

EURÓPAI MAGYAR FILOZÓFIA

MEZEI Balázs

Nyelvi bevezetés

Nem jó érzés kicsiny és elszigetelt nyelven filozófiát művelni. A filozófia mindig valami globális, ezért sokakhoz szól: egy kis nyelv azonban kevés hallgatót jelent. A filozófia nyelve mindig olyan közeg volt, mely magát globális érvényűnek fogta föl: a görög, a latin, a francia, a német, az angol. Ezek voltak eddig a jelentős filozófiai nyelvek. De mit kezdjünk például egy katalán nyelvű filozófiával? Hogyan értjük meg a cseh filozófust, ha csehül beszél? A magyar nyelv helyzete ráadásul nehezebb, mint cseh kollegájáé. A csehet érti a szlovák, nehezen, de megérti a lengyel vagy a szlovén. A cseh filozófia: szláv filozófia, legalábbis nyelvi szempontból. De a magyar nyelv elszigeteltsége meglehetősen egyedülálló a jelentősebb történeti múlttal és kultúrával bíró nyelvek között: nyelvi elszigeteltségét nem oldotta föl a nyelvébe felvett szláv, német, latin szavak tömege, a latinos vagy németes szintaxis. Ezért első megközelítésben úgy tűnhet: a magyar filozófus vagy lemond a filozófia univerzalitásáról és átadja magát egyfajta „nemzeti filozófiának”; vagy idciglenesnek tekinti magyar nyelvi működését: azt tervezi, hogy fő műveit, angolul, németül, esetleg franciául írja meg. Magyarra vagy csupán lefordítja saját munkáit, vagy másodlagosan újraírja. Hiszen a magyar filozófus is sokakhoz kíván szólni, nemcsak nyelvi nemzettársaihoz.

Így fest a probléma első látásra; így fest annak a kulturális légkörnek a fénytörésében, mely a filozófiában körülvesz bennünket.

Filozófiai bevezetés

A filozófiai globalizmus sajátos módon nyelvileg elszigetelt helyzetből indult útjára. Az első, már globális igényű filozófiai nyelv a görög ión dialektusa. Különös ellentmondás: egy dialektusban, nyelvjárásban, tájszólásban formálódó beszéd, mely arról szól, hogy a dolgok így és így vannak – nem éppen csak számunkra, ión filozófusok számára, hanem objektíve, általánosan, időtől és tértől nem korlátozott érvénnyel. Honnét ered ez az igény? Pusztán a filozófia sajátja lenne? Nem valószínű. A filozófia előtt és mögött ott áll a vallás, mely emberemlékezet óta úgy érvelt: állításai, kelet-

kezzenek bár sumérul, akkádul vagy egyiptomi nyelven, biztosak. Igazságot mondanak ki. A dolgok létét és ígylétét. Az ember mivoltát, feladatát és sorsát. Mindez a kimondás *intézményi jelleggel* jelent meg: a kimondás rituálisan történik, a szertartáshoz épület készül, felvonulás, megjelenés és eltávozás, időrend. Tradíció: évezredekén át egyre bővülő, gazdagodó és változó alakban szilárd formák épülnek ki azon egyszerű mozzanat köré, hogy az ember úgy tudta: kijelentéseinek egy része megrendíthetetlenül, egyszer s mindenkorra, tér- és időbeli korlát nélkül, érvényesíthető, sőt akár erőszakkal is érvényesítendő módon: igaz.

Ez a vallás terepe. A filozófia miben különbözik ettől? Megmarad az igaz kijelentés szigoránál. Mi több, praxist is kerít hozzá, *élelmódot*: gyakorolja az igaz kijelentéseket – gondolatban, szóban, cselekedetben. „Aszkézist” folytat a szó etimológiai értelmében. De valami mégis hiányzik: van mítosz, például a barlanghasonlat. De nincs kultikus épület, nincs egyházi szervezet, nincs *pápság*, mely a tradíció, a kultusz, az értelmezés hivatásos letéteményese. De mi húzódik meg e különbség mögött? Mi az, ami a vallásban lényegében jelen van, de a filozófiában nincs, illetve megfordítva? Talán ez: a vallás az igaz kijelentések igazságjellegének formális elemére épít; a filozófia az igaz kijelentések igazságának genetikájára, létrejöttére, folyamatára. A vallás abból indul ki, hogy az igazságreláció ténylegesen, eredményszerűen, *formálisan* létezik, és az igazságtartalmat aláveti az igazságreláció formális tényének. A formális tényhez tartozik a szent hely elkülönítése; a kultusz; az időrend; az épület; a beavatottak és a *vulgus profanum* különbsége; az előbbiek uralma az utóbbiak felett; a társadalom és annak szerkezetei; a társadalom megszervezése a szakrális szempontjából: az emberi élet, ahogyan mi ismerjük. A filozófia a formális igazságrelációt nem a maga tényszerűségében, hanem keletkezésében, változásában, mondhatjuk: folyamatszerű mivoltában vizsgálja. Ezt azonban mégsem úgy teszi, mint a tartalmiságot, a keletkezést kultikusan formalizáló vallás – mint például a dionüszoszi. Hanem tényleges tartalmiságában, határozott, belső praxist folytatva, magára koncentrálva, eltekintve a formális előfeltetések és következtetések sokaságának a praxistól független, formális fenntartásától. A filozófia olyan vallás, mely leszámol a vallási formalizmussal és folyamatosan örökődik azon, hogy a leépítő, majd átalakító és felépítő tevékenysége soha ne válhasson a formalizmus martalékává. Ebben az értelemben a filozófia vallási eredete – mint a zenéé – a dinonüszizmus; miként ennek tragikuma is átalakul az új születésében, a filozófia is erre az újra, a mindig újra, a formavilágot folytonosan, láthatatlanul konstituáló folyamatra szegezi a tekintetét.

