére korlátoztuk." i. m. 45.
20. Bartók György: A "Szellem"... 37--38.
21. Joó Tibor: A magyar nemzeti szellem. Magyarságtudomány III. 1937. 1--4. u. ő. A magyar nemzeteszme. Franklin, Bp., 1939. u. ő. Mátyás és birodalma. Athenaeum. é. n. (1940.) h. n. (Bp.) u. ő. Magyar nacionalizmus. uo. é. n. (1940.) h. n. (Bp.) u. ő. Vallomások a magyarságról. A magyar önismeret breviáriuma. Hungária, Bp., é. n. (1943.) h. n.
22. A nomád birodalmakra nézve vö. Joó Tibor: A magyar nemzeti szellem. 19--22. A magyar nemzeteszme 30--53. Magyar nacionalizmus 63--88.
23. A Szent István-i birodalomszervezésre nézve vö. Joó Tibor: A magyar nemzeti szellem. 23. A magyar nemzeteszme. 26--30. Magyar nacionalizmus. 89--101.
24. Joó Tibor: Magyar nacionalizmus. 94.
25. I. m. 102--111. A magyar nemzeteszme. 62.
26. Uo.
27. Lásd Joó Tibor: Vallomások a magyarságról. 45--48.
28. Joó Tibor: A magyar nemzeteszme. 126. skk.
29. I. m. 131.
30. Joó Tibor: Spranger. Protestáns Szemle. 1932. 41. 478.
31. Joó Tibor: Bevezetés a szellemtörténetbe. 130.
32. I. m. 132.



A KECSKEMÉTI REFORMÁTUS JOGAKADÉMIA A POLGÁRI KORI JOGI FŐISKOLÁK RENDSZERÉBEN. 1875--1944.

ABSTRACT: *(Die Reformierte Rechtsakademie von Kecskemét im System der Rechthauptschulen der Bürgerschaftszeit 1875-1944)* Nach dem Ausgleich haben die gesellschaft--politische Veränderungen die Nachfrage nach rechtswissenschaftlichen Laufbahnen in großer Maßen gefördert, so konnte die Hauptschulbildung Schritt für Schritt im Vordergrund gelangen.

Die Arbeit faßt ein Moment einer Größeren Arbeit zusammen. Sie versucht die Aufmerksamkeit auf die Hauptprobleme der sich immer mehr Stärkenden Modernisierung nach 1867 zu lenken. Dabei benutzt sie das Mittelsystem der empirischen Forschung und die Prinzipien der Soziologie. Ein von den geprüften Problemen ist der Mechanismus der Elit-Auswahl in den konfessionellen Rechtsanstalten. Die Forschung folgte den regionalen Stamm der Studenten, und die Dimensionen des konfessionellen und beruflichen Hintergrund.

1. Történeti áttekintés

A magyar királyság területén a jogi oktatás első műhelyeit lényegében az ellenreformáció időszaka alakította ki. A protestáns egyházak középfokú intézményeiket szervezték át módszeresen magasabb iskolákká. Eperjesen, Pozsonyban, Késmárkon és más helyütt az evangélikusok, Kolozsvárt, Debrecenben, Sárospatakon a reformátusok tanítottak természetjogot, észjogot, egyetemes jogot. A katolikus egyház ugyanekkor jezsuita akadémiáin oktatott főként -- értelemszerűen -- kánonjogot. A református felekezet a 16. századtól ezen iskolái némelyikét, amelyekben "felsőbb tudományokat" műveltek (filozófiai és jogi diszciplínákat) fokozatosan szervezte át; a filozófiai kurzusokat visszautalta gimnáziumaiba, s ahol ez megtörtént, a jogi főiskolává válás feltételei adottak voltak.

A jogi képzés a 18. század végéig, a nagyszombati katolikus egyetem "államosításáig" (1770) egyházi jellegű, bár jogot elvileg bármelyik főiskolán lehetett hallgatni. Ennek elvégzése szinte valamennyi igazságügyi, közigazgatási ügykör betöltésére képesített. ¹

A jogi oktatás szervezetenként és tartalmilag is rendkívül szerteágazó és bonyolult rendszerét, amely a központi irányítás modernizációját a 18. században már alapvetően hátráltatta, egyre erőteljesebben állami beavatkozással, szabályozókkal igyekeztek befolyásolni, felismerve az oktatás elsőrangú politikai jelentőségét.² Az 1777-ben kiadott első rendszeres tanügyi kódex szabályozta véglegesen a felekezeti és királyi jogakadémiák állami kormányzathoz való viszonyát, egyenrangúvá téve a két képzési formát. A célt az állami tisztviselők képzésében határozta meg, egyértelművé téve egyben a jogi egyetemektől való elkülönítésüket is: az egyetemi karok a tudományt műveljék, az akadémiák a gyakorlati (igazgatási és jogi szolgáltatási) pályára orientáljanak.³ Az egyházak ilyen módon a főiskolai szintű jogi oktatás egyenrangú tényezőiként jelentek meg az állam mellett.⁴ Hozzá kell tennünk; a katolikus, az evangélikus és a református egyház befolyása a jogászképzésben a 20. század közepéig szinte egyensúlyosnak mondható, dacára a felekezetek közötti nyilvánvaló statisztikai diszkrpanciának. A protestánsok számszerű hátrányukat kitűnően ellensúlyozzák a katolikusokkal szemben a felsőfokú oktatási intézményekben viszonylag túlfejlesztett elemi és középiskolai hálózatukkal.⁵

Kecskeméten az 1800-as évek elején felállított kollégiumban kezdődött az igazán módszeres jogi oktatás, s 1831-től e tárgyakat már két évfolyamon lehetett hallgatni. 1835-ben a király Kecskemétet líceumi rangra emelte.

