

Szemponatok a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához*

Szerkesztette Veress Károly

Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 2002.

Úgy gondolom, hogy az itt bemutatásra kerülő kötet két szempontból is érdekes, vagy legalábbis figyelmet érdemlő. Egyrészt műfaja miatt, másrészt pedig tematikája miatt.

Ami a műfaját illeti, ez egy gyűjteményes tanulmánykötet, olyan kötet tehát, amelyben – a szövegek látható tanúsága szerint – a filozófia különböző aldiszciplínáival foglalkozó és azokban járatos szerzők igyekeznek egyugyanazon problémára reflektálni. Hogy miért gondolom azt, hogy ez a tény figyelemre méltó? Nos, azért, mert, mint köztudott, a filozófia történetének legutóbbi négy száz esztendejét a filozófusoknak az a kétségbeesett igyekezete határozta meg, hogy a filozófiai megismerést tudományossá tegyék. Persze, a filozófia már a kezdetektől fogva, vagyis már az antikvitásban tudományként gondolt magára és ekként definiálta önmagát. Eszményének a matematikai megismerést tekintette, céljának pedig az összes igazságok egyedül lehetséges rendszerének a feltárását. Ennek ellenére a filozófia mint szigorú tudomány eszméje specifikusan modern eszme, s mint ilyen, a módszer karteziánus követelményével függ össze, amint arra a kötet szerzői közül Veress Károly is utal. A módszer követelménye Descartes, majd később Kant vagy Husserl számára az egyetemes tudás reményét hordozta, lévén, hogy számukra a módszer a megismerés univerzális feltételét jelentette, ha nem többet. Azért mondom, hogy „ha nem többet”, mert legalábbis Descartes meg volt győződve arról, hogy módszere nem csupán elvont szabályok formális rendszere, hanem egyszersmind tartalmi, de formalizálható és egymással relációba állítható igazságok összefüggésrendszere is. Hiszen módszerének lényege éppen abban áll, hogy a segítségével felfedezett igazságok szabályokká legyenek alakíthatóak, amelyek további igazságok felfedezésére alkalmasak. Ő maga mondja, hogy „minden igazságot szabályként használva fel más igazságok felfedezésére nemcsak számos problémát oldottam meg, amelyeket azelőtt igen nehezeknek tartottam, hanem a vége felé úgy tetszett, hogy még azokra vonatkozóan is, amelyeket nem oldottam meg, meg tudom határozni, mi módon és milyen pontig oldhatók meg”. Csakúgy, mint a geometriában, gondolhatnánk.

Paradox módon azonban, és éppen ez a mi problémánk, az egyetlen kézzelfogható eredménye a tudományosságra való törekvésnek, vagyis – értelemszerűen – az egyetemes tudás követelményének az lett, hogy, hasonló módon az egyéb tudományokhoz, a filozófia is erőteljesen diszciplinarizálódott – s a filozófia aldiszciplínái között ma éppolyan kevésbé lehetséges átjárás, mint

* Elhangzott a tanulmánykötet bemutatóján.

az egyéb szaktudományok aldiszciplínái között. Bizonyára sokan ismerik Robert Musilnak (aki egyszerre volt kiváló matematikus, filozófus és regényíró) azt a híres tézisét – vagy ha úgy tetszik: helyzetjelentését –, mely szerint a matematika, noha eredetileg a gondolkodás „végletes ökonómiája” volt, mára (vagyis a 20. század elejére, amikor ezeket a sorokat írja) a „takarékoság bonyolalmas [és legkevésbé sem gazdaságos] szenvedélyévé vált”; a matematika építménye pedig bonyolult labirintussá – tehetnök hozzá –, amelyben a matematika egyes részterületeinek művelői csak ritka szerencsés pillanatokban találhatnak egymásra. Musil személyes élettörténete is inkább azt példázza, hogy könnyebb különböző tudományok között összefüggést és átjárást teremteni, mint egyugyanazon tudományon belül. A helyzet, úgy gondolom, nem különb a filozófiában sem, annyi eltéréssel, hogy ezek a familiáris állapotok a filozófiában valamivel később, a 20. század közepén álltak be, amikor a filozófia végérvényesen bevonult az egyetemre, s az egyetemi professzorok kizárólagos kiváltságává lett.

Mindenesetre, ilyen körülmények között, úgy vélem, bátor vállalkozás ilyen vagy ehhez hasonló gyűjteményes tanulmánykötetet szerkeszteni, és el kell mondanom, hogy nem is különösebben megszokott vagy gyakori. Én legalábbis kevés ilyen kötetet találtam ez idáig, ha nem számítom az ún. konferencia-köteteket, amelyek viszont evidens módon egy más műfajt képviselnek, vagy kellene, hogy képviseljének. Egy ilyen kötet ugyanis már létében is feltételezi annak elismerését, hogy vannak olyan filozófiai problémák, amelyek diszciplináris megkööttségeken túl, azaz módszertani behatárolástól függetlenül vizsgálhatók, vagy esetleg, hogy a filozófiai problémák némelyike legalábbis interdiszciplináris természetű, ami azt jelenti, hogy több diszciplína módszere és argumentációs készlete alkalmas lehet a vizsgálatára. Netán, hogy van egy egyetemesen érvényes filozófiai módszer, és hogy a filozófia ilyen szempontból egységes diszciplína.

Ezeket a kényelmetlen kérdéseket legegyszerűbb úgy megkezelni, ha a vizsgálódás tárgyául nem egy filozófiai problémát, hanem egy filozófiai metaproblémát választunk, ahogyan azt - látszatra legalábbis – a kötet szerzői és szerkesztői is tették, véletlenül-e vagy sem, éppen *a módszer* problémáját nevezve ki közös kutatási témának. El kell ismernünk ugyanis, hogy a filozófia diszciplináris művelésének jelenlegi konjunktúrájában a módszer problémája könnyedén átváltozhatott volna metaproblémává, a módszerről szóló tanulmányok pedig módszertani fejtegetésekké.

Ennek ellenére én mégis úgy gondolom, hogy a kötet témaválasztása igenis érdekes, és pontosan azért az, mert nem feltétlenül kezelik a benne egybegyűjtött tanulmányok a módszer problémáját metaproblémaként.

Más kérdés viszont az, hogy, lévén a módszer problémája a filozófiai modernitás problémája, mit tudunk kezdeni vele a

modernitás utáni korban. Hogy ez a kérdés a szerkesztőben is felöltött, arra bizonyíték a kötetet ajánló előszó első bekezdése.

Idézem: „Sokan azok közül, akik filozófiával foglalkoznak, újabban úgy vélik, hogy a módszer kérdése elvesztette filozófiai aktualitását. A kortárs filozófiai életben a forgalomban lévő módszerek sokféleségéhez – paradox módon – a módszerprobléma elhomályosulása és a módszerbe vetett bizalom megingása társul. Úgy tűnik, mintha a módszer kérdése az európai filozófiának egy jól körülhatárolható történelmi korszakához – a meghaladottnak tekintett modernitás gondolkodásmódjához és megismerési igényeihez – kapcsolódna. Így ennek a korszaknak a vége a módszer végét jelentené.”

Nos, ha igaz az, hogy a módszerbe vetett bizalom az egyetemes tudás reményébe vetett bizalom volt, akkor el kell ismernünk, hogy ezt a reményt ma semmi sem erősíti meg. Másfelől azt is tudjuk, hogy a módszer követelménye vezetett el végső soron a diszciplinárizálódáshoz, vagyis a módszerek sokaságához. Ha a módszer követelményét feladjuk, akkor ez egyben a filozófia diszciplináris, vagyis „tudományos” művelésének feladásához vezet, s ezt a felismerést már a kötet nyitótanulmányában igen világosan megfogalmazza Király István, igaz, elsősorban nem eszmetörténeti, hanem egzisztenciafilozófiai argumentumokra alapozva.

Mint mondottam, az a tény, hogy a módszert tették meg a kötet tárgyává, a szerzők számára egy igen kényelmes pozíciót is biztosított, ugyanis ez valóban tekinthető adott esetben meta-problémának, így könnyen megtehetők (vagy megtehetők volna) a szerzők, hogy saját szűkebb diszciplinájuk szempontjából reflektáljanak a módszer kérdésre, vagyis, hogy a módszer problémája helyett egyszerűen módszertani problémákat vessenek fel, ezáltal „homályban hagyva” magát a filozófiai módszerproblémát. (Persze, más szempontból ezek a szövegek lehetnek nagyon is érdekesek.) Minthogy minden egyes diszciplinát (és nemcsak filozófiai diszciplinát) módszere és tárgya definiál, minden diszciplinával kapcsolatosan és minden diszciplinában felvethetők módszertani problémák. És kétségtelen, hogy ez a tendencia jelen van ebben a kötetben is.

Másfelől viszont legalább ennyire igaz az is, hogy léteznek olyan kortárs filozófiai törekvések, amelyeknek kifejezetten problémájává vált a módszer kérdése, pontosan a filozófia tudományos jellegével való számvetés miatt, illetőleg azon igyekezetüknek köszönhetően, hogy a modernitás egyik vagy másik gondolkodási paradigmáját maguk mögött hagyják. (A radikálisabbak, mint Nietzsche vagy Heidegger, természetesen az összes létező gondolkodási paradigmát maguk mögött szerettek volna tudni.)

Mindenesetre ezekben a törekvésekben nem csupán meta-problémaként merült fel a módszer kérdése, s ha valamiért érdekes tematikailag ez a kötet, az pontosan az a tény, hogy ezek a

törekvések jórészt képviseltetve vannak benne. A legkézenfekvőbb, a 20. századból ismert példát ilyen törekvésre persze a heideggeri egzisztenciafilozófia, illetőleg ezzel összefüggésben a hermeneutikai irányzat szolgáltatja, bizonyos szempontból tehát érthető, hogy a hermeneutikai szemléletű megközelítés dominálja a kötet tanulmányainak többségét. Szerencsére a kötet nem válik emiatt egyszempontúvá, főként, mert a hermeneutikai mellett – ahogyan az ésszerűen elvárható a 20. századi filozófiai törekvések ismeretében – a logikai, fenomenológiai vagy egzisztenciafilozófiai megközelítéseknek is teret ad. Amit a magam részéről feltétlenül hiányolok belőle, az a tudományfilozófiai megközelítés. Veress Károly ugyan utal tanulmányában Feyerabend anarchista tudományelméletére, önálló tanulmányban azonban senki nem összegzi ennek az álláspontnak a tanulságait, noha bizonyára újabb és igencsak figyelemreméltó szemponttal bővítették volna a vizsgálódást.

Végezetül annyit mondanék még, hogy, bár egy ilyen kötet könnyen válhatott volna steril metodológiai és metafizológiai értekezések gyűjteményévé, ez esetben ezt szerencsés módon sikerült elkerülni, s a tanulmányok nagyobb része valóban szempontot kínál a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához, még akkor is, ha ezeknek a szempontoknak a természetéből fakadóan a tanulmányok rendre-szerre a várható konklúzióval zárulnak, hogy módszer manapság nincs és nem is szükséges. Ezzel kapcsolatosan viszont az a véleményem, hogy, ha lett volna utószava a kötetnek, akkor annak ezen egybecsengő konklúzióknak az együttes tanulságára kellett volna összpontosítania, illetve – ami talán még fontosabb – ennek lehetséges következményeit feltárnia az emberi megismerés és létezés természetére és lehetőségeire nézve.

Demeter Attila

Háttérjegyzetek egy hazai magyar filozófus életművének a bemutatásához

Ungvári Zrínyi Imre: Öntételezés és értéktudat

Böhm Károly filozófiája

Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2002.

Böhm Károly életművének elemzése és értékelése Ungvári Z. Imrét régtől foglalkoztatja. Erről győznek meg idevágó írásai, felszólalásai, s mindenekelött doktori értekezése. Most megjelent kötete, az *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája* egyszerre ajánl fel olvasójának átfogó szintézist a 19. századi kolozsvári filozófus gondolatvilágáról, és elemzésre méltó nyitást a magyar filozófia történetének az egyetemes bölcsélet történeté-

vel fenntartott múltbeli kapcsolatairól. Persze, e két gondolati séta párhuzamos ösvényen történik, és a felvetett kérdések áthálásai lépten-nyomon ellenpontozzák egymást.