A filozófiai iskola nem vallási gyülekezet; az önkritika és a közkritika alapja az emberi személyiség a maga egyediségében, formális általánosíthatatlanságában. A filozófiában megtörik nemcsak az örök visszatérés vallásainak személytelensége, hanem a megváltó, személyiségre koncentráló vallások szubjektumfeloldó misztikuma is. Ez utóbbiban a személy a meghaló és feltámadó istennel együtt hal meg, születik újjá – benne, általa. A filozófia ettől a szimbolikától is eltekint. A meghaló és feltámadó maga az ember; a lelke hal meg és támad föl, mely az övé. A lélek az ember. A lélek én

vagyok. Nem én, mint ebben és ebben a materiális testiségként létező, hanem én, aki *különbözik* ettől a testiségtől és ennyiben az, aki: mindig én magam. A filozófia célja ez a lélek, az élő lélek: ennek ápolására szegődik. Helyesen mondja tehát Jan Patočka, hogy a filozófia lényegében a „lélekkel való törődés” – a kifejezésnek egyrészt eredeti, platonikus, másrészt átfogóbb értelmében. Az átfogóbb értelem: az a tény, hogy az emberi lélek *eleven lélek*, élő lélek. Valósága ugyan nem az élet objektiválási folyamatnak formáiban található, hanem a tartalomban magában, ám ez a tartalom, az átélt tartalom nem más, mint a szabadság területe: a lélek itt azzá válik, akivé ereje és akarata változtatja. A lélek tehát *testi lélek*, *Leibseele*, mint Scheler mondta: nem a fizikai testtől elkülönült, hanem azzal összeforrott.

Európa és filozófia

Mindez már kezdetlegesen európai filozófia. Filozófiáról a fenti értelemben talán nem is beszélhetünk máshol. Radikális individualizmus, mely az egyéni lét, a lélek különöségének meggyőződésén alapszik. Radikális kritika, mely az individualizmust nem veti alá a tradíciónak, a történetiségnek. Radikális praxis, mely befelé törekszik, az egyénre koncentrálnak, nem óhajt a közösség formális-intézményes szervezője lenni. Mégis, ez a belső törekvés és ez az individualizmus az alapja a filozófus államának: az új közösségnek, mely a belső törekvés reális felismerésén alapul. Egyrészt azon, hogy a filozófia radikalitása nem teljesíthető bárki által: csak azok képesek rá, akik adottságaik és nevelésük folytán kifejlesztik magukban a megfelelő készségeket. Az ilyen emberek azonban nem különülhetnek el maradéktalanul a közösség egészétől; felemás elkülönülésük elve a platóni kasztrendszer, melyben a filozófia radikalitása bizonyos engedményeken keresztül mégis a közösség hasznára is kíván lenni.

Ez már európai filozófia? Még nem teljesen az. Más is szükséges hozzá: a közösség. A filozófiai individuum esetlegesen kapcsolódik a közösséghez. Lelkét keresi, közben eltűri a közösséget. Nem fogja föl, hogy miközben lelkét keresi, már eleve közösségben él. Nemcsak a lelküket keresők, a filozófusok közösségében, hanem annál egyetemesebben: az emberiségben. A filozófia feltárja az objektív formákat ahogyan azok a természetben és a fogalmakban mutatkoznak; feltárja az erények individuális alapját, mely a megfelelő közösségirányításhoz és nem utolsósorban az egyéni boldogsághoz szükséges. De homályban hagyja a szükségképpen feltételezett közösséget, melyben a filozófus eleve találja magát. Az ember nem egyszerűen sorban áll sorsáért, mint a lelkek Éri látomásában, hogy azután sorsot válasszanak maguknak egymástól függetlenül; hanem az eleve meglévő közösségben nyeri el a sorsát, vagyis nemcsak saját maga miatt, hanem a közösség miatt is. A közösség: test, melyben a filozófus a test egyik szerve. Régi hasonlat ez, de csak a filozófia és a kereszténység találkozásában válik univerzálissá. Az Egyház: az egyetemes test, mely látható, mégsem merőben empirikus. Minden test látható; csak azt kell tudni, milyen szemmel nézzük. Az Egyház teste