1849-től 1860-ig, mint a többi felekezeti jogi főiskolán is, császári rendeletre szünetelt a tanítás, de az 1860/61. tanévvel újra kezdetét vehette.⁶ A fokozatosan kiépülő polgári társadalom minden szektorában egyre több jogászra volt szükség.

1855-től az állami jogakadémiákat 3 évesre fejlesztették, ám a szigorúan "tudományos tárgyakat", mint a római jog, a jogtörténet vagy a közgazdaságtan, kizárólag az egyetemek oktatták. A felekezeti stúdiumok bizonyítványait csak akkor fogadták el, ha megfeleltek az államiakkal szemben támasztott követelményeknek: bírói állami vizsga, minimálisan 6 tanszék szervezése, valamint hogy a bölcsészeti tanfolyamot végérvényesen le kell választani a jogiról. Az átszervezések megtörténte után a felekezeti jogiskolák sora kezdte újra működését.

1863-ban Kecskeméten a 3. évfolyamot is beindították. Ezt a város törvényhatósági bizottsága tette lehetővé azzal, hogy a jogakadémia szabályszerű átalakításához szükséges anyagi hozzájárulást biztosította.

1867-et követően a társadalmi-politikai változások újult erővel lendítették fel a jogi pálya iránti keresletet, s ezzel párhuzamosan ismét felmerült a jogakadémiai státus rendezésének szükséglete, nevezetesen az az igény ezen iskolák részéről, hogy egyenlőítsék őket az egyetemek jogi karaival. Kecskeméten is egyezés jött létre a tanintézet összes fenntartó testülete között. Egy 1874. évi VKM. rendeletben a kormányzat részéről ez a szándék meg is fogalmazódik: az akadémiák nöje-

nek túl egy szakiskola nívóján. Négy esztendőre emelték fel a jogi oktatást (két alapvizsgával); a négy év végén jog- vagy államtudományi záróvizsgát kellett tenni. A szigorlatoztatás, a doktoráltatás és a magántanári habilitáció jogát azonban nem kapták meg az akadémiák, ugyanakkor az ügyvédi vizsgára bocsátás alapfeltételül a jogi szigorlatot tette az 1874. évi XXXIV. tc. 5. -a. Az egyetemekkel való egyenlősítés így -- de facto -- mégsem valósult meg.

A múlt század 80-as éveitől az akadémiák megszüntetésére való törekvés volt alapvetően jellemző, azonban az egyházi fenntartók szívós ellenállása miatt végeredményben többnyire csak a királyi (állami) intézetek leépítésére került fokozatosan és szisztematikusan sor. A nagyszombati és a győri intézmény 1887-ben, illetve 1892-ben fejezi be a működését. A kolozsvári egyetem rövid időn belül feleslegesé teszi az erdélyi főiskolai szintű jogi oktatást a gyulafehérvári-nagyegyházi, a marosvásárhelyi, a kolozsvári és a székelyudvarhelyi ev. ref. főiskolákon. A pozsonyi egyetem az ottani akadémia működését lehetetleníti el, a debreceni univerzitás pedig magába olvasztja a helyi református jogakadémiát.

A századfordulón összesen 10 jogakadémia (joglíceum) áll fenn a világháborúig⁷. Az 1912-es egyetemalapítások miatt aztán hamarosan megszűnik a pozsonyi és a debreceni, s Trianon következtében a határokon kívülre esik valamennyi -- három felekezeti akadémia kivételével. Ez utóbbiak 1923-tól egyébként már államsegélyben nem részesülnek.

A két háború között a katolikus egri joglíceum és az 1919-ben Miskolcra átmenekített eperjesi ág. hitv. evangélikus egyházkerületi mellett a kecskeméti református jogakadémia élt csupán. Rövid ideig működött ugyan a pécsi katolikus püspöki, továbbá a sárospataki református, sőt a Hódmezővásárhelyre áttelepült máramaroszigeti református jogakadémia is, de 1924-re valamennyi beszüntette tevékenységét.⁸

Kecskeméten öt tanszéket tartott fenn a város⁹, kettőt az egyházközség, egyet az egyházkerület. 1924-ben Egyetemes Református Jogakadémiává alakult¹⁰, s ez nem egyszerűen azt jelentette, hogy a magyar református egyház is felajánlásokat tett a fenntartásához (lévén a továbbiakban az egyedüli ilyen jellegű felekezeti intézmény), hanem hogy a város, az addigi fő patrónus is még jelentősebb hozzájárulást biztosított az állami támogatás megszűntével igen nehéz helyzetbe került iskola működéséhez.¹¹ Az akadémia ügyeit mindvégig a konvent által kiküldött kormányzóbizottság intézte.