A szintézisigény nemcsak átfogóan az egész böhmi rendszerre vonatkozik, hanem minden alapvető kérdés egyenkénti vizsgálatából is meggyőzően kitűnik. Akik olvasták előzetes közléseit erről a problematikáról, bizonyára észreveszik – már a kötet címe is előrevetíti –, hogy a böhmi filozófia egészéről vallott nézetek végiggondolásában szerzőnk a viszonyrendek felfedését tartja a legfontosabbnak. Doktori értekezésében még a létmód és az érték kérdéseit önálló elemzésben mutatja, úgy, ahogyan azok egymás után következnek¹ az életmű alakulásában, fejlődésében. Itt már viszonyfogalmakká gazdagodnak az életmű főcímét szolgáló pólusfogalmak, az „ember” és „világa”. Ily módon a filozófia egészét magába foglaló szisztéma, a *való* és a *kellő* dichotómiájában² (ami persze a kanti *sein* és *sollen* alternatívára rimel) bemutatott két vonulat kölcsönösen feltételezi egymást: a való ágazat létét a kellő értékelés ágazata vigyázza.³ az ontológia pólusfogalommá válik a deontológia fogalmi pólusával szemben, és fordítva. Ezért is teszi Ungvári Z. Imre elemzéseiben idézőjelbe az *ontikus* abszolútumát.

Ez az árnyalati különbség lényegessé válik, amikor az alapkérdések részletező elemzése következik. Legfontosabb minden bizonyossal az öntét fogalmi rendjének a részletezése. Az „öntét”-et mint általában vett „tevékeny valóság”-ot (kiemelés tőlem – A. I.) a következőképpen mutatja be: „Böhmnél az önmaga filozófusként való tételezése, azaz a meghatározás és a megalapozás tárgyi szakszerűségének való önalávetése nemcsak azt jelenti, hogy következetesen kritikai alapállásból, a tapasztalatokat lehetőségei feltételeire visszavezetve, rendre *célja, tárgya, eszközei, problémáinak teljessége és kijelentéseinek igazsága* felől faggatja a filozófiát, hogy megállapítsa a filozófiai kutatás mibenlétét és szükségzerű szabályait, hanem annak a legszigorúbban módszeres

¹ 1. *Dialektika vagy alapfilozófia*, 2. *A szellem élete*, 3. *Axiológia vagy értékstan*, 4. *A logikai érték tana*, 5. *Az erkölcsi érték tana*, 6. *Az esztétikai érték tana*.

² „Az ember egységként, vagyis öntétként való értelmezésének Böhm számára rendkívüli módszertani és világnézeti szerepe van, ugyanis álláspontja szerint az ember csakis mint testi-szellemi egység illeszthető be »az összvalóság nagy képébe«, másrészt pedig »az emberi egyesek erkölcsi világrendjében«. Ez a gondolat előrevetíti a böhmi rendszer későbbi diadikus struktúráját, a »való« és a »kellő« filozófiájának ágazatait, amelyeket viszont éppen az öntét önfenntartó tevékenysége tart fenn és foglal egyetlen egységes korpuszba.” (80.)

³ A filozófia egésze: A) a „való” filozófiája (ontológia): alapfilozófia; a szellem filozófiája; a projekciók tana; B) a „kellő” filozófiája (deontológia): általános értékelmélet; értékdiszciplínák. (Lásd 67.)

vizsgálatát is, hogy *ki az, aki feltárt módon viszonyul a valósághoz, és miben áll az ő létének valósága.* (70.) Az egyetlen mondatba sűrített bemutatás minden „böhm” bonyolultsága ellenére tisztán világít rá a létmód és a létmód értékelésének kölcsönösségére magában a filozófiai kutatás mibenlétében. Az idézett gondolat első része „ontikus”, mert a tárgyi megalapozottság szakszerűségéből fakadó önalávetésből vezeti le a gondolkodás létmódját, kritikai alapját, célját, tárgyát, eszközeit, problémáinak teljességét és kijelentéseinek igazságát; a második gondolatrész azonban „deontikus”, mert a vizsgálatmód legszigorúbban vett szabályait hangsúlyozva és a feltárt módban megnyilvánuló viszonyulás alapján határozza meg a filozófust, vagyis azt a gondolkodót, aki éppen a feltárt módon viszonyul a valósághoz.

Az öntét ilyen beállítása már-már szinkretikusnak tűnik, és a komparánsként kezelt *tevékeny valóság* szintagmája az arisztotelészi *Poétikában* kitüntetett miméziis tárgyát, a „cselekvő embert” juttatja eszünkbe.⁴ Hasonlóan jár el Böhm is, amikor konfrontációból, a *species* és *similitudo*, illetve a *maga* és a *más* szembeállításából fejti ki legelőször az öntét fogalmát mint „az egység többségét és a többség egységét”.⁵ Ungvári Z. Imre külön kiemeli, hogy az öntét kulcsfogalma tulajdonképpen helyettesíti a kanti alapterminust. Mint írja, „Böhm nem tekinthető sem ortodox kantiánusnak, sem meggyőződéses pozitivistának, ugyanis egyaránt elutasította a »magában való dolog« [*Ding an sich*] és az »önmagában értelmezhető tény« gondolatát, és velük szemben Fichte »öntételező Én«-jének projekcióját állította a magyarázat középpontjába.” Majd hozzáteszi: „Ez a Kantot Fichte felől köze-

⁴ Arisztotelész: *Poétika*. Magyar Helikon, Budapest, 1974, 7.

⁵ „A szellemi funkció jelentése pedig éppen abban áll, hogy saját léte egy más létnek a kifejezője (*species*, *similitudo*). [...] A szellemi élet ezen sajátosságánál fogva mindig kétoldalú; az egyik a saját általános jelentése, pl. a szín, a másik az alany öntudatával szemben azon vonás, hogy nem az öntudat kijelentése ez, hanem másé, azaz a tárgyé. E funkciók egysége a szellem. Ez egység pedig egyszerű tény, melyet máshonnan magyarázni nem lehet; ez az ideális egysége e szellemnek, mely csakis mint a többségnek egysége s az egységnek többsége létezik. Tudatosan csakis ama többség észlelhető; de a többség alatt képzeljük azt az összetartozó egységet, mely annál fogva éppen azon jellemzőket mutatja, melyeket a lényegnél általában találtunk. Egy ilyen egységet, mely a többségben bírja létét, s oly többséget, mely egy összjelentést tartalmaz, nevezünk öntétnek. Az öntét pedig egy szellemi, azaz ideális egység, s annyiban annyiféle különböző egység található tapasztalatilag. [...] Bármilyen nehéz is legyen a szemlélet számára a gondolat, mégis logikailag szigorúan meg kell tartani azon tételt, hogy az öntét és ágatéi közt azonossági viszony van.” Böhm Károly: *Ember és világa. Philosophiai kutatások. I. rész. Dialéktika vagy alapphilosophia*. Wiemann testvérek könyvnyomdája, Budapest, 1883, 222–226.

lító, »következetesebb kantianus« álláspont nem volt egyedülálló a századforduló németországi kritikai filozófiában.” (50.)

Az öntét kategóriájának további figyelemmel követése vezet el az elemzőt a filozófiai egész vonulatának második, *értékelő* szakaszához, amelyben az értéktudat szerkezetváltozásait az általános axiológiáiról a logikai, etikai és esztétikai szakaszokra az ide sorolt életmű-kötetek tartalmi vizsgálata során mutatja be.⁶ Persze, mindvégig árnyaltan kerülnek bemutatásra maguk a gondolkodó által kidolgozott vezérfogalmak: a filozófia és az öntét mellett a projekció és az érték. (49.)

Az életművön végighúzó értékmutációk az esztétikai stádiumban érik el végállomásukat. Mert itt az öntételezés és az értéktudat fáziseltolódásai *ember és világa* között az érték és értékelés dialógusában egymásra tevődnek. Valóban, az értéktudat végbírodalma mindig esztétikai fémjelzésű. A múltból átmentődő mitikus-misztikus-technikai-tudományos-erkölcsi fémjelzésű értékek relativizálódásuk során az esztétikai stádiumban alakítják ki végső létmódjukat. Innen a továbblépés már az *érték és értékelés* viszonyrendjének megszakítása révén jön létre: az esztétikai értékpotenciál váltakozó módon átminősül az újabb és újabb értékelések történelmi láncreakciójában. A böhmi rendszer eredetileg Kant nyomán középre tette volna az érték esztétikai létmódját,⁷ ám a kötetet sajtó alá rendező Málnási Bartók György előszavából kiderül, hogy utolsó műveként filozófusunk *Az esztétikai érték tanán* dolgozott élete végéig. És ezt tekintette záró tételnek. Sajnos, korai halála megakadályozta a kézirat befejezésében.

És az esztétikai kategóriák elemzése sem állt meg Böhmnél e kategóriák jelentésköreinek pusztán fogalmi vizsgálatánál, hanem a szépet, a rútat, a fenségest, mint a „*közvetlen hatás kategóriáit*”, alapértékeknek tekintette. Ungvári Imre jelzi, hogy „ezeket a kategóriákat kiegészítik a *szubjektív vagy reflektált kategóriák*, mint a tragikum és a komikum. Ez utóbbiak nem közvetlenül, hanem csak valamely értelmi (erkölcsi vagy logikai) megfontolás közvetítésével érik el hatásukat.” (121.) A tragikus és a komikus értékeinek vizsgálatát tehát a kanti analitikákhoz hasonlóan Böhm is reflexív ítéleteknek tekinti.

⁶ *Mi a filozófia és hogyan lehetséges?* Az erre a kérdésre adható válaszok a későbbi kötetekben a rendszer különböző problémaköreinek megfelelően átalakulnak. Eszerint a filozófia sorra mint 1. a megismerés kritikai tudománya, 2. az *öntét* explikációja, 3. az alkotások tanának megalapozója, és végül mint 4. az *értékdiszciplínák* ismeretelméleti feltételeinek vizsgálata kerül előtérbe. Valamennyi megközelítés közös törekvése megteremteni az *embernek*, valamint ismereteiben és értékattitűdjében megjelenített *világának* fogalmilag általánosítható, koherens és szisztematikus magyarázatát. (Lásd 49.)

⁷ I. m., lásd az első kötet *Bevezetésének* végén a tervezett rendszer alappontjait. (36–37.)

Különösen következetes az esztétikai értéktudat filozófiai öntétje. Böhm a korabeli beleézés-esztétikák szubjektív élmény túldeterminálásaival szemben a filozofikus-racionalista értékítéletek mellett dönt. „Ami lényegesen megkülönbözteti Böhm felfogását a beleélő esztétikák szemléletétől, az felfogásának következetes intellektualizmusa, amely az esztétikai tárgy lényegével való azonosulást a szellemnek a tárgy értelmi alkatában való megvalósultságához köti.” (114.)

Málnási Bartók György az említett *Előszó*ban jelzi, hogy az itt felmerülő kérdések végső megértéséhez kívánatos az első három kötet fejtegetéseinek előzetes ismerete is. Ezúttal csak a második kötetnek, *A szellem életének* esztétikai jelentőségét említjük az indulatok belső dinamikájának vizsgálata során. Böhm ismert »indulat-patkójának« ellentétező komponenseit zéróra redukálva konfrontálja a kanti tézisek és antitézisek analógiájára. Például *félelem + vitézség = 0*; vagy *kétségbeesés + vakmerőség = 0* stb.⁸ Még ma is termékeny hermeneutikai dialógust jelentene ezeknek a binomoknak az összevetése az arisztotelészi trinomok középút-keresésével, például a *Nikomachoszi etikában*, mondjuk éppen a *vakmerőség-gyávaság* végletei közé illesztett, s így módon erkölcsi közepet alkotó *bátorsággal*...⁹ Esztétikai jelentésük pedig az érték-értékelés feszültségében mutatkozó kísérő érzelmek belső mechanizmusának a megértésében rejlik.

A böhmi életműről alkotott, példákban gazdag diszkurzív szintézis *mellett* Ungvári Z. Imre kötete, mint már előlegeztük, számos nyitást ajánl fel a filozófiatörténeti kutatások számára. Mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai – Monográfiák* köteteinek pandanjaként nagyon hasznos lenne a szóban forgó életműből válogatott szemelvények kiadása, hiszen magához az eredeti forráshoz hozzáférni gyakorlatilag egyre nehezebb, néha éppen lehetetlen. Továbbá, hogy ennek a remek kezdeményezésnek lehetne távlatibb irányt is adni, bővítve a javasolt témakört. Elsőnek itt volna a böhmi filozófia kiváló ismerőjének, Málnási Bartók Györgynek az életműve, aztán az irodalmár Benedek Marcellé, vagy a vallásfilozófus-esztéta Járossy Dezsőé.