éppúgy látható test, mint az individuumé és az önmagát feláldozó Megváltóé: ezek a testek összekapcsolódnak és egyetlen testet alkotnak, egyetlen közös testet, melyben mindennek megvan a maga testileg meghatározott helye. A filozófiai vizsgálódás egyrészt a lélek megmentésére irányul; de csak a testben. Másrészt a közösség szervezésére; de csak a testben. Harmadrészt olyan tevékenység, melynek saját logikája és levezethetlensége van; de csak a testben. A test megelőzi a filozófiát; a test áthatja a filozófiát; a test egyesül a filozófiával, mint a filozófus teste, de egyben mint az eleve levő test és mint a közösség teste, ahová a filozófus is beletartozik.

Ez már maga az európai filozófia? Már majdnem az. Hiszen előállt a lelkét kereső filozófus, a közös test, az Egyház. Ám hiányzik hozzá Európa maga; az a kulturális-földrajzi konglomerátum, mely eredetileg nem jelentett mást, mint egy akkád-semita égtájat: a nyugatit. Európa nyugatra van, mindig nyugatra: kezdetben a Folyókőztől nyugatra, tehát Föníciában; azután a kisázsiai partoktól nyugatra, tehát Hellászban; azután Rómában, Lyonban; aztán Aachenben, Párizsban, Amsterdamban, Londonban. Európa mint nyugat felől meghatározott alakzat: ez volt kezdet. De az európai identitás gyökerei mélyen belenyúlnak a társadalom- és gazdaságtörténetbe. A centrális közhely, mely végigvonul az európai identitáson, nem a *barbárság* mint az európaival való szembenállás jelképe, hanem a *despotizmus*. A despotizmus az igazságosság, a méltányosság hiánya. A vádpont folytonosan jelen van a korai európai történelemben: a görögök ezt vetik a perzsák szemére, a rómaik ugyanígy kárhoztatják a Szasszanidákat. Majd váratlan fordulattal – Claudianus bőségesen tudósít róla – a nyugati római képződmény, Róma és Milano, ugyanezzel vádolja a keletit, a konstantinápolyit. A despotizmus és barbárság elfogult vádjai egyesülnek már a Bizánci Birodalommal, majd spontán áttétellel a muzulmán birodalmakkal szemben: Európa a Kelettel szemben határozza meg magát. S a Kelet meddig terjed nyugat felé? Konstantinápolyig? Isztambulig? Budapestig, mint Fellini egyik filmjében, ahol a brutális osztrák tiszt érthetetlen, barbár nyelven, azaz *magyarul* beszél? A kelettel szemben való önmeghatározást a nyugattal szembeni követte: az Újvilággal szembenálló. Európa nem a vadak természetes állapota, hanem civilizált, művelt, kulturált világ. Vagy később: Európa nem azonos a vadak helyén létesült, új, dinamikus, ijesztő és nem kevésbé vadnak tekintett hatalommal, az Egyesült Államokkal. Ez az az időszak, amikor Oroszország megjelenik Európa peremén és maga is európainak akar látszani: a svéd háborúk nyomán, majd azután egyre nagyobb súllyal. A Szent Szövetség Európája a legyőzött Újvilág Európája: Európa Amerika nélkül. Az antiamerikanista önmeghatározás korszaka tartósnak bizonyul; Max Scheler az első világháború végnapjaiban még abban reménykedik, hogy a franciák és angolok „németgyűlölete” kioltható azzal, ha mindannyian összefognak az Egyesült Államok európai megjelenésével szemben. Az összefogás alapja a közös európai lét eszméje. Az „egységes Európáé”. Sokan írtak erről Scheler előtt és után, különös hangerővel a nemzeti szocializmus első katonai győzelmei nyomán. Itt már nyilvánvaló volt, hogy az „európai egység” nem feltétlenül olyan eszme, melyet valamennyi, egymással szembenálló fél