A három felekezeti jogiskola működését a két háború között a hiányos anyagi feltételeken túl rendkívül negatívan befolyásolta az egyházak és a kultuskormányzat közötti állandó kötélhúzás. A közoktatásügyi miniszter például évente határozta meg, s olykor különbözőképpen a felvehető hallgatók létszámát. Igen nagy problé-

mát jelentett az intézménynek, hogy a jogakadémiai tanárookra ugyancsak vonatkozó fizetéskiegészítési államsegélyt megvonták, valamint az 1927/28. tanévtől az akadémiai államvizsgálati bizottságok működését is felfüggesztették. Ez azt jelentette, hogy a kormányzat a köztisztviselői pályához szükséges kvalifikáció megszerzését a tudományegyetemek kizárólagos jogává tette.

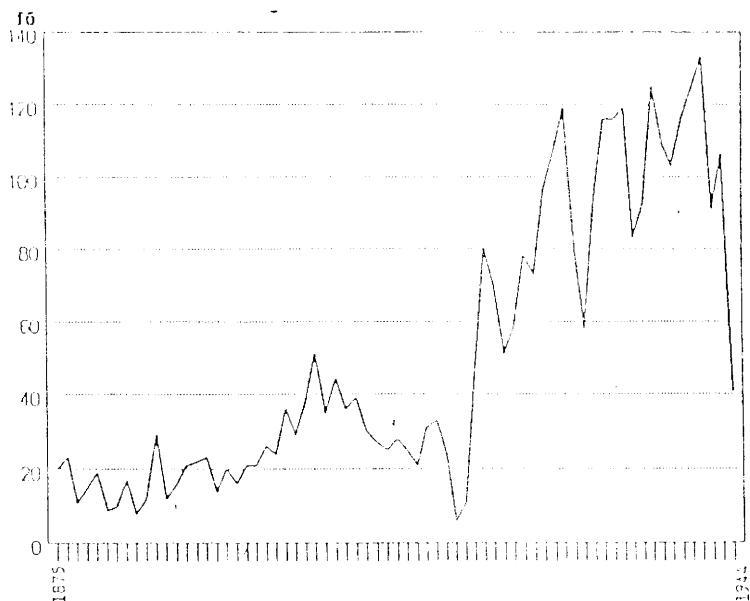
Ennek természetzerű visszaesést kellett volna eredményeznie a jogi főiskolák iránti keresletet illetően. Az 1926/27. tanévben például a jogakadémiai hallgatók csupán 22 %-át tették ki az egyetemekre, főiskolákra beiratkozott összes hallgatónak.¹² Ezekben az intézményekben azonban csak relatív elnéptelenedés volt tapasztalható. Az egri joglíceumban 1935 és 1944 között -- de voltaképpen a két háború közötti időszakban mindvégig -- abszolút számokban rendkívüli módon megnő a joghallgatók száma; ebben a periódusban kezdte meg tanulmányait az 1861 és 1944 között beiratkozott összes // hallgató egyharmada.¹³

1937 és 1944 között Kecskeméten is csaknem állandóan 400 fő körül mozgott az akadémia létszáma a négy évfolyamon.¹⁴ Az egrihez hasonló tendencia látszik érvényesülni a diagramon, amely az 1875/76-os tanévtől az 1944/45.-ig bezárólag éves bontásban követi nyomon valamennyi Kecskeméten felvett első évfolyamos nyilvános rendes hallgató létszámváltozását.¹⁵

(Nincs adat az 1887/88., az 1889/90., az 1894/95., az 1895/96., az 1907/08., az 1910/11. és az 1925/16. tan évekről.)

1. sz. táblázat

A HALLGATÓI LÉTSZÁM ALAKULÁSA A KECSKEMÉTI REFORMÁTUS JOGAKADÉMIÁN 1875--1944



Az 1941/42. tanévtől törvény kívánt rendelkezni a tekintetben, hogy a jogakadémiák csupán két évfolyammal legyenek működtethetők, s a stúdiumok egyezzenek meg az egyetemek első és második évfolyamának tanulmányi rendjével. Ezt azonban nem sikerült keresztülvinni a gyakorlatban.

Az iskolák államosításáról szóló törvény a jogakadémiákat már csak mint anakronisztikus intézményeket említette. Az 1949. évi 4105. Korm. sz. rendelet végül az egri, a kecskeméti és a miskolci -- immár állami -- jogakadémia megszüntetését augusztus 30.-i hatállyal mondta ki.

2. Vallási megoszlás, regionális származás, középiskolai merítóbázis, réteghelyzet

A felekezeti jogakadémiákkal kapcsolatban rendkívül fontos jelenség: az egyházak olykor erejüket meghaladó mértékben ragaszkodnak a jogi intézmények működtetéséhez, a statisztikák ennek ellenére azt mutatják, hogy a fenntartók mégsem érvényesítik kizárólagosan befolyásukat az intézmény vallási jellegére nézve. Bármely időszakot tekintjük, a kecskeméti vagy a miskolci, de a katolikus egri intézményben is a statisztikai átlagnál valamivel magasabb arányt rögzíthetünk csupán felekezeti szempontból, semmi többet.