Végül, anélkül a szándék nélkül, hogy a magyar filozófiai történetírás és az egyetemes filozófiatörténet kapcsolatainak vizsgálatába túlságosan elmélyülnénk, ennek a kapcsolatteremtésnek egyfajta „visszatekintő” kiegészítésére gondolunk. Sajnos, nem ismerem Böhm Károly műveinek idegen nyelvű kiadásait, s így annak a mértékét sem, hogy vajon mennyire került be az akkori filozófiai köztudatba az erdélyi magyar filozófus gondolatvilága.

⁸ Böhm Károly: *Ember és világa. II. rész: A szellem élete*. Kiadja Kókai Lajos, Budapest, 1892, 323, 352.

⁹ Aristoteles: *Nikomachoszi ethika*. I. Parthenon. A klasszikus műveltség barátainak egyesülete, 1942, 84.

Ám a mai lehetőségek figyelembevételével úgy tűnik, hogy ma sem volna késő egy ilyenfajta, évtizedekre (ha nem éppen századokra) visszanyúló, utólagos, ám nagyon is időszerű kapcsolatteremtés. M. Foucault elemzései felfedik, hogy az episztémék archeológiája lehetővé teszi visszafelé pörgetésüket is. Aquinói Szent Tamás szépségkánonja visszafelé magyarázza a Bonaventuráét, amaz az Albertus Magnusét, majd a Szent Ágostonét, el egészen az ősforrásig, Cicero szépség-episztéméjéig. Megkérdezzük, vajon a Böhm Károly-i episztémé visszavezetése nem nyújt semmiféle relevanciát az egyetemes filozófia számára, amelynek bástyáit ez idáig nem tudta ostromolni, s még kevésbé bevenni? Hiszen kantianizmusa, fichte reflexiói, Lippsszel, Rickerttel, Windelbanddal, Nietzschevel való konfrontációi, hogy csak egyet-kettőt említsünk filozófusunk viszonyteremtő szándékaiból, minden bizonnyal értékes információkat ajánlhatnak fel a filozófiatörténet mai kutatóinak egyetemes szinten is, különösen azok számára, akik konkrétan az *akkori* böhmi érdeklődéskör *mai* időszerűségét vizsgálják. Úgy véljük, szívügyünk kellene hogy legyen élfilozófusaink műveinek bár szemelvényes idegen nyelvű kiadása is. A kicsengő távlatok eredményességét magunk és a világ felé is jóval többnek remélhetjük egyszerű hangzatosságánál.

Angi István

**Tonk Márton: Idealizmus
és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor
gondolkodásában***

Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 2002.

Hadd mondjam el mindjárt az elején, anélkül, hogy ezzel valamiféle rituális udvariassági szótartást akarnék felzengeni, hogy megtisztelésnek vettem, valóban megtisztelésnek vettem Tonk Márton barátom és kollégám arra vonatkozó felkérését, hogy könyvét Önöknek bemutassam. Ugyanakkor nem hallgathatom el, hogy meglepetésként is ért ez a felkérés. Hiszen ez a könyv, amint azt a címe is mutatja (*Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában*), egy filozófiatörténeti, eszmetörténeti munka, az erdélyi magyar filozófiai hagyományok egyik kiemelkedő képviselőjének munkásságát tárgyaló mű, így ésszerű lett volna olyan embert felkérni a bemutatására, aki jó ismerője a magyar eszmetörténetnek, vagy legalább-

* Elhangzott 2002. november 14-én, a Pro Philosophia Kiadó által szervezett könyvbemutató keretében.

is szakmája szerint filozófiatörténész. Ez persze inkább aféle szabadkozás akar lenni részemről, hiszen én sem egyik, sem másik nem vagyok, így mindaz, amit mondani tudok erről a könyvről, nem más, mint amit egy laikus tud mondani egy ilyen könyvről, és csak remélni tudom, hogy lesznek majd mások, értőbbek, mint én, akik érdemben fogják méltatni ezt a könyvet, jobban, mint ahogyan én azt valaha is meg tudnám tenni. De ennyi elég is a szabadkozásból.

Ami magát a könyvet illeti, nekem úgy tűnik, hogy, mint minden hasonló könyvnek, legalábbis itt Erdélyben és Magyarországon, ennek is kettős jelentősége, kettős értéke van. Megvan a maga jelentősége filozófiatörténeti szakmunkaként, de ugyanakkor van egy ún. „lokális jelentősége” vagy „helyzeti értéke” is, ami legalább annyira fontos, mint az előbbi. Ahhoz, hogy ez utóbbiról számot adjunk, véleményem szerint ismerni kell azt a szűkebb intellektuális kontextust, amelyben többek között ez a könyv is megszületett.

Először is tudni kell azt, hogy – durván szólva – a magyar filozófiatörténet-írás siralmas állapotban van, vagy volt, legalábbis egészen a legutóbbi időkig. Ez alatt azt értem, hogy a magyar filozófia viszonyát önnön hagyományaihoz, a nemzeti filozófiatörténet-írást nagymértékben az esetlegesség jellemezte, ami azt eredményezte, hogy igazából a mai napig nincs egységes és összefüggő képünk a magyar filozófiai hagyományról, nincs olyan kanonikus, hivatkozások tárgyát képező szakmunka például, amely eligazítana bennünket a fontosabb filiációs vagy recepciótörténeti kérdésekben, ami összefüggéseiben láttatná a hagyományt, és nem utolsósorban tartalmazná a magyar filozófiatörténeti kánont. (Az is igaz persze, hogy maga ez a hagyomány is szakaszos, és erősen szegmentált, de én nyilván nem erről beszélek.) Ami nem jelenti azt, hogy időről időre ne hirdették volna meg a nemzeti filozófiatörténet-írás programját, vagy hogy elszigetelt egyének ne érdeklődtek volna esetileg egyik vagy másik régebbi magyar bölcselő munkássága, vagy akár a magyar filozófiatörténet egésze iránt. Mindez azonban alapvetően nem változtatott a helyzeten, ami annál is inkább lehangelő, mert, eltérően az egyéb tudományoktól, ideértve természetesen a társadalomtudományokat is, amelyeknek ugyan van története, de jellegükben nem történetiek, a filozófia lényegileg történeti tudomány. Ez többek között azt jelenti, hogy a filozófiatörténet is teljes jogú filozófiai diszciplína (eltérően pl. a matematika történetétől, ami nem egy matematikai diszciplína), így a filozófiatörténet-írás terén uralkodó állapotok általában a filozófia terén uralkodó állapotokat is mutatják.

Alapvető változás a magyar nemzeti filozófiatörténet-írás terén – legalábbis mindannyian ezt reméljük – a kilencvenes évek elején következett be. Ennek a változásnak az egyik első és igen fontos momentuma az volt, amikor a miskolci kollégák '92 júniusában konferenciát hívtak össze, amit a magyar filozófiának szenteltek. A helyzet úgy hozta, hogy ezen a konferencián elsősorban elvi természetű kérdések kerültek megvitatásra, olyan általános kérdések, minthogy létezik-e – és egyáltalán létezhet-e – nemzeti filozófia, hogyan aránylik a filozófia deklarált univerzalizmusa a nemzeti partikularitáshoz, és egyáltalán létezik-e vagy létezhet-e magyar filozófia? Az egyik oka annak, hogy ez a vita ritkán ment túl a filozófiai általánosságokon, az volt, hogy, bár a meghívottak többsége neves magyar filozófus volt, kevesen voltak közöttük, akik jó ismerői lettek volna a magyar filozófiai hagyományoknak. Ettől függetlenül a konferencián lezajlott vitának megvoltak a maga tanulságai, és ezek ma is érvényesek.

A miskolciak ezt követően több hasonló konferenciát rendeztek (a legutóbbit éppen a BBTE Filozófiai Tanszékcsoportjával közösen), immáron filozófiatörténészek és eszmetörténészek bevonásával, ami azt eredményezte, hogy a kezdeti elvi kérdésfelvetéseket felváltották a szűkebb értelemben vett szakmai kérdések. Először is, ahogyan az természetes, és ahogyan az a folyamat logikájából következik, a kanonizációs kérdések: ki mit ér a szellemi elődök közül? Persze, kánonvitát nem lehet érdemben folytatni textsok kritikai vizsgálata nélkül, mindez tehát végeredményben a régebbi magyar filozófusok műveinek kritikai újradadásához vezetett, ahhoz a folyamathoz, amely ma is tart, és amely láthatóan felerősödően van mind Erdélyben, mind pedig Magyarországon. Ezzel párhuzamosan szaporodni kezdtek a folyóiratokban közölt magyar filozófiatörténeti tanulmányok, illetőleg a különféle szerzőkről írott monográfiák.

Úgy gondolom, hogy ha helyesen akarjuk megítélni ennek a könyvnek a helyzeti értékét, akkor ezt csakis a fentebb vázolt folyamatok tükrében tehetjük. Mi sem volna ugyanis egyszerűbb, mint azt mondani – ahogy korábban én is tettem –, hogy ez egy szakszerű filozófiatörténeti munka, s mint ilyennek, értékét a bevett módon dönthetjük el, azaz, mondhatnánk, ha a szerző kimerítő alapos-sággal vizsgálja a témáját, ha képes igazolni tárgyának fontosságát, s ha korrekt módon él a filozófiatörténet-írás szokásos eszközeivel, vagyis a filológia, a történettudomány, az eszmetörténet, a szövegértés és a doxográfia megfelelő eszközeivel, akkor írt egy jó filozófiatörténeti könyvet – mint ahogyan szerintem szerzőnk írt is egy jó filozófiatör-

téneti könyvet. Csakhogy ez a könyv nem csupán filozófiatörténeti munka, mint ahogyan a jelenlegi konjunktúrában egyetlen magyar filozófiatörténeti munka sem csupán filozófiatörténeti munka.

Ha ugyanis ez egy iskolás filozófiatörténeti munka lenne, akkor nem azzal a kérdéssel kezdődne, hogy van-e egyáltalán magyar filozófia? Márpedig pontosan ennek a problémának a taglalásával kezdődik.

Persze – olvashatjuk mindjárt az első oldalon –, egyáltalán nem „természetes az, hogy a magyar filozófiával foglalkozó kutató számot kell hogy vessen a magyar filozófia létjogosultságának kérdésével”, mint ahogyan a német, francia vagy angol filozófia történetével foglalkozó kutató egyáltalán nem is vet számot ilyesmivel, lévén ez „nem része a filozófiai analízis egyetemes módszertanának”. Mindazonáltal a jelenlegi intellektuális konjunktúra megköveteli ezt tőlünk.

Ami a szerző válaszát illeti (mármint arra a kérdésre, hogy van-e magyar filozófia), ez meglehetősen összetett, én a magam során két elementumát emelném ki. Az egyik, hogy szerinte a magyar filozófia létre vonatkozó kérdés aligha lehet megválaszolni úgy, hogy már nem vettük előzetesen „számba filozófiai tartalmait” és genealógiáját, márpedig ha ez így van, akkor „a filozófiai tradíció rendszerezését és értékelését” függetleníteni lehet és kell a magyar filozófia „létét vagy nemlétét érintő” dilemmától – legalábbis időlegesen. A másik, hogy „a nemzeti filozófia létének” kérdését mindenkor meg kell különböztetni „a filozófia nemzeti jelentőségének” kérdésétől. „Ez pedig azt jelenti, hogy a filozófiának az emberek valamely közössége számára adódó, önmagában is sokrétű jelentőségét elismerhetjük oly módon is, hogy közben elkerüljük a nemzeti filozófia létre vonatkozó kérdés által előálló fogalmi buktatókat.”

Ez utóbbi válasz már csak azért is szerencsésnek tekinthető, mert módot ad a továbbiakban a filozófia jelentőségének, egy adott, konkrét filozófia, meghatározott gondolkodói teljesítmény jelentőségének vizsgálatára, gondolok itt az erdélyi iskola vagy másképpen a kolozsvári iskola jelentőségének, a Böhm-tanítványok teljesítményének szentelt oldalakra. Ezeken egyaránt találkozunk kanonizációs kérdésfeltevésekkel és az eszmetörténeti kérdések, a konceptuális hasonlóságok vizsgálatával, mint pl. a badeni és a kolozsvári iskola viszonyának kérdésével (később pedig – hasonló módon – Tavaszty kantianizmusának, valamint Kierkegaardhoz vagy Barthhoz fűződő intellektuális viszonyának kérdésével).