egyféleképpen értelmez. Ha korábban nem – például a keleti és a nyugati frank birodalom kialakulásakor (Lotharingiával középütt), vagy a Német Császárság felmorzsolását célzó harmincéves háborúban – ezen a ponton már a napnál is világosabb volt: élesen, „kibékíthetetlenül” elválík egymástól az európai egység, „Európa” meghatározásának két köre. Egyrészt az atlanti, a francia és angol kultúrában megszilárdult felfogás, mely Európát egyre inkább a térség nyugati peremével azonosítja s határait valahol a Kelet-Európai Síkság pomerániai nyúlványainál, olykor akár a Rajna mentén, kívánja meghúzni. Nevezük ezt a megközelítést Európa „euroatlanti” definíciójának is. Ezzel szemben áll a másik felfogás, mely Európát az Atlanti-óceán és az Ural között lokalizálja s Oroszországot inkább tartja európai kultúrnépnek, mint az amerikaiat; nevezhetjük ezt az eurokontinentális meghatározásnak. A két felfogás nem békül soha; az euroatlanti vagy az eurokontinentális definíció időszakában ugyan történnek hangsúlyeltolódások, lényeges módosulások kevésbé. Az euroatlanti meghatározás a máig ívelő történet során egyre inkább Európa „északatlanti” definícióját jelenti: magába foglalja az európai kultúrkört az Egyesült Államoktól és Kanadától kezdve a Skandináv országokig. Ezzel szemben az eurokontinentális meghatározás Európa „középhatalmi”, „tengelyhatalmi” szemléletéből ered. Ebben Európa az Atlantikumnál végződik, de határtalanul terjed az Urálig, később akár Vlagyivosztokig. Ám mindkét definíció alkalmazza a despotizmust mint a nem-európaiság biztos ismérvét: csak mást és mást értenek rajta. Az euroatlanti definíció a Szovjetuniót gyakran azokkal a képekkel illette, mint a hellenisztikus irodalom a jeges szívű, könyörtelen szküthákat; s viszont, az eurokontinentális definíció előszeretettel nyúlt a „plutokrata”, később az „imperialista” despotizmus különféle borzalmas hasonlataihoz – a Disznófejű Nagyúr csak egy ezek közül. Mindkét felfogásban kétséges Európa déli határa: az eurokontinentális definíció jobbra csak a Kárpátokig terjeszti ki Európa határait; az euroatlanti meghatározás pedig merőben pragmatikus szempontból foglalkozik a szerinte inkább ázsiai Balkánnal. A balkáni világ ebből a szempontból nincs jobb helyzetben, mint volt Hong Kong vagy Makao: hatalmpolitikai tényező, nem kulturális közösség része. Az euroatlanti és az eurokontinentális definíció vitája ma még nem dőlt el; de vitathatatlan, hogy a Szovjetunió összeomlása után az eurokontinentális meghatározás, mely Európát legalábbis az Urálig terjesztené ki, ismét erőre kapott. Hosszú távon talán egyesül a két meghatározás, mely ma még azonban a korábbi történet foglya.

Hol rejtezik mindebben a filozófia? Amikor Európa ténylegesen útjára indul, még nincsen önálló filozófia: nyugati kereszténység van, a maga jellegzetes különbségterelével természetfeletti és természetes teológia között. Filozófia – mint természetes teológia – tehát már van, de Európa csak igen homályosan. Amikor Európa kontúrjai megerősödnek – a török hatalom előrenyomulásakor és az Újvilág felfedezésekor – már megjelennek a definíciós eltérések csírái is. A nyugati és a keleti frank királyság ellentéte áthúzódik az európatudatra is és éppoly tartósnak bizonyul, mint a szkütha despotizmus toposza. A két definíció történelmileg érett formájának kulturális

önazonossága eltérő; az euroatlanti definíció Európát „észak” felől igyekszik azonosítani. A déli Európa klasszikus és római katolikus hagyományaival szemben egyre inkább – amikor ez történetileg lehetővé válik – az újkori, a protestáns, a felvilágosult Európát tartja „Európának”. Tipikusan nézve Európa az euroatlanti meghatározásban a felvilágosodás Európája, mely eltörölte a sötét középkort és megkegyelmezett a bágyatag fényű antikvitásnak – és a platonikus Szent Ágostonnak, ki tudja, miért. Euroatlanti szemszögből a felvilágosodás által elindított folyamatok csúcspontja a mai Egyesült Államok önértelmezése. Comte-ot üdvözölhetjük a definícióban, aki szerint a teológiai és a metafizikai fázist beteljesíti és meghaladja a tudomány fázisa, a végső és tökéletes: természettudományban a klasszikus tudománykép, szellemtudományban a szociológia, vallásban az Ész vallása (ha van ilyen), államformában a liberális demokrácia. Ezzel áll szemben az eurokontinentális definíció: ebben a meghatározó korszak nem a felvilágosodás, hanem a romantika s főképpen a középkorhoz visszanyúló német romantika; az európaiság lényegi jegye a kereszténység, annak változatos, de mindig fennmaradó formáiban, a krisztianizált antikvitás alapjain. Természettudománya az empirikus tudományok misztikus összkoncepciókba ágyazva, mint például Fechnernél – vagy éppen Heisenbergnél. Szellemtudománya a transzcendentálfilozófia vagy énfilozófia, annak valamennyi formájában. Vallása az, amit Scheler *Nurinnerlichkeit*-nek nevez, vagyis: misztikus, belső, újplatonikus. Államformája rosszabb esetben a centralista állameszmény, szelídebb formában a „szociális demokrácia” a maga közösségi értékeivel, a szolidaritás elvével, a történeti küldetés, az egyéni transzcendens feladatot felködlő dimenzióival.