2. sz. táblázat

A KECSKEMÉTI REFORMÁTUS JOGAKADÉMIA HALLGATÓINAK FELEKEZET SZERINTI MEGOSZLÁSA 1875-1944

FELEKEZET	FŐ	%
Latin katolikus	1587	48,31
Református	1185	36,07
Izraelita	249	7,58
Evangélikus	188	5,72
Görögkeleti	44	1,34
Görögkatolikus	19	0,58
Egyéb	13	0,40
MINDÖSSZESEN:	3285	100,00

Kecskeméten 70 esztendő viszonylatában 36 %-os a reformátusok részvétele, mintegy háromszorosa a magyar lakosságnak az 1910-es statisztikákhoz viszonyít-

va. A katolikus-református-izraelita-evangélikus arány 52.1--12.6--4.5--6.4, ám ez a két háború között természetesen módosul Trianon következtében a protestáns felekezetek rovására.¹⁶ A fentiek fényében érthető a magasabb, de nem végletesen magas református részvétel, hiszen 1924-től az egyetlen ilyen jellegű jogiskola Magyarországon.

Nézetünk szerint a jogakadémián a hallgatók szelekciója vallási szempontból legkevésbé itt történik, inkább már a küldő középiskolákban. A kecskeméti jogi iskola a többi felekezetéhez képest sokkal jobban kiépített református gimnáziumi meritőbázisán keresztül "hagyja" érvényesülni szinte automatikusan a jelentkezőket, anélkül, hogy akár katolikusokat, akár más vallásúakat direkt formában diszkreditálna. Elsősorban a kecskeméti, nagykőrösi, halasi, kunszentmiklósi és budapesti református gimnáziumokra, valamint a fővárosi, a ceglédi és a szegedi reálgimnáziumok protestáns vallású tanulóira gondolunk. (Lásd a 4. sz. táblázatot!)

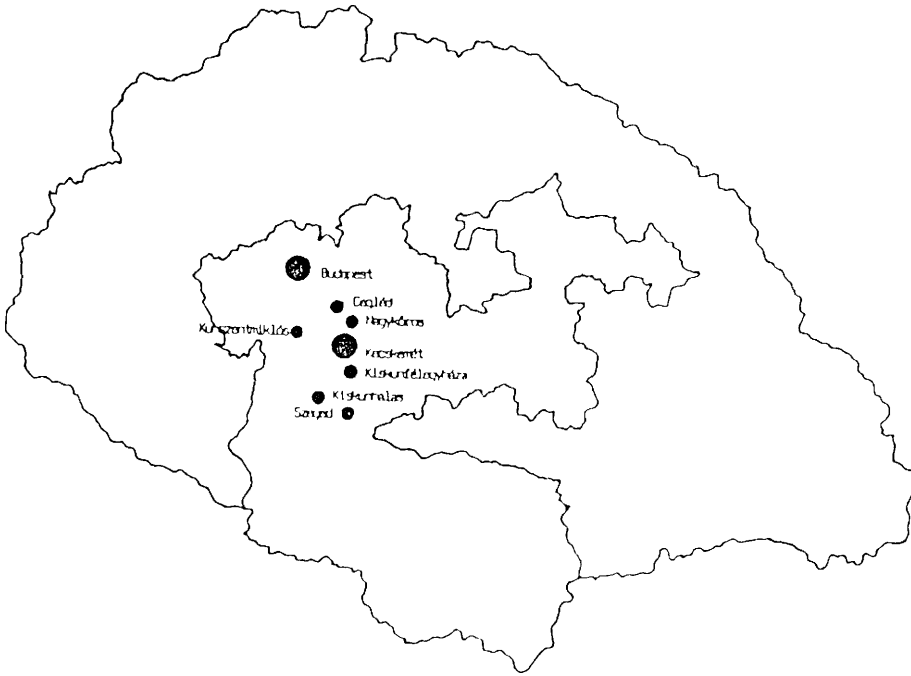
Ha a kecskeméti joghallgatók regionális származás szerinti megoszlását vizsgáljuk, az összesített táblán látszólag egyszerű képletet kapunk. Ami az itt tanulók zömét illeti, rendkívül szűk meritőbázisról beszélhetünk, hiszen Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegyéből kerül ki a hallgatók több mint 50 %-a, ezen belül is kecskeméti születésű a fiatalok közel egynegyede. Ezt a centrumot egy még mindig szűk holdudvar veszi körül, a szolnoki, csongrádi, bácsai területek, s végül a perem egyfelől szinte követi a Tisza vonalának protestánsok lakta területeit, másfelől a királyság déli régiója jelenti a rekrutációs bázis másik szélét, nem túl jelentős hallgatói létszámmal. Ez a szűk perem egyértelműen annak lehet a következménye, hogy Trianon a meritési lehetőségeket lényegében akkor lehetetleníti el, mikor a hallgatói létszám éppen felfutóban van (1924-től).

1923 előtt jelentős délvidéki és erdélyi középvárosok magyar tannyelvű iskolái gyűjtötték össze, képezték ki és indították útjára a fiatalokat a protestáns jogi főiskolák irányába, így a kecskemétire is. 1914-től a mesterségesen összeszorított rekrutációs bázis viszont radikálisan tolódik el az ország belseje felé, bár az erdélyi-délvidéki perem mindvégig megmarad. (A 3. sz. táblázat térképi részén jól kivehető mindez.)