Tavaszy filozófiájának kifejtésére csak ezután kerül sor, egy meglehetősen sajátos szerkezetű vizsgálódásban, amely nem annyira a korszakolás és a kronológia bevett, a filozófiatörténet-írásban megszokott módszereire épít, mint inkább egyfajta paradigmaticus bemutatását nyújtja a szóban forgó filozófiai életműnek. Egyébként a kezdeti, módszertani megfontolások teljes mértékben igazolják ezt az eljárást. Nehéz ugyanis másként rekonstruálni egy olyan filozófiát, amely nem rendszerszerű, amelynek az eredeti és fontos meglátásai többnyire el vannak bújtatva egyéb célzattú szövegekben, különböző időkből származó és különböző világnézetekkel konfrontálódó alapvetésekben, s amely maga mindenkor egy kettősséget tükröz, lévén nem pusztán filozófiai eszmék, hanem egyszersmind bizonyos teológiai meggyőződések foglalata is.

A magam részéről úgy gondolom, hogy ez nem az az alkalom, amikor részletesen is kitérhetnénk a szerzőnek Tavaszty filozófiájával kapcsolatos téziseire. Aki ezekre kíváncsi, az nyilván a könyvet magát fogja elolvasni. Egyetlen gondolatot azonban mégiscsak kiemelnék, már csak azért is, mert szorosan kapcsolódik a fentiekhez. A fentebb említett módszertani eljárás a szerző szándéka szerint egy rejtett funkcióval is bír. Ez az eljárás, Tavaszty filozófiájának paradigmaticus olvasata, amely „egységes elméleti háttérre próbálja vetíteni Tavaszty filozófiai attitűdjének összes – vélt vagy valós – szakaszát”, éppen azt hivatott többek között bizonyítani, hogy Tavaszty filozófiájának korábbi olvasatait, amelyek tudni vélték Tavaszty két vagy három alkotói korszakáról, vélhetőleg elhibáztak, s hogy a kronológiai alapú interpretációkat tulajdonképpen a hagyatékból előkerülő, korábban publikálatlan szövegek sem támasztják alá.

Ami még feltétlenül ide kívánkozik, mintegy kiegészítésként a fentieknek, hogy a könyv függeléke tartalmazza a Tavaszty-életmű teljes bibliográfiáját, ami tudomásom szerint az első ilyen bibliográfia. Ha más erénye nem volna a könyvnek, önmagában ez a tény is elegendő lenne ahhoz, hogy kötelező lektúrré tegye akár a kutatók számára is.

Végezetül annyit mondanék még, ha nem veszik rossz néven egy laikustól, hogy szerintem ez egy jó és fontos könyv, s hogy általában véve ezek a monografikus művek itt és most különösen fontosak. Mert ha az elkövetkezőkben is rendszeresen születnek majd hasonló művek, akkor jó esélyünk lesz arra, hogy egyszer majd eljussunk abba az állapotba, amikor önnön intellektuális hagyományaink többet jelentenek könyvtárakban porosodó könyveknél.

Demeter M. Attila

Veress Károly: Egy létparadoxon színe és visszája

*Hermeneutikai kísérlet a nem lehet-probléma
megnyitására**

Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 2003.

Több mint fél évszázaddal Makkai Sándor *Nem lehet* című írásának megjelenése után döbbenetesen vesszük észre, hogy a cikk által kiváltott vita nemhogy alábbhagyott volna, hanem sokkal inkább – az újabb és újabb átgondolásoknak köszönhetően – egyre több epizóddal bővült, amelyek egyrészt arra engednek következtetni, hogy valóban egy nagyhatású cikkről van szó, másrészt pedig, hogy ez a cikk olyan kontextusban hangzott el, olyan problémákat feszeget, amelyekről ma sem vagyunk annyira távol, hogy felvetett kérdéseit ne éreznénk magunkénak.

Maradjunk meg azért – Cseke Péter figyelmeztetését szem előtt tartva – az analógiáknál. Korántsem szívderítő felismerés az, hogy identitásunk, önértelmezésünk határait kutatva a fényes és az isteni szó által garantált teremtő kezdet helyett egyrészt emlékezetünket kénytelen-kelletlen egy önkényes paktum által létrehívott kategória, másfelől pedig cselekedeteinket a problémák mai napig meg nem történt tisztázása határolja. Öszövetségi példával élve, ami talán nem is tűnik annyira önkényesnek, azt kell mondanunk, hogy az az idő, amelytől számítva kisebbségként lenni kényszerülünk, olyan, mintha az öszövetség népe önnön történetét a kiűzetéstől számítaná, mit sem tudva arról, hogy ki és milyen szándékkal gondolt ki bennünket.

Azért kell minduntalan visszatérnünk ehhez a korszakhoz, mert elviselhetetlennek tűnik számunkra, hogy az a pont, melytől számítva merészkedünk kisebbségben lenni, egy olyan kezdetként határozódik meg, amely mögé nemcsak hogy nem lehet, de értelmetlen visszakérdezni. Önazonosságunk kialakulásának olyan-nyira konstitutív eseménye a trianoni békeszerződés, hogy anélkül önmagunkat csak önmagunkon kívül, teljesen másként, sőt önmagunkkal szemben érthetjük meg és tematizálhatjuk.

Ezért elkerülhetetlen a *Nem lehet-probléma* ismételt fölvetése. Veress Károly alapkérdése is lényegében ekörül forog: „Miért nem tud a Makkai püspök által írt *Nem lehet*-ben megszólaló probléma végre nyugvópontra jutni?” (7.) Válasza egyszersmind könyvének szándékát is kifejezésre juttatja. A kisebbségi lét paradox természetének problémája nem csupán egy egyszerű szellemi kihívás a gondolkodó ember számára, hanem „sokkal inkább olyan egzisztenciális probléma, amely állandóan jelenlétével pro-

* Elhangzott a kötet bemutatójának keretében.

vokál”. (8.) Éppen paradox természetéből kifolyólag ellenáll minden olyan magyarázó szándéknak, amely annak paradox jellegét megszüntetni próbálja. A szerző által módszertani előfeltételként megcélzott hermeneutikai beállítódás arra hivatott, hogy a kisebbségi létparadoxon sajátos paradoxon-jellegét fenntartva végigkísérjen egy olyan értelmezési folyamatot, amely megnyitni és nem bezárni kívánja egy meghatározott, csak önmagát tételező értelemegységbe a több mint hat évtizede tartó „sorseseményt”. A kisebbségi lét lehetetlenségéről megfogalmazott gondolatok nem vonhatók ki abból az értelem-történeti folyamatból, amelyet létrehívtak, de a kérdés nem vizsgálható a Makkai-életműtől elszigetelten sem, éppen ezért a hermeneutikai vizsgálatnak szem előtt kell tartania azokat a strukturális mozzanatokat, amelyek az értelem-történeti folyamatban is tetten érhetők.

A könyv első fele a *Nem lehet* gondolatmenetének felvázolása és a módszertani megfontolások szoros összefüggésében magát a cikket kérdezi ki – Makkaira mint szerzőre, a szövegre műfaji, tartalmi és a lehetséges címzett tekintetében, valamint a kibontakozó vitára nézve. A könyv második nagy szerkezeti egysége visszatér a szerző élettörténetének azokra a pontjaira, amelyek a megértés előzményeit képezik. Végezetül pedig a konkrét szöveg vizsgálata és a Makkai élettörténetének bizonyos állomásaira való rámutatás előkészíti azt a nagy lélegzetű kritikai részt, amelyben a szerző mélyebben megvizsgálja a kisebbségi létparadoxon konkrét vetületeit és problémajellegét.

Az első, általam – merem remélni, hogy nem önkényesen – elkülönített strukturális egység mindenekelőtt Makkai Sándorra mutat rá, mint olyan szerzőre, aki a *Nem lehet* cikk értelmi szintjeinek és értelmezési lehetőségeinek első számú meghatározó tényezője. Ám nemcsak filológiailag pontos életrajzát olvashatjuk Makkai Sándornak. Veress Károly sokkal többet kíván megvalósítani akkor, amikor Makkai életét élettörténetként megélt és a kisebbségi magyar léttörténetbe szervesen beilleszkedő történetként vizsgálja, amelynek elemei már nem pusztán adatokként, hanem a hermeneutikai kísérlet fókuszában lévő létparadoxon értelmezési szintjeinek meghosszabbításaként, előzetes horizontjaként „részt vesznek a szöveg értelem-tartalmának a megformálásában és fontos értelmezési szempontokat kínálnak ennek megértéséhez”. (24.) A Makkai-élettörténet a Nagy Károly, Ravasz László, Böhm, Bartók és Pauler Ákos által fémjelzett tanulástörténet korszakától a tanítástörténet sárospataki, kolozsvári állomásáig, az építés külső és belső formáit gyakorló püspöki éveken keresztül, az esszé- és regényíróként is szolgáló és hitvalló értelmiségi életen át egészen az áttelepülésig, az 1937-ben megjelenő *Nem lehetig*, mint életegész, számos, korántsem másodrangú elemmel járul hozzá a *Nem lehet* értelmezésének akkori és mostani kísérleteihez. Ugyanilyen fontosságú azoknak a szintén Makkai tollából származó peremszövegeknek a vizsgálata is, amelyek megelőz-

ték vagy éppenséggel követték az 1937-es *Nem lehet* cikket, s amelyek a szöveg intertextuális kontextusát képezve megrajzolják Makkai filozófiai elgondolásainak a neokantiánus kultúr- és értékfilozófiára, illetve a heideggeri–jaspersi egzisztenciafilozófiára utaló háttérét.

A tulajdonképpen vitának két szakaszát fontos elkülöníteni. Az első szakasz középpontjában Makkai lemondása és áttelepülésének gesztusa áll, a második szakasz a tulajdonképpeni létparadoxon-vita. A két szakasz egymáshoz való viszonya éppen az értelmezések irányultságában válik explicitté. Az egymást követő, tartalmi és formai szempontok szerint kritizáló vitaszövegek minduntalan vagy a helyállás és a kisebbségi lét szimbólumává vált Makkainak a *Magunk revíziójában* megfogalmazott elve és a áttelepülés mint árulás közt meghúzódó vélt vagy valós inkoherenciát mutatják fel, vagy pedig a szöveg szintjén a logikai és a fogalmi inkoherencia miatt marasztalják el.

A kisebbségi kategória elsősorban mint kategória bizonyul paradoxonnak. Azoknak a *rossz* kategóriáknak a csoportjába tartozik, amelyek logikailag tévesen képezik le a valóságos viszonyokat, s ilyenképpen nem elősegíti, hanem akadályozza a gondolkodást, de a gondolkodáson túl a cselekvést is meghatározva, azt a *nem lehet* egyedüli lehetőségének határa közé zárja. A kisebbség a maga valós állapotában egy absztraktság nélküli konkrétum. A kisebbségi kategória ezt a konkrétumot absztraktsággá változtatja, az emberi lét szubsztanciájaként határozza meg azt, ami mesterségesen előállított volta miatt csak létjellemező lehet. „A kisebbségi kategória az attribútumot, a létmeghatározottságot szubsztancialitássá, létalappá változtatja, s ily módon az emberi és a kisebbségi valós, tapasztalati viszonyát a feje tetejére állítja.” (210.) Am nem csak egy elméleti szinten véghezvitt átváltásról van szó, hiszen a kategória a cselekvés irányát és módját meghatározva identitásképző erővé válik, a benne megfogalmazott lét hiányt önazonosságot konstituáló tényezővé teszi. Makkai cikke ennek felismeréséből, a kisebbségi kategória lehetetlenségéből származik.

Veress Károly a kisebbségi létparadoxon négy olyan vonatkozását emeli ki, amelyben paradox jellege megmutatkozik. A paradoxon mindenekelőtt mint *egzisztenciális probléma* adott. A „lehet – nem lehet” kérdéshorizontja a lét lehetőségeinek horizontján húzódik. Makkai „nem lehet” válasza nemcsak egyszerűen a lehetetlenséget tematizálja, hanem egyszersmind el is indít egy olyan értelmezési folyamatot, amely a kisebbségi létnek éppen önnön lehetetlensége felől adja magyarázatát: a létből mint *nem létből csak* a létre nyílnak lehetőségek. Ezek a lehetőségek pedig éppen a hitre alapozott élet számára válhatnak valóban lehetőséggé. A kisebbségi létparadoxon mint *morális probléma* is adott. A megmaradás kötelessége nem a lét által kikényszerített kötelesség, hanem a megmaradáshoz szükséges léteremtés kötelessége.

Makkai mint a korabeli filozófia ismerője érezhető módon nemcsak beépíti kérdésfelvetésébe a neokantiánus és a heideggeri-jaspersi gondolatokat, hanem azokat konstruktív módon tovább is gondolja. A paradoxon ebben a vonatkozásban a *neokantiánus szemlélet és a heideggeri filozófia közötti lényeges különbségből adódik* Míg az előbbi szerint a valóság, a tények világa kényszerűségeként adott, addig az utóbbi vonatkozásában a létező számára való reális világ, saját léttörténete. A Makkai cikkében megfogalmazott álláspont szerint, állítja Veress Károly, a kisebbségi lét nem pusztán inautentikus lét, hanem éppenséggel az autentikus lét radikális tagadása.