Az európai filozófia mindennek megfelelően mást és mást jelent a két definícióban. Az euroatlantiban elsősorban a pozitívizmus tudományosményén alapuló, logikai szigorral építkező szabatos gondolkodást jelöl, melyet filozófiatörténetileg a pozitívizmus, a logikai pozitívizmus, a nyelvanalitikus filozófia és a mai „tudományos filozófia” képvisel. Az eurokontinentális gondolkodásban az európai filozófia lényegében a transzcendentális filozófiában felszínre tört énfilozófia, mely a konstruktívizmus helyett – így tehát szemben állva Kanttal is – a *szemléletiséget* hangsúlyozza; a logikai rekonstrukció feladatát lényegtelennek tartja a szemléleti felfedezéssel szemben, legyen ez a felfedezés természettudományos szemlélet, vagy filozófiai *Anschaung*, esetleg misztikus *intuáció*. E gondolkodásból sem hiányzik olykor a logikailag szigorú fogalmi építkezés; de jellemzőbb a költői-rámutató megfogalmazásra való hajlam, mely valójában jól ismert jelenség a természettudósok körében: a tényleges felfedezésekről, melyek szigorú leírása bármikor produkálható, *beszélni* szívesebben beszélnek – hasonlatokban. A filozófiai szemléletiség persze nehezen formalizálható, már csak a filozófiai szemlélet sajátosságai miatt is; de ettől még szemléletiség marad, melynek megközelítésére a nyelv szabadon felhasználható *eszköz*. Az eurokontinentális filozófia hagyománya a fenomenológia egyes elágazásain és a hermeneutikán keresztül egészen napjainkig ér: a transzcendentális pragmatikáig, a szociálfilozófiai elméletekig, a dekonstrukcióig, a francia egzisztencializmusig.

Az európai filozófia

Van még egy európai filozófiai hagyomány, melyről eddig nem esett szó. Olyan eurokontinentális felfogású hagyomány ez, mely ugyanakkor legfőbb képviselőinél sikeresen egyesítette az euroatlanti és az eurokontinentális filozófiafogalmakat. De nem csak ezeket: benne valósul meg a másik két hagyományhoz képest teljesebben az, ami az eredeti filozófiát, a befelé törekvő, lelkére gondot viselő és egyben közösséget építő filozófust összekapcsolja a közösség egyetemes eszményével. A test eszméje ez, melyben a filozófia kereszténységgé alakult át. A filozófiának e keresztény betetőzése az újkor folyamán, az önálló filozófiai törekvések kibontakozásakor már nem jut szóhoz elég súllyal sem az eurokontinentális miszticizmusban, sem az euroatlanti racionalizmusban. Van-e hát olyan filozófia, melyben mégis teljesebben fejeződik ki? Van még egy filozófiai hagyományunk, melyet eddig nem vettem figyelembe, s melynek egyes ágazataiban az említett gondolat vagy annak egyes aspektusai erőteljesen megjelennek. Arról az irányzatról van szó, melyet szeretnek „osztrák filozófiának” nevezni. Történetileg furcsa helyzet ez: abban az államban alakult ki ez a filozófia, ahol inkább az eurokontinentális gondolkodás érvényesült: az Osztrák-Magyar Monarchiában; de Ostmark soha nem tartotta magát azonosnak a nagynémet területekkel, később már csak vallásában sem. Melyek tehát ennek a filozófiának a történeti gyökerei? Történetileg először is a klasszikus német filozófia korrektívuma, mely sok esetben éles – olykor eltúlzott – *antikantianizmusban* fejeződik ki; a talaj nem a klasszikus német filozófia romantikája, de nem is a racionalizmus vagy az empirizmus euroatlanti formális gondolkodása, hanem az, amit Franz Brentano a „katolikus elvnek” nevezett. A katolikus elv nem egyszerűen csak a német klasszikus gondolkodással fordult szembe, hanem az egész újkori filozófiával, tehát a Descartes-tal kezdődő fejlődéssel. A descartes-i filozófiában a katolikus elv gondolkodói olyan elhajlást látnak, mely eltért az arisztotelési (és részben platonikus) skolasztika *realizmusától* és *teizmusától*, illetve módszertani analitikusságától. A skolasztika realizmusa a szubsztanciák realitásából, anyag és forma szubsztanciális egységéből indul ki, melyek foglalatát nem énszerű szubjektivitás egysége adja, hanem a teizmusé, melyben – Isten tevékenységében – végeredményben minden realitás gyökerezik. Ez a felfogás elveti a kanti-német kriticismust, azt a felfogást tehát, mely az adottságok kritikai megközelítésének prioritását hangsúlyozza a természetes elfogadással szemben, szemben a természetes adottságok kiegyensúlyozott, analitikus áttekintésével. Ám a katolikus elv ezzel csak a skolasztikus álláspontot idézi föl; a többletet Franz Brentano valóságfogalma adja, mely a nevezetes intencionalitás-gondolathoz kapcsolódik. Valóságos az, ami intencionális, vagyis valóságos alapjában véve a szükségszerű, az empirikus-pszichológiai tényektől különböző, intuitíve megragadható „lelki fenomén”. A lelki fenomén vagy egyszerűen csak a fenomén a valóság valódi alakja, az eredeti, szemléleti alak. Ez a felfogás vezetett ahhoz a filozófiai mozgalomhoz, melyet eredeti formájában *brentanizmusnak* nevezhetünk; későbbi fejlcmé-