E helyütt nem térünk ki részletesen, csak utalunk arra a közismert tényre, amelyet statisztikáink pedig egyértelműen támasztanak alá. Arra tudniillik, hogy a születési hely szerinti rekrutációs vizsgálat önmagában nem magyarázza reálisan a hallgatói mozgásokat. A szülők az első világháborútól folyamatosan áramlanak a fővárosba, s azokba a centrális iskolavárosokba, ahol valamilyen szinten állami tisztviselőképzés folyik. Trianon okán nagy számban orientálódnak "külföldről" a magyar felsőoktatás irányába, s ez -- érthetően -- nem természetes folyamat.

3. sz. táblázat

A KECSKEMÉTI REFORMÁTUS JOGAKADÉMIA REGIONÁLIS SZÁRMAZÁS
SZERINTI MEGOSZLÁSA 1875--1944



(A térképen a legnépesebb küldő középiskolák területi elhelyezkedését is bejelöltük.)

A déli és keleti területek elcsatolása (természetesen az északiakéi is) olyan radikális migrációt indít el éppen azoknál a társadalmi (közép-) rétegeknél, amely csoportok az államhivatalok megszállásának stratégiájával lépnek föl, s a társadalmi ranglétrán való felemelkedéshez vagy a pozícióik megőrzéséhez éppen a jogakadémiai képzést találták legmegfelelőbbnek, esetleg lehetőségeik határai csupán eddig terjedtek.¹⁷

Az intézeti anyagokban fűrtökben szerepelnek a határokon kívül született, de már Kecskeméten, méginkább a fővárosban érettségizett joghallgatók. Okkal állíthatjuk, hogy azon társadalmi rétegek mozgása, amelyek utódai az akadémiai képesítést célozták meg, s ezen a pályán kívántak előbbre jutni, előmenetelt szerezni, már a 10-es évek elején megkezdődött.

3. A. táblázat

A KECSKEMÉTI REFORMÁTUS JOGAKADÉMIA REGIONÁLIS SZÁRMAZÁS
SZERINTI MEGOSZLÁSA 1875--1944

VÁRMEGYE	FŐ	%
Pest-Pilis-Solt-Kiskun /Kecskemét 699/ /Budapest 400/	1797	54.74
Jász-Nagykun-Szolnok	152	4.63
Csongrád	108	3.29
Bács-Bodrog	97	2.95
Békés	59	1.80
Bihar	58	1.77
Torontál	52	1.58
Fejér	50	1.52
Szabolcs	40	1.22
Krassó-Szörény	35	1.07
Heves	33	1.00
Temes	33	1.00
Szatmár	32	0.97
Külföld	30	0.91
Többi vármegye és nincs adat	708	21.56
MINDÖSSZESEN	3285	100.00

Megfelelő mennyiségű és megbízhatóságú levéltári adat híján csak a hipotézist kockáztathatjuk meg: az első világháború időszakától a fővárosba és a Dunán inneni középvárosokba délről és Erdélyből áttelepültek első generációi jelentős tömegben járultak hozzá a jogiskola rendkívül koncentrált regionális merítóbázisának kialakításához, hiszen ezek utódainak (második generáció) születési helye már a trianoni határok közé esik. Ennek korrekt bizonyítása azonban néhány névtani egybeesés vagy utalás kivételével szinte lehetetlen. A feltevés megalapozottságát támasztja alá a 3. sz. melléklet térképe, melyen egy "összeszorult" középiskolai rekrutációs bázist és egy "szétterült" regionális származási bázist rajzolhatunk meg, ugyanazon hallgatói tömeg viszonylatában. E helyütt nem térünk ki az egri és a miskolci intézményre, ahol kisebb intenzitással ugyan, de hasonló tendenciák érvényesülnek.

A főként református gimnáziumi merítóbázist jelentő összesített térképen (1875-1944) a küldő középiskoláknak olyan hálóját tapasztaljuk, amely a valós merítési szélességet ugyancsak egyoldalúan érzékelteti önmagában.

1924 és 1944 között hallatlan mértékben megnövekedett a jogakadémia lehetősége a létszám feltöltését illetően, s ezt már szinte csak a trianoni határok szabta keretek között tudja realizálni, lévén, hogy radikálisan csökkennek a határokon kívüli magyar tannyelvű küldő középiskolák esélyei, lehetőségei. A regionális származás szerinti vizsgálat kapcsán utaltunk már rá: főként fővárosi és kecskeméti, illetve Kecskemét környéki intézményekben viszonylag magas a határokon kívül születettek aránya, akik a megváltozott viszonyok között -- érthetően -- középiskolai tanulmányaikat már Magyarországon kezdik és fejezik be. Jelentős számban már itt is születtek, ám szüleik még az elcsatolt területekről érkeztek.