A kisebbségi lét mint gyakorlati probléma abból a történelmi tényből fakad, hogy a kisebbségiség egy mesterségesen létrehozott kategória, amely megvonja azokat lehetőségeket és feltételeket, amelyek révén autentikus létezéssel bírhatna. A valós létállapot és az illuzórikus létértelmezés így létrejött feszültségében kerül kimondásra a *nem lehet* kisebbségi létforma felé lezárt, a nemzeti újraegyesülés irányába pedig az erkölcsi revízió révén lehetőségeket előrevetítő ténymegállapítása.

Cseke Péter az *Egy létparadoxon megoldási kísérletei* című írásában a *Nem lehet* mai napig tartó provokatív hatásának miértjét kutatva lehetséges okokként a következőket említi. „Két - egymástól teljesen független, tehát más-más jellegű - tényező erősíti fel az utórezgéseket: a) mostanig senki sem dolgozta fel tudományos módszerességgel e vita előzményeit, lefolyását és tanulságait; b) fél évszázaddal a kisebbségi létparadoxon-vita ki-robbanása után hasonló jelenségekre figyelhetünk fel, mint amilyenek a *Nem lehet*hez vezettek.” írja ezt 1989-ben, majd hozzáteszi azt is, hogy az analógiákkal viszont ügyelni kell. Az akkori helyzet ugyanis (mármint a '89-es) lényeges pontokban tér el a *nem lehet* korától. Elfogadhatjuk azt, hogy Veress Károly könyve ezeket a hiátusokat kívánja betölteni, természetesen azt is hozzá-téve, hogy a kötet – az alapos filológiai kutatásokon túl – egy mélyreható alkalmazott filozófiai kísérlet.

Dávid István

Lenni, vagy kisebbségnek lenni?

Veress Károly könyvében (*Egy létparadoxon színe és visszája – Hermeneutikai kísérlet a nem lehet –probléma megnyitására*) egy olyan téma körüljárására vállalkozik, mely, úgy tűnik, egyfajta időtlen aktualitással rendelkezik. Időtlennek mondom, bár ez az elevenség nagyon is idői, és ennyiben már magában hordozza a paradoxalitás jellegét. Makkai Sándor alakja és az őt körülövező történelmi-kulturális kontextus emblematikus jelenséggé tette őt, és megnövelte a jelentőségét azoknak a vitáknak is, amelyek eltávozását és későbbi írásait követték. Az e viták során megfogalmazottak máig hatóan befolyásolják azt a folyamatosan kidolgozandó, sajátos identitásformát, melyet az erdélyi magyarság a magáénak mondhat. Ez pedig kulcsot adhat nemcsak a Makkai-jelenségnek, hanem ennek az identitásformának a megértéséhez is. Mindkettőt a lezáratlanság és a folytonos továbbgondolás igénye határozza meg.

Az 1920-as év utáni politikai helyzet arra kényszerítette az erdélyi magyarságot, hogy új identitásformákat gondoljon el, egyáltalán, hogy sajátos helyzetére reflektálva megteremtse további életlehetőségeinek feltételrendszerét. Az első világháború előtti politikai formációban, az Osztrák–Magyar Monarchia államalakulatának keretei között, a magyarság e régióban való jelenléte természetesnek tűnt, és emiatt sem jellege, sem pedig léthelyzete nem vált kérdésessé. A válság azonban, mely a történelmi folyamatok változásával bekövetkezett, igényelte egyrészt a történelmi szemléletmód, másrészt pedig a nemzetfogalom átértékelését. Ennek az átértékelési folyamatnak az egyik eredménye az erdélyi magyar szellemtörténetben a transzszilvanizmus, mely leginkább szellemi áramlatként határozható meg, bár alakulástörténetének különböző fázisai a tipizálást erőteljesen megnehezítik. Hatását ugyanis inkább a művészetek, és főként az irodalom terepén érezteti, kezdeti periódusát tekintve azonban leginkább egy ideológia karakterjegyeivel írhatnánk le. A későbbiek folyamán ez az ideologikus jelleg áthatotta azokat a szellemi megnyilvánulási formákat is, amelyek a transzszilvanizmus eszméjének gyakorlatát voltak hivatottak kiteljesíteni. Pontosabban szólva, ez utóbbiak a transzszilván ideológia hordozó értelmi alapját jelentették, esztétikai és etikai értékvonatkozásokat egyesítve magukban. Az elemző értékelést ezért már önmagában megnehezíti a különböző szempontok és regiszterek keveredése, mivel az ítéletalkotást mindig a helytállás, a megmaradás, a kitartás értékfogalmai határozzák meg. Ez az a kontextus, amelyben a Makkai-jelenség előbb a „lehet, mert kell”, később pedig a „menni, vagy maradni” (kifejtettebben: „lenni, vagy kisebbségnek lenni”) problémái köré szerveződik.

Veress Károly az eddigi viszonyulásmódokhoz képest szempontrendszert és módszert váltva kísérli meg a probléma idősze-

rűségét elénk állítani, a problémához filozófiai perspektívát ajánlva. Ha azonban az időszerűséget valamiféle elevenségként értjük, akkor talán fölösleges a „megnyitás”-ra irányuló kísérlet, hacsak ezt nem speciálisan, egy hermeneutikai nézőpont érvényesítése mellett gondoljuk el. „Szövegem nem véletlenül kapta a *Hermeneutikai kísérlet...* alcímet. – írja a szerző – »Hermeneutikai«, mivel szigorú értelemben vett tanulmány helyett és a külső formai vonásokon túlmenően sokkal inkább a vizsgált problémába való értelmező belegondolás akar lenni. Ez pedig lényege szerint nem is valósulhat meg másképp, csak úgy, mint »kísérlet.« (7.) A kérdések nyitottsága tekintetében pedig a „kísérlet” vélhetőleg nem mentség, hanem leginkább adekvát megközelítésmódként érthető. Annak igazolása, hogy e megközelítésmód adekvátnak tekinthető, nem igényel különösebb erőfeszítést. A hagyományhoz való sajátos viszonyulás mint kulturális identitásforma, valamint az ebből fakadó kérdések elevensége, amelyek a hagyományhoz való viszony újraértését helyezik provokatíve elénk, már önmagában értelmessé teszik a Makkai-jelenség hermeneutikai vizsgálatát. Mindazonáltal a szerző kissé eltúlozza a hermeneutikai „belegondolás” jelentőségét. Úgy tűnik, hogy a hermeneutikai terminológia felvonultatása alárendelődik annak az elképzelésnek, mely szerint Makkai szövegei olyan folytonossággal rendelkeznek, amely leválasztja róluk a vitákban vádként megfogalmazottak jelentős részét. Mintha a kortársak és az utókor értelmezései nem vetnének számot azzal az értelemkontinuitással, amelynek fényében Makkai vonatkozó írásai elhatárolhatóak lennének a félreértés lehetőségeitől (implicité szétválasztva a Makkai szövegei által képviselt értelmi történéseket – néhol egy előfeltételezett szerzői szándékkal hozva azokat összefüggésbe – és a mítoszalkotás igényétől nem mentes értelmezéseket). Nem zárom ki az értelmezés eme esélyét, csupán azt mondom, hogy van egy olyan apologetikus felhangja a Makkaihoz való közelítésnek, amely megváltoztatja az értelmezői optikát.

Veress Károly könyve egyfajta teljességre törekszik a teljesség igénye nélkül. Kétségtelen, hogy az eddigiekhez képest talán a legteljesebb képet nyújtja, nagy és tiszteletre méltó apparátust működtetve, olyan tények feltárása mellett, amelyek valójában nemcsak árnyalják, hanem át is formálják a Makkairól kialakított eddigi elképzeléseinket. Ez a „teljesség” azonban kissé inkoherenssé teszi a könyv szerkezetét. Valóban azt kell mondanunk, hogy egyetértünk a bevezetőben megfogalmazottakkal: az *Egy létparadoxon...* egy kísérlet. Felvázolja azokat a lehetőségeket, amelyek egy hatástörténeti vizsgálódáshoz tartoznak, azonban szembeállít velük egy olyan Makkai-képet, amely a már említett módon rendelődik önmaga értelemkontinuitásának elve alá. Meg kell azonban hagyni, hogy olyan megértésmódot kísérlet meg kidolgozni, mely a jelenséget a maga emberi, tapasztalati körének értékére szállítja le, s ezzel a demitizálás kínos feladatát vállalja

magára. Az eddigi értelmezési módokhoz képest ez tényleges változást jelent. Az viszont leginkább megtorpanásként értékelhető, hogy a hatáskontinuitás elvét határozott korlátok között tartja. Gondolok itt a *Tudománnyal és fegyverrel* című kötet szerepére. Makkai e kötetben meglehetősen közel áll a Mussolini által képviselt szélsőséges nemzetideálhoz és az ezt célzó nevelés-eszményhez. A kor politikai kontextusa elhomályosítja a német nemzetiszocializmus és az olasz fasizmus közötti különbségeket, s így annak a kérdésnek is a lehetőségét, hogy, bár Makkai elutasítja a német nemzetiszocialista elképzelések megvalósulási formáit, miért fogadja el azokat az elveket, amelyek a fasizmus nemzetfogalmának alapjául is szolgálhattak. Fogalmazhatunk enyhébben is: mi az oka annak, hogy a nemzeti identitás problémája egy legalábbis kétértelmű álláspont megfogalmazásához vezet Makkai esetében? Veress Károly válasza erre a kérdésre az, hogy a kor politikai eseményei olyan kontextust teremtettek, amelyben a Makkai-féle ideál szerencsétlen módon a maga által képviselt álláspont ellen fordult. Ez annyit tesz, hogy Makkai egyértelmű, s csak az értelmezési lehetőségek ellentmondásosak. Ezt az álláspontot azonban csak a megértésben tanúsítandó jóakaratt tarthatja fenn. Persze, ez a változat nem zárható ki, mint ahogy a jóakaratt sem zárható ki a megértés folyamatából, de ezzel együtt annak a lehetősége sem, hogy Makkai a nacionalizmus fogalmát egyoldalúan kezeli, nem véve észre, hogy az ennek függvényében megfogalmazott nemzetiségi, kisebbségi identitás ugyanolyan erős jegyekkel bír, mint az általa elhatárolni kívánt nacionalizmus. Miért ne lenne lehetséges az, hogy a *Magunk revízióját* úgy olvassuk, hogy megláthassunk mögötte valamit annak a nemzetfogalomnak a reziduumából, mely meghatározta Makkai elképzeléseit, úgy, hogy az a deklarált szándék ellenére ellehetetleníti a vállalt revíziót? Egy olyan tisztázatlan előfeltevéstről van szó, amelynek mentén a hatáskontinuitás másként is érthető: például olyan szálként, mely elvezethet bennünket a *Tudománnyal és fegyverrel* kétértelmű gondolataiig. Ez nem azt jelentené, hogy Makkai a politikai szélsőségek hálójában vergődött, csupán azt, hogy maga válságjelenség, mégpedig olyan, mely egy általános humanitás-eszmény és valamiféle szintén transzcendált nemzetfogalom összhangját kísérli meg megteremteni. A sikertelenség (ha úgy tetszik, a „nem lehet”) a fogalmakban rejlő ellentmondást takarja, annak a neokantiánus elképzelésnek a kudarcát, amelynek a működéséhez szükséges előfeltételek Makkai korára már rég fölszámolódtak. Az így megjelenő ellentmondások játékát Veress pontosan látja, és, ha nem is tárja fel, de sejteti következményeit. Épp ezen a ponton válik/válhatna érdekessé a Makkai-jelenség: „Így jutunk el a kisebbségi létparadoxontól a nemzeti létparadoxonig. De ez már egy másik történet...” (204.) Nem tudok egyetérteni a szerzővel, nem tartom másnak ezt a történetet, s csak sajnálni tudom, hogy a sejtetésen nem jutunk túl. A spekulatív fogalmi struktúrák

kibontása helyett (lásd például a 7.1, illetve a 7.2 alfejezeteket) a „másik történet” talán lényegesebb helyet foglalhatott volna el. A spekulativitás itt leginkább azt hivatott kifejezni, hogy a fogalmiság megmarad egyfajta nehezen hozzáférhető tapasztalati referencia körén belül, hisz „mindannyian tudjuk, miről van szó”. Ebben azonban nem vagyok biztos, és emiatt ezt a fajta narratívát önmaga homályos tapasztalati referenciája könnyen marginalizálhatja, még akkor is, ha a tartalmi vonatkozások igényelnék az odafigyelést, vagy nevezük inkább hallgató odafordulásnak?