nyei pedig nagyrészt egybeesnek Edmund Husserl életműve egyes fázisainak hatásával, főképpen azon fázisokéval, melyek még mentesek voltak a klaszszikus transzcendentalizmus felélesztésének, illetve átvételének a gyanújától. Kétséges azonban, hogy ez a gyanú megalapozott; a katolikus elv filozófiája *mutatis mutandis* kiterjed véleményem szerint az egész husserli életműre, Max Schelerre és hatására, Martin Heideggernek különösen korai életművére. Kiterjed továbbá a fenomenológia bizonyos fejleményeire: a francia fenomenológia olyan szerzőire is, mint Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas vagy Michel Henry. De más szempontból ehhez az elvhez kell sorolnunk Wittgenstein gondolkodását is, illetve a brentanizmus megannyi elágazását – és formaváltozását – elsősorban a lengyel, a cseh és az olasz filozófiában. Idehaza ez a katolikus filozófia jelenik meg két jellegzetes formában, Pauler Ákos analitikus, arisztotelianus rendszerében egyfelől és Brandenstein Béla nagylélegzetű, platonikus ihletésű szisztematikájában másfelől.

Most nem tekintem feladatomnak, hogy a katolikus elv nyomán *katolikus filozófiának* nevezhető irányzatok belső különbségeit, eltéréseit, illetve egységét vizsgáljam. A fenti elemzések összefüggésében annyit szeretnék leszögezni, hogy az euroatlanti és az eurokontinentális filozófia mellett jelentkezik egy harmadik irányzat is, melyet joggal nevezhetünk *eurokatolikusnak*. Ebben az európai filozófia egységes hagyománya történetileg a klasszikus, arisztotelészi és platóni hagyomány felvállalását jelenti, a skolasztika értékelését és modern alkalmazását, illetve, negatíve, az újkori karteziánizmus mérsékelt, konstruktív kritikáját. Tematikusan jelenti a filozófiai teizmus álláspontját és ezzel együtt a *vallásfilozófia* – különben mind az eurokontinentális, mind az euroatlanti irányzatokban meglévő – hangsúlyozását az előbbi alapokon. Az eurokatolikus filozófia katolicizmusa nem egyszerűen a katolikus kereszténység mérhetetlenül gazdag filozófiai hagyományának vállalásában és továbbfejlesztésében áll, hanem a „katolicizmus” szó szerinti jelentésében: eszerint az eurokatolikus irányzat nemcsak a másik két filozófiai irányzat kritikáját, hanem egyben részleges elfogadásukat és továbbépítésüket jelenti. Ez a katolikus filozófia véleményem szerint *elvileg* összefoglalja és egységesíti az európai filozófiák sokféleségét. Ezzel természetesen nem kívánok semmit sem mondani arról, hogy a kívánatos és elvileg fennálló lehetőséggel szemben milyen *tényleges* folyamatoknak lehetünk majd tanúi a jövőben.

A katolikus filozófia tartalma és módszere

A fentebb körülhatárolt katolikus filozófiát a magam részéről nem az olyan kísérletekkel szeretném azonosítani, mint például Etienne Gilson megújított tomizmusa; vagy Maritain transzcendentális tomizmusa; vagy a katolikus egzisztencializmus Gabriel Marcelnál; vagy Karl Rahner katolikus heideggerianizmusa; de még olyanoktól is megkülönböztetném, mint például Henry Duméry fenomenológiai katolicizmusa vagy Bernhard Welte katolikus és fenomenológiai ihletésű vallásbölcselete. A különbség