Ha a statisztikai adatok egészét tekintjük, a joghallgatók 62 %-a (2033 fő) nyolc, zömében protestáns középiskolából kerül ki. Természetesen a Kecskeméti Református Jogakadémia valóságos merítóbázisát ezen középiskolák rekrutációs körzeteinek leírása adná, ám ez egy másirányú kutatás tárgya. Csak a hallgatóknak 20%-a érkezett ezeken kívül más intézményekből, s viszonylag nagy az a kvantum, amelytől -- adatok hiányában -- el kellett tekintenünk (közel 600 fő).¹⁸

Ha nem is egyenletes eloszlásban és arányosan, de kétségtelenül országos merítésű jogiskoláról van szó. Az első világháború előtt érkeztek hallgatók a pozsonyi, az érsekújvári, a rimaszombati, az iglói gimnáziumokból (összesen 22 fő), és a nagymúltú erdélyi kollégiumok (18 fő) éppúgy képviseltetik magukat Kecskeméten, mint az újvidéki, szabadkai, zentai, temesvári középiskolák (45 fő).

4. sz. táblázat

A KECSKEMÉTI REFORMÁTUS JOGAKADÉMIA HALLGATÓINAK KÜLDŐ KÖZÉPISKOLÁK SZERINTI MEGOSZLÁSA 1875--1944

TELEPÜLÉS	FŐ	%
Kecskemét	892	27.15
Budapest	682	20.76
Nagykőrös	141	4.29
Cegléd	87	2.65
Kiskunfélegyháza	73	2.22
Szeged	63	1.92
Kiskunhalas	49	1.49

Kunszentmiklós	46	1.40
Debrecen	30	0.91
Pécs	27	0.82
Szarvas	27	0.82
Pápa	25	0.76
Sopron	24	0.73
Makó	23	0.70
Mezőtúr	19	0.58
Szolnok	19	0.58
Nagyvárad	17	0.52
Hódmezővásárhely	16	0.49
Székesfehérvár	16	0.49
Újvidék	16	0.49
Vác	15	0.46
Eger	14	0.43
Kisújszállás	13	0.40
Jászberény	12	0.37
Kolozsvár	12	0.37
Esztergom	11	0.33
Győr	11	0.33
Szentes	11	0.33
Szombathely	11	0.33
Sárospatak	10	0.30
Gödöllő	10	0.30
Csurgó	10	0.30
Hajdúböszörmény	10	0.30
Egyéb középiskolák	256	7.79
Nincs adat	587	17.87
MINDÖSSZESEN	3285	100.00

A társadalmi rétegszármazás tekintetében 70 esztendő viszonylatában vizsgálódva néhány összefüggés első pillantásra nyilvánvaló. A tisztviselői rétegből kerül ki a joghallgatók 43.19 %-a (1419 fő), s ha a szélesebb értelemben vett értelmiséget együtt számítjuk (földbirtokosok, tőkésék, szabadfoglalkozásúak is), a jogászhallgatók 52.90 %-a (1738 fő) tartozik ebbe a kategóriába.¹⁹ Ez a több mint 50 %-os arány a kecskeméti jogiskolán egyértelműen alátámasztja: a polgári korszak egészében, döntően a két háború között az értelmiség igen nagyfokú önreprodukciónjáról van szó a jogászképző intézményekben, a tisztviselői kar nagy túlsúlyával.²⁰ Ezek az értelmiségi hivatások, és funkcionális jellemzőik történelmi képződmények²¹, aktuális politikai jelentőségüket emellett mindvégig megőrizve, ám hozzá kell tennünk: a vizsgált időszakban folyamatosan komoly nehézkedési erejük, történelmi inerciájuk van. Ezt egy irracionális önjratermelő tendencia csak még inkább alátámasztja.

5. sz. táblázat

A KECSKEMÉTI REFORMÁTUS JOGAKADÉMIA HALLGATÓINAK
RÉTEGHELYZET SZERINTI MEGOSZLÁSA 6 IDŐINTERVALLUMBAN
1875--1944

SZÁRMAZÁS	1875- 1890	1891- 1900	1901- 1913	1914 1923	1924- 1934	1935 1944	1875- 1944	%
Földbirtokos	29	7	27	22	32	25	142	4,32
Tőkés	1	4	11	20	16	16	68	2,07
Állami tisztv.	45	55	119	190	386	445	1240	37,74
Uradałmi tisztv.	1	3	2	8	10	22	51	1,55
Egyházi tisztv.	6	4	10	12	28	27	87	2,64
Magántisztviselő	3	-	3	6	18	11	41	1,24
Szabadfoglalkozású	6	5	8	15	29	46	109	3,31
Kisiparos	30	27	43	43	91	108	336	10,22
Kiskereskedő	13	14	35	21	44	34	161	4,90
Hadi szolgálatban	1	-	5	13	34	71	124	3,77
Földműves	42	12	22	58	86	104	324	9,86
Bérmunkás	1	2	4	3	18	26	54	1,64

Magánzó, özvegy	19	20	59	47	43	23	211	6,42
Szolga	-	-	1	1	3	-	5	0,15
Nincs adat	15	12	7	25	68	81	208	6,33
ÖSSZESEN							3285	100,00

Lényegében Andorka felosztását vettük alapul, kevés módosítással.²²

Az állami tisztviselők egyetlen masszív, ám összetett tömböt alkotnak. Dominanciájuk minden időperiódusban egyértelmű, végig emelkedő tendenciát tapasztalunk abszolút számok és százalékos arány tekintetében is. Csupán az ún. "egyéb állami tisztviselő" kategória finomszerkezeti elemzése problematikus, mert nem utal a státus minőségére.