Mindent összevéve, Veress Károly kötetét komoly vállalkozásnak gondolhatjuk, olyannak, mely teret nyit a továbbgondolás számára. Kár, hogy következtetéseiben valami visszafogja, és az olyan gondolatok, mint amilyen az, hogy a kisebbségi létparadoxon mindannyiunk „alkotása”, a túl tágra szabott, vagy inkább sokszínű megközelítésben elkallódhatnak. Törekvését tekintve azonban újszerű, s ez nem mellékes szempont, még akkor sem, ha a filozófiai fejtegetések néha túl komolyan veszik a kisebbségi lét ontológiai feladatait, és így könnyen átalakulhatnak valamiféle kisebbségi metafizikává. Kérdés persze, hogy a kisebbségi lét ilyen irányú elgondolása szabaddá tehet-e bennünket a nemzet-ontológiák terheitől. A kérdés még akkor sem kerülhető meg, ha: „A kisebbségi létparadoxon [...] az európai modernitás lényegbevágó és átfogó kritikáját hordozza.” (253.)

Veres Zoltán

A gregoriántól a kortárs zeneművekig*

Angi István: A zenei szépség modelljei

Polis, Kolozsvár, 2003.

Angi István nemrégiben megjelent kötete, *A zenei szépség modelljei* – akárcsak elődei, a *Zene és esztétika*¹ vagy *Az esztétikum zeneisége*² – zene és esztétika termékeny konfrontációjáról ad számot. Azonban a mostani könyv erénye, hogy a korábbiakhoz képest gazdagabb a zenei példák és műelemzések tekintetében. Ezáltal a laikus olvasó is közelebb kerülhet a zeneművek és a könyv világához, mivel nem (vagy ritkábban) bocsátkozik elvont zenetudományi fejtegetésekbe.

Mindezek ellenére a zeneesztétikai írások gyűjteménye platonikus hagyományról tanúskodik. Ez a kettősség adja a kötet alaphangját: ami egyfelől a műalkotások közelségét jelenti, de ugyanakkor az eszményi oldalán a szépség vagy más esztétikai értékkategóriák horizontjának állandó jelenlétét. A gondolat már-

* Elhangzott 2003. október 20-án Kolozsváron, a könyv bemutatóján.

¹ Kriterion, Bukarest, 1975.

² Komp-Press – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2001.

is világosabb lesz, ha azon tűnődünk, hogy hogyan „modellezhető” a szépség. Egyrészt nyilvánvalóan a műalkotások a szépség modelljei és letéteményesei, hiszen általuk adott a szépség, de ugyanakkor a szépség mint olyan meg is haladja a műveket, hiszen nem függ azok konkrét megjelenési formáitól. Ennek értelmében a könyv arra mutat rá, hogy a szépség ugyanúgy megtalálható a középkori egyházi zenében, mint a kortárs művészetekben, legfennebb bizonyos történeti szerkezetváltozáson esik át. Másrészt a műelemzésekben megmutatózó esemény, a szép megérezkítésének eseménye is modellezve van a háttérben meghúzódó elméleti megfontolások keresztmetszetében (mint az esztétikum groteszk–transzcendens tengelyrendszere, vagy a műalkotások belső viszonyrendjének elmélete stb.).

E dichotomikus jelleg azonban nem konfliktusoktól mentes baráti társaság. Vajon egy jól kidolgozott és rendszert alkotó fogalmi apparátus mennyiben szorul a műalkotások hatástörténeti visszaigazolására, ill. maguk a művek (működésük és recepciójuk) igényt tartanak-e arra, hogy az általános esztétika legitim rekeszeiben foglalják el méltó helyüket? Ilyen és hasonló kérdések húzódnak a szerző magabiztos gondolatai mögött. És mégis. Angi munkássága arról győz meg, hogy az esztétika hagyománya minden időkben mozgósítható a műalkotások viszonyrendjeinek megértésében, és nem pusztán támpontokat nyújt, hanem nélküle elképzelhetetlen a művészetről való diskurzus. Csak tudnunk kell élővé varázsolni a ránk bízott fogalmi eszköztárat. És, amint az kiderül az itt közölt vizsgálódásokból, nem lemerevedett esztétikai kategóriákról van szó, hanem azok egymásba játszásáról a mindenkori rögzítéseknek ellenálló művészet világában.

A fenti gondolatok alapján az esztéta számára legalább két megfontolnivaló adódik: 1. az esztétikum általános törvényszerűségei legfennebb csak formális felmutatásban adhatók meg; 2. a „mi a szép?” típusú kérdések helyett a művészet működésének és a konkrét műalkotások befogadásának keresztműzében vizsgált *hogyan* visz közelebb az esztétikum különösségének (lukácsi örökség) belátásához, ugyanis egy ilyen belátás már személyes viszonyteremtést igényel (történjen ez akár a vadbefogadó primer élményeinek szintjén is). Ez utóbbit szorgalmazzák a könyvet képező többdimenziós műelemzések.

A kötet minden egyes írásán áttűnik egy egységes és eredeti esztétikai látásmód. A különféle részproblémák a tanulmányok során újabb és újabb megvilágításba kerülnek, ami annak függvényében artikulálódik, hogy az esztétikai mezőt alkotó viszonyfogalmak sodrásában milyen helyi értéket kapnak az illető zenemű vonatkozásában. A könyv expliciten is felvállalt feladata: a viszonyfogalmak megőrzése, melyek az örökös továbbgondolás lehetőségét és mozgatórugóit képezik. Ez a tét – szemben az üres fogalmak rendszerével. A nem csekély feladat ráadásul nemcsak a művészetfilozófia elméleti törekvéseit érinti, hanem a viszony-

fogalmakat szervező, érzelmi középtől átítatva egyben a művészet alkotó befogadásának feltételévé válnak.

Ezt bizonyítja a könyv első nagyobb egységét képező *Legszentebb zenék* tanulmány együttes is, ahol a központi kategóriapárt képező *áhitat* és *szentség* „kölcsonös összefüggéseikben jelzik a sóvárgott érték és az utána való sóvárgás viszonyjellegét, azt, hogy a sóvárgás tárgya és alanya ebben a kölcsonös feltételezett-ségben ki is cserélhetik rejtett minőségeiket: az alany befogadja áhított tárgya szentségét, csodálatos jóságát, igazságát, szépségét; a tárgy pedig felveszi a szentség áhítását”. (9.) A misekompozíciók *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei* tételeit vizsgáló, példaanyagában gazdag tanulmányok az egyházi zene esztétikai és szakrális elemeinek megbonthatatlan egységét firtatják, miként a gregorián ének is e többletben definiálódik: „benne az esztétikai értékek – a művészi szép, fényes, tragikus – csupán mint formák vannak jelen, tartalmuk több az esztétikum inherens tartalmánál. A gregorián énekben az esztétikai értékek a szakrális értékek hordozóivá válnak.” (56.)

A második fejezet (*Ritmus, dallam, lélek*) – három könyvismertetőt leszámítva³ – mintegy az arisztotelészi *Poétika* kategóriáinak (mimézis, katarzis, éthosz, tragikum) vetületét vizsgálja Palestrinától a barokk zenei világon át Kodály és Bartók művészetéig, újabb adalékokat hozva a bartóki életmű értelmezéséhez. A *Zenei anyanyelvünk* fejezet a kórusművészet esztétikáját és annak zenei műveltségünkben betöltött kitüntetett jelentőségét elemzi: „Majdnem minden jelentős művészi korszak zenei keresztmetszetét kórusművészete nyújtja, esztétikai szerkezetváltozásait pedig magának a zenei létnek a minőségi változásai tükrözik, a legrégebb időktől napjainkig. A kórus a zene értéktárának próbaköve.” (163.) A zenei anyanyelv kérdését egy nemzeti értékekkel bíró lemezanyag, a *Gregorián énekek és balladák a csángóknál* bemutatása zárja. A kötet utolsó egysége ismét a bartóki recepcióval foglalkozik, majd a zenei multimedialitásba, illetve a kortárs kolozsvári zenei életbe nyújt betekintést Szegő Péter és Terényi Ede munkásságának bemutatása által.

A műelemző esztétáról is azt gondolhatnánk, hogy hasonló esztelenségre vállalkozik, mint Platón „komoly embere”, aki írásra adja a fejét,⁴ hiszen ha valakinek nem tetszik egy műalkotás, azt reménytelenül próbálnánk csillogó és terjedelmes értekezé-

³ Benkő András: *A Bolyaiak zeneelmélete*. Bukarest, 1975; Szabó Csaba: *Erdélyi magyar harmóniás énekek a XVIII századból*. Balassi, 2001; László Ferenc: *Klavír és koboz*. Bukarest, 1989.

⁴ Akiről a következőket olvashatjuk: „gondolatainak magva lelkivilágának legszebb helyén nyugszik valahol elrejtve. Ha azonban bölcsességének legmélyét valóban megkísérelte írásban rögzíteni, akkor ez esetben, ha nem is az istenek – miként Homérosz mondja –, de az emberek minden bizonnyal elvették az esztét.” (Platón: *VII. levél* 344c–d.)

sekkel meggyőzni annak szépségéről. Ugyancsak Platón intése merül fel: „a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait”. Mindazon túl, ami megnevezhető, meghatározható, megjeleníthető (képmás, modell) vagy megismerhető a tapasztalat segítségével, van a tudásnak egy ötödik formája: a személyes tudás vagy belátás. A műelemzések, ebben az értelemben, a megismertetésig jutnak el, a többi az olvasóra van bízva, miként a Szegő-tanulmányban kifejtetten is megjelenik: „Megszoktuk, hogy a krónikás minősítse is krónikája tárgyát. A fenti »képillusztrációkkal« azonban inkább közönsége felé irányítanám e művek sorsát. Döntsön Ő, hiszen neki üzen velük...” (237.) Angi elemzései támpontokat nyújtanak a zenei szépség belátásához, felvillantanak összefüggéseket a vizsgált zenemű paradigmaticus és szintagmatikus viszonyrendjéből, de nem bocsátok terjedelmes magyarázatokba a meggyőzés érdekében, hanem ezzel szemben egy nagystílusú és lenyűgöző mutatóanyag szerepét ölti magára, hogy hátulról vigyázza az olvasót. Nem akar meggyőzni - és talán éppen ezért sikerül neki. Ha nem is mindenkit, de tanítványait biztosan.

Különösen fontosnak tartom azt, hogy az olvasó egy montázszerű írástechnikával találja szemben magát; innen adódik a szövegek olykor nehézkes vagy megterhelő jellege. A belátáshoz szükséges analógiák és a sokrétű, sziporkázó művészeti példák összefüggéseinek felvázolásában a *tertium comparationis* nem mindig kifejtett, olykor csak lüktetése érezhető, és ez az, aminek hiányában a viszonyalkotást – aminek jelentősége igencsak kulcsfontosságú Angi írásaiban – ránk bizza.

Gregus Zoltán

Esszék a művészetfilozófia horizontján

Gregus Zoltán: Közelítésben. Művészetfilozófiai esszék

Komp-Press – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2002.

Gregus Zoltán esszékötete, a *Közelítésben*, nemcsak az, ami, hanem vállalásából fakadóan ennek homlokegyenes ellentéte is, távolodás. Sikeres közelítés a műalkotások és művészetfilozófiai kérdések alkotó-elemző megértése felé, és távolodás a hagyományos esztétika végvidékeiktől értékítéletekben, az elemzés gyakorlatában és a megértésre kiválasztott műalkotások mibenlétében egyaránt. Ebben a filozófiai-esztétikai ingajaratban régi és új között Heidegger kérdésfeltevéseihez igazodik, akkor is, amikor a művészetfilozófia mai alkalmazási lehetőségeit vizsgálja, és akkor is, amikor ő maga hajt végre ilyen irányú vizsgálatokat a jelenkori művészet példaképein. Bár mesteréről megállapítja, hogy „Heidegger esetében már nem beszélhetünk »esztétikáról« vagy »művészetfilozófiáról«, hanem csak egy sajátos gondolkodásról,

amely a lét (el)gondolásának perspektívájából gondolkodik a művészetéről” (122.), mégsem mond le arról, hogy önmaga ne gyakorolná a művészet bölcséleti tudományát, hanem éppen ellenkezőleg, e tudomány mai igényeit tekintetbe véve igenis esztétikát ír, mégpedig termékeny gondolatokkal feltöltött esztétikát. Kiderül, hogy a heideggeri fogalmak és gondolatok ismerete szerzőnként több befogadott ismeretnél: reflektált ismeret, amely bizonyít. Azt bizonyítja, hogy egy összefüggő filozófiai rendszer továbbgondolása nem kötelez szatellit-szóródásra mai gondolkodási világegyetemünkben, még e világegyetemnek fenyegető tágulása ellenére sem, hanem igencsak megelégszik e filozófiai rendszer oly módú transzcendálásával, amely nem tarkítja el az eredeti kérdésfeltevéseket, hanem ezek megőrzött fényében bízik a továbblátás tisztaságában.