abban áll, hogy a katolikus filozófia ugyan történetileg nem tekinti magát izoláltnak, de tematikusan mégis komolyan veszi azokat a filozófiai követelményeket, melyek Edmund Husserl fenomenológiájában fogalmazódtak meg. Itt nem elsősorban az előfeltevés mentességnek a klasszikus tudományeszménytől kölcsönzött filozófiai elvére kell gondolnunk, mint inkább a *szemlélet elsőbbségére*, melyet az intencionalitás említett fogalma ragad meg. Maga a fenomenológia végül is éppen az intencionális szemlélet primátusáról szól, még akkor is, ha ezt a primátust első megközelítésben kétségbevonni látszik Husserl szubjektivitás-filozófiája. Nem szabad azonban abba a csapdába esnünk, melyet a husserli szubjektivitásfilozófia terminológiai kétértelmősége jelent, melyet az eurokontinentális szubjektivitásfilozófiák alapján szoktak olykor értelmezni. Ha helyes értjük ezt a szubjektivitásfilozófiát, az nyitott a hagyományos teizmus iránt, tehát véleményem szerint teisztikusan is értelmezhető. De fontosabb ennél, hogy a szemléletiség elve miatt sajátos tapasztalatelméletként jelenik meg, s így alkalmas arra, hogy feltárja az emberi tapasztalás mélyrétegeit. Ezen a téren a legnagyobb feladat abban áll, amit Husserl elkezdett, Merleau-Ponty folytatott s amit Michel Henry újra és sarkított formában gondolt el: *a test filozófiájában*. A katolikus filozófia, ebben a megújított értelemben és a szemléletiség elvével kibővülve elsősorban – először is – a test filozófiája, *testfilozófia*. Így kapcsolódik össze az eurokatolikus filozófiában az eredeti filozófiai törekvés és a keresztény közösségi elv kezdetben csak szimbolikusan értett egysége az újkori filozófiai törekvések egyik legérdekesebb és legalapvetőbb tematikájával, a testiség kérdésével, mind jelképesen (mint Krisztus teste, az Egyház teste), mint ténylegesen (mint az aszkézis tárgya), végül mint elméleti probléma (az angyalok teste, Jézus testisége). Erre a testfilozófiára épülnek rá a szemléletiség különböző, derivált formáiban adott problémák, mint amilyen az időiség és az énszerűség kérdése. E két kérdésre épül fel az összes kategoriális filozófiai kérdés, végül a filozófiai fogalmak és a filozófiai módszer kérdése. A módszeré, mely ténylegességében azonban megelőzi az elgondolás kronológiai rendjét és legelőször jelenik meg. A katolikus filozófiai, az eurokatolikus filozófia módszertani bázisa a fenomenológiai módszer, mely a szemléletiség primátusából és a redukciók spontán, illetve akaratlan köreinek felvázolásából indul ki. Csak e módszertan alapján kerül sor a szoros fogalomhasználat, a leíró-elemző módszer és a logikai szigor kérdéseinek felvetésére.

A fenomenológiai módszer azonban a leglényegesebb ponton kapcsolódik össze a szó szoros értelmében vett katolikus gondolkodás egyik központi gondolatával: az analógiával. Az analógia összetett filozófiatörténeti fogalom, mely különösen mint *létanalógia*, *analogia entis* jutott szóhoz abban a katolikus (újplatonikus-ágostoni eredetű) hagyományban, melynek oly éles szemű elemzőjeként és értelmezőjeként bukkant fel e században Erich Przywara. A létanalógia ebben a felfogásban fogalmi összefüggés *cum fundamento in re*, melyre tapasztalat a szó szűkebb értelmében nem vonatkozik. A tapasztalati közvetlenség közvetítésével jelenik meg az, amire a közvetlenség mint közvetettségre a közvetítés által *utal*. A közvetítés a közvetlen és a közvetett hasonlósága (analógiája) alapján lehetséges, mely hasonlóság ugyanakkor mégis mint

a közvetlenben a közvetlenhez közvetlenül tartozó adott. A tapasztalat ekkor elsősorban a közvetlenre vonatkozik, a közvetlenhez közvetlenül tartozó közvetítő a tapasztalat szűk fogalmából így kiszorul. De nem szükséges mélyrehatóbb elemzés annak belátásához, hogy semmiféle közvetlen nem létezhet a közvetítés és a közvetett együttes jelenléte nélkül, mely jelenlét logikai struktúráját az implikáció határozza meg: a látzólag első, a közvetlen implikálja a közvetítést, mely implikálja a közvetettet. Vagyis a tapasztalat tágabb fogalma értelmében arról is beszélhetünk, hogy a tapasztalatot csak a közvetlenre leszűkíteni kétségkívül önkényes lépés, hiszen magát a közvetlent is mint valamihez hasonlót, mint önazonosságot és másságot egyszerre fogjuk fel, vagyis mint olyat, mely per definitionem a hasonlóság mátrixában létezik. Husserl fenomenológiája ezt a logikát követi, amikor a hasonlóság tapasztalatát, az „analizáló appercepció” vagy az „analizáló átvitel” fogalmát a *Kartezianus meditációkban* a teljes módszertani redukció és a világkonstitúció alapjának teszi meg: a testtapasztalatban. Arra a kérdésre ugyanis, hogy miképpen lehetséges az észlelésben a másik testet nem egyszerűen fizikai testként, hanem belülről átél, állati vagy emberi testként fel-fognom, Husserl az analóg tapasztalat fogalmával válaszol. Minden tapasztalat alapján egy kettősség állítása, azonosság és különbözőség együttes tapasztalata az analógiában. Minden tapasztalat kétirányú kilépés a közvetlenül adottból: egyrészt a visszautalás által afelé, amihez hasonlót most tapasztalok, másrészt afelé, ami a lehetőség módusában hasonlatos a most tapasztalthoz.