6. sz. táblázat

ÁLLAMI (KÖZ-) TISZTVISELŐ SZÜLŐK RÉTEGZŐDÉSE A KECSKEMÉTI REFORMÁTUS JOGAKADÉMIÁN 1875--1944

SZÁRMAZÁS	1875-1890	1891-1900	1901-1913	1914-1923	1924-1934	1935-1944	1875-1944
Tanügyi tisztviselő	17	19	31	39	88	91	285
MÁV tisztviselő	-	1	8	36	55	78	178
Törvényszéki tisztv.	2	7	12	22	39	21	103
Pénzügyi tisztviselő	1	6	10	23	48	58	146
Megyei, járási tisztv.	2	2	8	7	25	21	65
Városi tisztviselő	6	11	22	10	21	29	99
Községi tisztviselő	1	4	10	6	20	28	69
Egyéb állami tisztv.	16	5	18	47	90	119	295
MINDÖSSZESEN	45	55	119	190	386	445	1240

A tanügyi, a pénzügyi és a MÁV (!) tisztviselők meredek felfutása a legjellemzőbb, de gyakorlatilag minden vonatkozásban emelkedés tapasztalható.

Rendkívül magas a földművesek aránya. Természetesen érthető, hogy a főképp Duna-Tisza közti vármegyékből, mezővárosokból érkező hallgatók túlreprezentáltak a jogiskolán.

Az egyházi tisztviselő, amely elnevezés elsősorban református, evangélikus lelkészeket takar, akik a papi önreprodukció lehetőségét alapul véve a többi felekezettel szemben eredményesebben valósítanak meg bizonyos "önújratermelést" a középrétegeken belül.

A katonaság, rendőrség, csendőrség körébe tartozók hallatlan mértékű felfutása a két háború között külön elemzést igényelne. E helyütt csak azt jegyezzük meg, hogy esetükben egy a köztisztviselői rétegen belüli minőségi váltás igényéről lehet szó, a "civil" közhivatalok felé való orientálódásról. A tisztikar zömében alacsonyabb beosztású tagjai ők (alsó-közép káderek, nagy számban tiszthelyettesek), s fellelhető körükben a "félkatonai" státus is (katonai mérnök, katonai főszámvevő, iratkezelő, katonarvos stb.).

A kistulajdonos rétegek (kisiparosok, kiskereskedők és a tulajdonképpen ugyanilyen rétegjegyeket hordozó "magánzók", "özvegyek"), a maguk több mint 20 %-ával lényegében túlreprezentáltak. Az önállóak tömeges áramlása regisztrálható mindvégig a jogi pálya irányába. Esetükben egy később megerősödő középpolgárság, polgári értelmiség első generációinak felbukkanását és aktivizálódását követhetjük nyomon, akik a jogi pálya kapaszkodóin kezdik meg felemelkedésüket, a rétegváltást, főként a századfordulótól.²³ Az átlagosnál nagyobb mértékben találhatók köztük német nemzetiségűek, zsidó származásúak, akik felhalmozódó vagyonuk nagy részét ilyen módon investálják szellemi tőkébe, utódaik révén, s használják egyben társadalmi pozícióváltásra. Az izraelita vallásúak aránya az önállóak rétegében közel 50 %-os.

E helyütt nincs módunk ebben az almintában időintervallumokban történő bon-tásokat elemezni. Utalunk csupán arra a közismert tendenciára, hogy körükben a kisiparos--kiskereskedő réteg minden korban egyértelmű dominanciája mellett mind a magán-, mind az állami (főként pénzügyi) tisztviselők, de lehangsúlyosabban a szabadfoglalkozású értelmiségiek 1924 után jelennek csak meg igazi tényezőként. A 70 esztendő (alábbi) statisztikája elfedi ezt aényt. Csupán annyit rögzít: a főiskolai szintű jogi pálya kétségtelenül népszerűnek mutatkozik a zsidóság meglehetősen jól körülhatárolható foglalkozási rétegei előtt, akiknek természetesen kereseti és vagyoni viszonyai igen megosztottak, s akik a közhivatali státus nyújtotta előnyöket kívánják átörökíteni, s egy "polgári stratégia" sajátos válfaját valósítják meg.²⁴

7. sz táblázat

AZ IZRAELITA FELEKEZETŰ HALLGATÓK RÉTEGHELYZET SZERINTI
MEGOSZLÁSA A KECSKEMÉTI REFORMÁTUS JOGAKADÉMIÁN 1875--1944

SZÁRMAZÁS	FŐ	%
Kiskereskedő	77	30.92
Szabadfogl. értelmiségi	45	18.07
Állami tisztviselő	42	16.86
Kisiparos	20	8.03
Tőkés, vállalkozó	18	7.22
Magántisztviselő	15	6.02
Magánzó, özvegy	10	4.01
Földműves	4	1.60
Földbirtokos	2	0.80
Bérmunkás	2	0.80
Hadi szolgálatban álló	1	0.40
Egyházi tisztviselő	1	0.40
Nincs adat	12	4.81
MINDÖSSZESEN	249	100.00