Az ilyen továbblátás igénye teszi azt, hogy a tanulmányok mindenike paradox módon viszonyul a benne rejlő gazdag és sokoldalú dokumentáció tartalmához. A *Közelítésben* létmódbeli paradoxonét egy rétegzett tagadás rejti, ami a megidézett könyvészet értésének megértése és a *mintához való vonzódás* mögött neszezve leplezi önmagát az eredeti forrás gondolatok melletti döntésében. Saját gondolkodási rendszerének viszonylagos önállósága a reflexiók során kialakított dacos ellenkezésből fakad, ami szembenállásokra készíti az elméletekkel, még a mintával is. Ez jelenik meg Heidegger gondolkodói fordulatának *előttje* és *utánja* megítélésében, valamint ezeknek az ambivalenciáknak a művészetek világára vonatkozó értelmezésében.

Jóllehet az elmélet és a gyakorlat reflexív összevetéseiben *kép és képiség története* fölött elemzése sikerességét elsősorban az elméleti oldal vizsgálatában véli elérni,¹ Gregus esszéi tanulmányokká minősülnek akkor is, amikor elméleti továbbgondolásait konkrét műelemzésekre vetíti ki. Filmstúdiumai (*Az áttételek játéka avagy a tisztánlátás melankóliája*² és *Az eszkatologikus képiség Tarkovszkij filmjeiben*³) a kifejező eszközök – kamerák állásszö-

¹ „Mint ismeretes, a képeknek két története van, egy, amely a művészetben rajzolódik ki, folyton fölülírva önmagát a műalkotások egymással történő feleselése által, és egy másik, amely az előbbi tematizálандó, az elméleti szövegekben adódik. A kettő közti viszony, amely végső soron visszavezethető a kép és fogalom szembenállóságára, termékeny feszültséget rejt magában, ha felismerjük, hogy mindkettő rá van szorulva a másik közbeszólására. Néhány próbálkozásomtól eltekintve, én ezen utóbbihoz tudok hozzászólni, annak tudatában persze, hogy minden kísérletezés csak közelítés marad, hogy a művészet mindig egy olyan túlhatalmat képvisel, amely ellenáll a »végső« megalapozásnak vagy fogalmi tematizációnak.”(5)

² *Werckmeister harmóniák* (1997–2000). Krasznahorkai László *Az ellenállás melankóliája* c. regénye alapján rendezte Krasznahorkai László és Tarr Béla.

³ *Stalker, Áldozathozatal Tükör*.

gei, képi alapformák – vizsgálatától el egészen a rejtőzködő üzenetek kutatásáig meggyőzően igazolják a szerző gyakorlati esztétikai érzékét a műalkotások megértésében. Elemzése során gondolatrendszerét új fogalmak, kifejezések bevezetésével gazdagítja, például a *kép megakasztása* metaforájával.⁴ Úgyszintén a kép és a képiség *versus* kép és fogalom keresztüztüzeiben hasonlíttja össze és különíti el a reklámképet a művészi képtől, illetve a divatosat a festőtől. Ám amikor a képek, jelképek, fogalmak, zenei expressziók világában elidőz, néha úgy tűnik, mintha a kép jelentéskörét kizárólag a *láthatóság* szintjén érné tetten. Például Szentkuthy regényével kapcsolatosan írja: „a fikcionálás aktusát – mint metamorfózist és határszegést – a *metafora* és *ekphraszisz* alakzataiban vizsgáljuk, eljutva az imaginárius *szöveg-kép* fenomenéjéig” (166.), majd alább hozzáteszi: „a *Prae*ben egy olyan határátlépésnek is ki van téve a nyelv, amelyben a *képiséghez közelít*”.⁵ (167.) [kiemelés tőlem, A. I.]. De hát, kérdezzük, el lehet-e választani a nyelvi metaforát vagy általában a retorikai alakzatokat a képiségtől? Mindezek vajon nem az érzékileg letapogatható, hallható, vagy éppen szinesztéziás jelentést konkretizáló *audio-vizuális-taktilis képiség* vonalán jutnak el mihozzánk? Ezekhez a ritka lehatárolásokhoz tartozik a zene képiségének a felejtése is a nietschei megközelítés mentén: „Bár a zene is a megjelenítés formája, a *tematikus formájában* a folytonos létesülésből, kibomlásból eredeztethető egy analógiás viszonyban, anélkül, hogy eredetét képes lenne megjeleníteni. Amit a zene megjelenít (*mint a saját tárgyát képező »akarát«-ot*), az már képzetek által rögzített: a »kedv- és viszolygásérzetek« alaphangoltsága, ami mentén világunk körvonalazódik. Tehát a zenében nem a magában való lényeg jelenik meg, hanem a lényeg azon lényegi mozzanata, amely döntésre kényszerít világunkat illetően.” (114-115.) [Kiemelések tőlem – A. I.] Az atematikus schopenhaueri áthallása helyett inkább a *maradandó tárgyviság hiánya* hegeli rezonanciáját véljük itt hitelesebben csengőnek, hiszen a zene éppen ez által a tűnékenysége által válik azzá, ami, a kedély művészetévé.⁶ Ám Gregus Zoltán elemzéseinek varázsát egyáltalán

⁴ „A *kép megakasztása* kifejezéssel egy mozgóképes közegben látszólag a kép megállítására történik utalás, de nem a statikusság, hanem a megjelenőnek (és leánykoltjának) az elidőzésben történő teret és időt hagyás/adás értelmében. [...] Ennek sajátos filmbeli megoldásait járja körül az elemzés, rámutatva a kameraállások és fényképezések által adódó sajátos képi szerkesztéseknek sokszor a cselekmény »ellenében« működő szerepére, amikor a képiség ellenáll a dramatikus cselekményben való feloldásnak, miközben természetesen felvállalja a narrációt is, továbbblendítve az eseményeket.” (8–9.)

⁵ Lásd *A fikcionálás önreflexiói. Közelítés Szentkuthy Miklós Prae című művéhez.*

⁶ Vö. Hegel: *Esztétika*. III. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1956, 105.

nem csökkenti e fenti kérdőjelek felvetődése, pusztán a kérdés és a talán más nyüzsgését hozta magával. Mert a már említett forrásművek beható ismerete és alkotó továbbgondolása, meg a következetes kutatói magatartás, amely a források forrásának a felkeresésére irányul, kellően bizonyítják a bemutatott esszék hitelességét. Találkozása Nietzschével, a *dionüszoszi és az apollóni* episztémék bemutatása⁷ kétszeresen is ilyen felkeresésnek bizonyult: egyfelől egy kétféle olvasatot hordozó *Tragédia születésének* megértésében, másfelől a publikált szöveg és a közlésből kihagyott jegyzetanyag termékeny összevetésében.⁸

A példák hitelességének és kitüntettségének vizsgálata során kötetzáró esszéjében kérdez rá a művészetfilozófia mai létmódjára: „Ha az alkalmazott filozófiát nem akképpen gondoljuk el, hogy annak vegytiszta formájától elütő területen próbál terjeszkedni és érvényt szerezni magának, hanem ezen végső dolgokat igyekszik tematizálni egy filozófiai diskurzusban, akkor a művészetfilozófia legsajátabb lehetősége sem lehet más, mint újrafelvétele (egy más diskurzusban történő tematizálása) a művészet által feladottaknak.” (267–268.)

A *Közelítésben* esszéi arról győznek meg, hogy írójuk a lehetséges elemző permutációk között a *modern* és *hagyományos* műalkotások együttlétében, valamint a *régi* és az *új* elemző eszközök mai alkalmazásában a *modern művészet jelenkori analitikája* mellett döntött. És sikerrel. Kívánjuk, hogy döntése időszerűségét újabb és újabb eredményekkel gazdagítsa a műalkotás létmódjának esztétikai továbbvizsgálatában.

Angi István

Veress Károly: Az értelem értelméről Hermeneutikai vizsgálódások*

Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2003.

Annak ellenére, hogy ezt ebben a formában nem szükséges, sőt, talán nem is illendő dolog hangoztatni, úgy gondolom, hogy sem a filozófia iránt érdeklődő nagyközönség, sem a „beavatot-

⁷ „A dionüszoszi igazság más értelemben az, mint az apollóni hazugság/ámítás. Nincs egy semleges köztes terület, ahol e két erő szembeállítható egymással az igazság tekintetében [...], inkább a nem rögzíthető létesülés (dionüszoszi) és annak megjelenítése/rögzítése (apollóni) mentén kell elgondolni az apollóni és dionüszoszi viszonyát.” (114–115.)

⁸ Lásd *A „megváltó” képe. Wagner méltatása A tragédia születésében.*

* Elhangzott a kötet bemutatójának keretében.

tak” számára nem árulok el különösebb újdonságot azzal, hogy itt, Kolozsváron egy immár egyre határozottabban körvonalazódó hermeneutikai irányultságú filozófiai iskola működése vette kezdetét. Ez a folyamat jelentős mértékben annak köszönhető, hogy dr. Veress Károly, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem docense, *itt* – mivelünk, olvasóival, hallgatóival és kollégáival – egyfajta (úgy tűnik, igen élénkítő hatású, sőt termékenynek bizonyuló) *beszélgetést* kezdeményezett és folytat.

Tulajdonképpen ezt teszi ebben a kötetében is. Problémafelvetései számos továbbgondolásra adnak alkalmat, mi több, ezen együttgondolkodás érdekében a szerző *Előszava* kimondott felhívást intéz az olvasóhoz: „A megértés teljességhorizontjába *az olvasó* is éppúgy beletartozik, mint a szerző. Mindenkori egzisztenciális bevontságunk-érintettségünk révén voltaképpen *partnerek* vagyunk az értelem értelmének feltárására irányuló közös törekvésünkben.” (6.)

Márpedig ez a fajta filozófusi hozzáállás nemcsak az igazság kizárólagos birtokában lévő szerző státusának, hanem az egyetem (azaz: a tudás) szerveződésének újragondolását is lehetővé teszi – mely szerveződés nem a már meglévőnek tételezett tudásterületek külsődleges egymáshoz rendelése révén, és utólag, mintegy adminisztratív-menedzseri módon irányított gépezetként, hanem éppen feladatszerűségében képződik meg, itt és most, vagy bármikor, amikor egymással elbeszélgetünk vagy találkozunk.

Ezen Veress Károly által folytatott beszélgetés tényleges megletét jelzi egyébként az a tény is, hogy jelenlegi, tizenöt tanulmányt magába foglaló kötete írásait (egy-kettő kivételével) javarészt különböző konferenciák, szabadegyetemek, illetve táborok által biztosított találkozások alkalmával élő bemutatásra került tanulmányok teszik ki.

„Alkalmi” (nagyjából 2000-től egészen 2003-ig született) írások gyűjteményéről volna szó tehát – csakhogy olyan értelemben „alkalmi” szövegekről, amelyek éppen a dialógushoz mint a filozófiai tudás (és a filozófálnitudás) bizonyos alkalmihoz, e tudás valódi alkalmazási lehetőségeihez kötődnek: olyan pillanatokhoz, amikor egy-egy probléma kapcsán a Veress Károly által igen következetesen – azaz: saját nyitottságát megőrző módon – alkalmazott hermeneutikai megközelítés lehetősége felmerült.

A szerző által választott hermeneutikai megközelítés – a kötet egésze szempontjából igen szerencsés módon egységteremtő következetessége ellenére – sohasem tűnik az éppen aktuális problémát tekintve erőltetettnek vagy netalán erőszakosnak: a gondolatmenetek kifejtésének lehetőségfeltételét általában az biztosítja, hogy egy bizonyos problémakör tárgyalása kapcsán a túlságosan is szűknek, lehatárolónak érzékelt keretek (a modernitás filozófiai diskurzusának keretei) hirtelen szorítani kezdenek, zsákutcákhoz vezetnek, illetve lezárulnak. Ezen a ponton

pedig maguknak a már megszokott kiindulópontoknak, az eddigi módszereknek (*mint* módszereknek) a felülvizsgálata válik szükségessé: önmagunk kitüntetett vizsgálódási helyzetének megkockáztatása és játékba hozása. Ennek a filozófiai önreflexiónak a konkrét megnyilvánulása az a mód, ahogyan *Az értelem értelméről* című kötetbe foglalt hermeneutikai vizsgálódások kibontakoznak.