JEGYZETEK

1. Schönvitzky Bertalan: A jogi oktatás az egyházi főiskolákon. Egri Egyházmegyei Közlöny, 1929. 149--150.
2. Uo.: 150.
3. Csizmadia Andor: A magyar jogi felsőoktatás fejlődése. Felsőoktatási Szemle, 1969/10. 578.
4. Trócsányi László: A jogakadémiák helye és szerepe a magyar jogéletben. Állam- és Jogtudomány, 1980/2. 368.
5. V. ö.: Karády V.-Valter Cs.: Egy országos vonzáskörű szegedi főiskola. Szeged, 1990. 58.
6. Horváth Ödön: Jogakadémiák és jogi vizsgálatok. Magyar Jogi Lexikon IV., 1903. 447.
7. Egy állami (Kassa), két királyi (Nagyvárad, Pozsony), két püspöki (Eger, Pécs), egy ág. hitv. evangélikus (Eperjes) és négy református (Debrecen, Kecskemét, Máramarossziget, Sárospatak).
8. A pécsi jogiskola a pozsonyi tudományegyetem Pécsre való költöztetése folytán, a sárospataki az 1922/23. tanévben, a máramarosszigeti az 1923/24. tanévben.
9. 1874-től hármat, 1880-tól a negyediket, 1892-től az ötödiket.
10. 1875-től 1891-ig Kecskeméti Református Főiskola, 1892-től 1906-ig Kecskeméti Evangélikus Református Jogakadémia, 1907-től 1923-ig Kecskeméti Református Jogakadémia, végül 1924-től Kecskeméten működő Egyetemes Református Jogakadémia.
11. Trócsányi László i. m. 373.
12. Vö. Schönvitzky Bertalan i. m.
13. Halmai István: Adalékok az Egri Érseki Jogakadémia hallgatóinak származás szerinti rekrutációs vizsgálatához a polgári korszakban. Acta Academiae Paedagogicae Agriensis XX., 1991. 131.
14. 1937-ben 108, 1938-ban 103, 1939-ben 116, 1940-ben 124, 1941-ben 133, 1942-ben 91, 1943-ban 106 fő az első évfolyamra felvettek száma. A diagramról egyértelműen kitűnik, hogy a kecskeméti intézmény életében ez az időszak -- ami a hallgatók abszolút számát illeti -- a legtermékenyebb.
15. Forrás: a Kecskeméti Református Jogakadémia anyakönyvei és származási ívei. Bács-Kiskun Megyei Levéltár, Kecskemét.
16. Hanák Péter: i. m. 349.
17. Karády V.--Valter Cs: i. m. 58. A szerzők a Trianon után elszakított területeken születettek rétegháttérét vizsgálva jutnak arra a következtetésre (a

két háború között a szegedi tanárképző vonatkozásában), hogy a határokon túlról jöttek jelentős tömegeit főként az állahivatalnoki karhoz tartozók tették ki.

18. Ebben a viszonylag nagy csoportban három jellegzetesség tapasztalható: ahol nincs megjelölve a küldő középiskola, ott a hallgatók többsége vagy budapesti születésű, vagy a határokon kívül látta meg a napvilágot, vagy a születési hely is hiányzik. Nézetünk szerint a Trianon után "bevándorlók" nagy kvantuma húzódik meg ebben az almintában.
19. Az Egri Érseki Jogakadémián 1875 és 1944 között abszolút számokban hasonló a hallgatói létszám; 60.5 %-uk tartozik ebbe a kategóriába. Halmai, 1991. 131.
20. Andorka Rudolf: Egyetemi és főiskolai hallgatók társadalmi összetétele. Statisztikai Szemle 1979/2. 186--187.
21. Huszár Tibor: Értelmiségelméletek, értelmiségvizsgálatok Magyarországon. Szociológia, 1974/4.
22. Andorka Rudolf: i. m.
23. Erdei Ferenc: Szabad értelmiségi pályák. Szociológia, 1975/4. 473.
24. Karády V.-Valter Cs.: i. m. 62. Erőteljesen tudjuk alátámasztani nem csupán a kecskeméti, de a miskolc és egri főiskolán is azt a tendenciát, amit Karády a keresztény felekezeteknél meg nem található "asszimilációs tökefelhalmozás" gyanánt értelmez a zsidóság esetében.

A tanszékünkön folyó tudományos munkát, hallgatói pályázatok díjazását segíti elő a

FENOMÉN ALAPÍTVÁNY,

amelyet eddig a következő cégek, illetve intézmények támogattak:

Agria Kiadó KFT
Mátravidéki Fémművek, Sirok
Heves Megyei Vízművállalat
Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola
Ifjúság Szervező Irodája
Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola
Főigazgatósága
Tudományos Ismeretterjesztő Társulat
Heves Megyei Szervezete
Agrobank Rt
Keleteti Kereskedelmi KFT
Heves Megyei Sütőipari Vállalat
Egri Dohánygyár
UMWELT-Technik KFT

Számlaszám:
350-11840-0000
Kereskedelmi Bank Rt.

Kérjük, támogassa Ön is a Fenomén Alapítványt.

KÖSZÖNJÜK!