Az egyre inkább önmaga értelmét elvesztő, sokszor elmulasztó és elszalasztó értelem aktuális értelmének keresését a kötet több irányból is vizsgálódásainak horizontjába vonja: az értelem értelmét igyekszik megkeresni a kommunikációelmélet, az etika, a tudományfilozófia, a politika, az egyetemi élet, mi több, magának a jelenleg folyó filozofálásnak a területén.

A kötet alaphangulatát körvonalazó első, *A filozófiai hermeneutika esélyei az ezredfordulón* című tanulmányában a szerző rámutat: a filozófiai hermeneutika nemcsak kivezetés a modernitás filozófiai diskurzusából, annak lerombolása, hanem egyúttal visszavezetés is: „visszamegy azokhoz a tapasztalati alapokhoz, amelyekkel mindig már rendelkezünk, amikor hozzákezdünk valamilyen teoretikus építmény megvalósításához”. (10.) Mint a teoretikus és a gyakorlati tudás együttes (alkalmazott) érvényesülése, inkább egyfajta egzisztenciális beállítódást, a magában az alkalmazásban megszülető filozófiát jelent(het)i.

Természetesen (amint arra *A hermeneutikai tudat csapdájáról* írott tanulmány rámutat) ez a fajta beállítódás sem lehet mentes a maga csapdáitól és veszélyeitől – mindenekelőtt attól a veszélytől, hogy „az értelmezés episztemológiájává”, tanítható és tanulható módszerré minősüljön vissza. Annál is inkább, mivel genealógiáját tekintve a hermeneutika tárgyi-mószertani tudatként jött létre, mint értelmezési szabályok eltárgyasító, normatív tudata. A hermeneutikai-filozófiai közlés nyelve emiatt – amint az a diszciplinárizálódó hermeneutikai tudat csapdájáról írott esszéből kiderül – nem lehet olyan nyelv, mely (az episztemológiai tudat dualizmusában) kizárná önmagából a benne és általa értelmes világgé kiépülő világot.

Hogyan lehetséges tehát „a hermeneutika” mint célirányosan érvelő filozófiai diskurzus, egyáltalán, mint értelmes beszédmód? – teszi fel a kérdést a harmadik, *Lehetséges-e hermeneutikai diskurzus?* címet viselő tanulmány. Hiszen (ahogyan arra Veress rámutat) minden újdonsága, „kivezető” és „visszavezető” jellege ellenére a hermeneutika mégiscsak kénytelen önmagát a – nem pejoratív értelemben vett – hagyományos, vagyis az érvelő filozófiai diskurzus nyelvén kifejtetni.

A hermeneutikai beszédmód mint önmagát „leépítő”, dialogikus diskurzus – vagyis mint az a filozófia, amely beszélgetni tesz képessé – a monologizáló és totalizáló (önmagukat építő) diskurzusokkal szemben nemcsak hogy lehetséges, hanem – bár a tanulmány nem fogalmaz ennyire sarkítottan – alternatívaként akár szükségszerűnek is tekinthető. Ebből a szempontból pedig a

hermeneutikai beszédmód az episztemológiai-monologikus diskurzus hagyományos kettősségeit meghaladni képes dialógusként jelenik meg.

Persze, a „dialógus” manapság igen gyakran (ki)használt és egyre kétesebb értékűvé silányuló divatszó. Ezt a hitelvesztési jelenséget a szerző *A dialógusról – kommunikációelméleti megközelítésben* című tanulmányában a dialógus szó görög gyökereihez történő visszatérés, majd pedig a maga tulajdonképpeni fogalmára hozott kifejezésnek a kortárs kommunikációelméleti keretek között történő tárgyalása révén ellensúlyozza. A párhuzamos monológokkal, illetőleg a játszmaszerű (ál)dialógusokkal szemben Veress Károly itt a szimmetrikus kommunikációként is leírható tényleges párbeszéd alapvető emberi igényét és filozófiai lehetőségét igyekszik felmutatni, az igaz párbeszédét, mely a maga nyitottság-struktúrájában az igazság közös előállítására, nem pedig egy már meglévőnek és birtokoltak tekintett igazság elfogadtatására törekszik.

A dialógus mint létforma című, a kötetben soron következő tanulmánnyal már a dialogikus emberi létmód kétirányú, oda és vissza is vezető, voltaképpen tehát berekeszthetetlen útjára térünk rá – egy olyan útra, ahol Én és Te (a minket átfogó és egyben hordozó dialógus tapasztalata által) közösen veszünk részt egymás egzisztenciájának kiépítésében, gazdagításában, miközben egy olyan folyamat részesei (és résztvevői) vagyunk, amely nem annyira a mi magunk szubjektivitásának terméke, mint inkább egy minket meghaladó értelemtörténetben való részesedés.

A *Sokféleség és egység a kommunikációban* című írás az előbbieken kifejtett gondolatmenetek talán legfontosabb következtetését is levonja (jelölvén ezáltal a kötet első nagyobb tematikus egységének határvonalait) azáltal, hogy az ember alapvető létmódjaként határozza meg a kommunikatív létezést. Az emberi egzisztencia végességének felületesen pusztán negativitásnak tett szülő adottsága ezáltal pozitív ontológiai relevanciára tesz szert – a valódi párbeszédként megvalósuló kommunikáció az egyediesülés és a kommunió egyformán-eredendő tapasztalatait teszi/teheti számunkra lehetővé.

A módszerprobléma – hermeneutikai megvilágításban a tudományos, vagyis a módszer által vezérelt (monologikus) diskurzus hermeneutikai fellazítását készíti elő, rádobbantván a tudományos módszerprobléma-felvetést az általa előfeltételezett módszer mindenkorai lehetőségfeltételeire és határaitra, valamint a modern tudomány technicizálódásának mindezek figyelmen kívül hagyásából származó veszélyeire.

A mai tudomány etikai üzenete – a módszertudat hermeneutikai kritikáját követő tanulmány – ebben az összefüggésben az önmaga, valamint saját módszere (és e módszer által bebiztosított igazsága) szilárd birtokában lévő szubjektumot a baconi alapelv („a tudás hatalom”) meghökkentő – ám egyébként

textuálisan is igen pontos – újraértelmezése révén szólítja meg: ez a bizonyos hatalom valójában nem más, mint az ember engedelmessége és szolgálata.

Ezt követően a tudomány tapasztalatának etikai üzenete lehetővé teszi a problémakör kiszélesítését az általában vett erkölcsi tapasztalat területére. *Az erkölcsi tapasztalat mint élő beszéd* azok közé az (egyébként nem túl gyakori) etikai írások közé tartozik, amelyek nem a filozófiai diszciplínaként kimunkált etika sok esetben mindenfajta valódi egzisztenciális tét nélkülinek ítélt elméleti problémáival, hanem magával az erkölcsi tapasztalat természetével foglalkoznak. A tanulmány végkövetkeztetése alapján - mely egyszersmind egy újabb, az alkalmazás filozófiai értelmét kereső tematikus egység irányában történő nyitás is – az erkölcsi tapasztalat amiatt hermeneutikai jellegű, mivelhogya nem egy előzetesen készken álló, tételszerűen megfogalmazott teoretikus szabályrendszerhez alkalmazkodó nyelven kívüli cselekvés, hanem a nyelviség közegében, és egyben mindig alkalmazott tudásként bontható ki.

Az alkalmazott filozófia, valamint az alkalmazás filozófiai kérdéskörének vizsgálatát a szerző a kötet utolsó előtti tematikus egységének három tanulmányában hajta végre (*A hermeneutika mint alkalmazott filozófia*, *A filozófia alkalmazásának hermeneutikai aspektusai*, valamint *Az alkalmazás értelme* című írásokban). A különböző, jelenleg egyre inkább teret hódító „genitívusos”, illetve szakfilozófiákkal szemben – melyek bizonyos gyakorlati problémáknak egy már előre készen álló és ezután pusztán csak utólag, illetve esetlegesen „felhasználásra” is kerülő teoretikus építmény keretei között elvégzett vizsgálatának érték magukat – Veress Károly itt egy olyan (Király V. István által is képviselt) filozófia-felfogás mellett foglal állást, melynek értelmében - az alkalmazás hermeneutikai fogalma alapján – az alkalmazás nem az alkalmazotthoz (a filozófiához) társuló utólagos mozzanat, hanem annak voltaképpeni aktualizációja. Ezáltal a filozofálás maga alapvetően gyakorlati-egzisztenciális relevanciára tesz szert: „a magunk megváltoztatása, átalakítása irányába ható gyakorlati tevékenység”. (147.)

A hermeneutika mint alkalmazott filozófia című tanulmány ezután a kérdéskört a gadameri Bildung-fogalom irányából, *A filozófia alkalmazásának hermeneutikai aspektusai* pedig a nyelv spekulativitásának tükrö-struktúrája alapján közelíti meg. Végül, *Az alkalmazás értelme* című írásban már egyenesen az válik megkérdőjelezhetővé, hogy – a fentiek értelmében – lehetséges-e egyáltalán *nem alkalmazott* filozófia, hiszen annak filozófiaként való kimunkálása, újraalkotása már eleve alkalmazást jelent: „a filozófia tényleges művelése nem is lehet más, mint *alkalmazás*, s a filozófia lényege szerint nem is lehet más, mint *alkalmazott*”. (155.)

Az alkalmazott filozófiának eme hermeneutikai felfogását valószínűleg a kötet záró tematikus egységének két tanulmánya, a

Dialógus és politikai kultúra, valamint *A közép-európaiság lehetőségeiről*, egyszersmind kitűnően példázva a hermeneutika művelésének (alkalmazásának) esélyeit e látszólag nem túl közel eső területeken – bizonyítván, hogy a filozófiai hermeneutika a szerző által valóban önálló és kivételesen eredeti módon művelt megközelítésmód.

Az előbbi írás a hatalmi diskurzus egyirányú, eltárgyasító, monologikus szerkezetének alternatíváit keresi, a hatalom nyelviségével a dialógusként kibontakozó és megvalósuló nyelv hatalmát, vagyis egy lehetséges dialogikus politikai kultúrát állítva szembe. A közép-európaisággal (igen újszerű módon) mint egzisztenciáival – és nem mint geopolitikai kategóriával – foglalkozó szöveg ezen hermeneutikai politikafelfogás gyakorlati alkalmazásának nehézségeivel is szembesít, nyitottan hagyván a kérdést, hogy az amerikanizmus, a globális európaiság-paradigma, illetve a balkanizálódás lehetőségeinek kitett, „homályos” közép-európai tudat képes lesz-e pozitív módon választani a regionalitás léttapasztalatát is legitimálni képes hermeneutikai dialógust, mely az európaiság valódi fokmérőjét és lényegét képezi.

Végül a kötet zárótanulmánya, *A beszélgetés, amely „mi magunk vagyunk”* az identitás (Heideggertől Derridáig átvizsgált) problémájával szembesít, a filozófiai hermeneutika identitáskonceptióját igyekeztén kimunkálni. A nyelv és a dialógus identitásképző hatalmának démonizációjával szemben – mely a hermeneutikai identitásfogalom félreértésén alapul – a szerző a beszélgetésben kibontakozó identitások egymást kölcsönösen fenntartó, ám saját kérdéseink és kérdéseességünk által generált játékára összpontosít.

Az a lehetséges válasz, amelyhez a kötet végigolvasása hozzásegíthet, igen egyszerűen megfogalmazható, egzisztenciális értelemben azonban mégiscsak kimeríthetetlenek bizonyul: mert nem vagyunk kizárólagos birtokosai az igazságnak, és önmagunknak mint teljes, tévedhetetlen vizsgálódó szubjektumoknak sem (egyébként úgy gondolom, hogy ez lehetne a filozófia erőszárol írott platóni dialógus aktuális értelmezése, mely talán egyben a filozófia művelésének aktuális értelme is). Számunkra, véges, ám értelmet kereső lények (filozófusok) számára ez a személyes barlangunkból való kilépés, a „felvilágosodás” egyedüli, *hermeneutikai* esélye:

„Nem hagyjuk el a barlangot, de kérdéseink rést ütnek a falán. A beáramló fény ránk esik és megvilágít, de magunkat mégsem látjuk. A barlang falai elhalványulnak a beszüremelő fényben, miközben a sötétség belénk költözik. Majd a magunk barlangjába fogadjuk a fényt, s akkor a külső barlang újra homályba borul.

Fény és árnyék játéka vagyunk? Avagy a játék maga?

Erről csak kérdezni tudunk...” (208–209.)

Rigán Lóránd