Az analógia tapasztalatelméleti fogalma (s vele együtt a husserli apprezentáció és párképződés fogalmai) így kerülnek a fenomenológia centrumába és kapcsolódnak össze azzal a filozófiai hagyománnyal, amelyből az analógia kifejezés ered. Ez a filozófiai hagyomány oly erősnek bizonyult, amilyen megkerülhetetlennek látszik az analógia fogalma. Melyet jól szemléltet az, hogy a mai filozófiai teizmus egyik legjelesebb képviselőjénél, Richard Swinburne-nél ugyancsak az analógia egy logikai formája képezi – *Az Isten létezése* című könyvében – a legerőteljesebbnek vélt istenérv, a valóság rendezettségéből kiinduló argumentum végső alapját. Ha az első filozófiai kérdés a leibnizi „miért van valami s miért nincs sokkal inkább semmi”, akkor a második kérdés közvetlenül ez: „miért hasonló valami valamihez s miért nem sokkal inkább valami kizárólag teljesen más?”

Magyar filozófia – Európában

Mit jelent tehát az, magyarul filozofálni? Max Scheler nevetségesnek tartja már magát a „nemzeti filozófia” kifejezést is és azt hiszem, részben igaza van. De csak részben. Magyarul filozofálni ugyanis kettőt jelent. Egyrészt filozofálni és ezzel együtt a filozófia egy közösségéhez és magához a filozófiához tartozni; másrészt pedig egy nyelvi közösségben tenni ezt. Ami a filozofálást illeti, maradjunk először is annak merőben logikai – belső és nem szükségképpen kifejezett – területén. Talán azt kellene

mondanunk, hogy az ember természeténél fogva filozofál – ám ekkor a filozófiát elemi, nem kellően megkülönböztetett értelemben használjuk. Mégis, igaz. A filozófiának is van egy eredeti életvilága, melyben a kövek, a fák, a házak – a köznapi praxis életvilágának a dolgai – merőben filozófiai dolgok: problémák. Miféleké? Leibniz-cel talán mondhatjuk, hogy e problémák legalapvetőbbike az előbb idézett kérdésben ragadható meg: miért van valami és miért nincs sokkal inkább semmi? Olyan kérdés ez, melyet már igen sok összefüggésben használtak. Magam azért alkalmazom itt, mert általa egy sajátos lélektani alapállapotot igyekszem megragadni, melyben az ember ráébred a létezés problematikusságára, magára arra, hogy a létezés adottsága egyben egy probléma adottsága is, mely nem „feladat”: nem oldható meg praktikus igyekezettel. A filozófiai életvilág alapmeghatározottsága ez: praktikusan nem megoldható problémák szembeütő jelentkezése. A praktikus megoldhatatlanság azonban azt is jelenti: gondolati praxissal sem oldható meg, vagyis nem oldható meg a formális logikai eljárások eredményeképpen. Ezek az eredmények, például a leibnizi kérdésre adott válasz, mindaddig merőben formálisak maradnak, míg nem társul hozzájuk szemléletiség, a szó „belátás”, „megértés” értelmében. A filozófiai probléma olyan filozófiai tapasztalathoz vezet, melyre csak filozófiai tapasztalat adhat választ. A kezdő tapasztalat lehet éppen Jaspers *Grenzsituationja* – megoldása azonban az a tapasztalat, melynek eredménye a teljes öntörvényű, még csak a tapasztalathoz sem levezethető, *megértés jellegű belátás*. Ezzel tehát azt mondtam: van filozófiai életvilág a maga sajátos áttetsző „reflektálatlanságában”, a maga sajátos eredeti adottságában, a maga feltételrendszerével és eredetiségével. Amennyiben ebben a filozófiai életvilágban élünk és filozófiai tevékenységünket ebben hajtjuk végre, itt végezzük el a reflexió többlépcsős munkáját és tárjuk fel ezen életvilág szerkezetét és logikai összefüggéseit – addig filozofálásunk nem kapcsolódik szükségképpen a kifejezett, empirikus nyelviséghez, még akkor sem, ha a filozófiai életvilág tevékenysége folyamán mindenkor a filozófusok közösségében találjuk magunkat.

A nyelvi közösség az életvilág filozófiai közösségének olyan aspektusa, mely ugyan szorosan kapcsolódik a filozófiai praxishoz, ám e kapcsolódás kontingens, esetleges. Mégis: empirikusan mindig – de nem szükségszerűen – fennáll. Ez a nyelvi közösség tehát a kontingensen magyarul filozofálók közössége. De milyen is ez a magyar filozófiai nyelv, melyen filozofálunk? Nem könnyű. Történetileg hiányoznak belőle azok az alkotók, akik más nyelvi közösségek esetében oly döntően meghatározták nemcsak a terminológiát, hanem a jellemző eljárásokat és a várható eredmények körét is. Nem egyszerűen egy Platón vagy Arisztotelész nyelve hiányzik a magyar gondolkodásból, hanem a kisebb mesterek iskolateremtő hatása is. A századfordulón elinduló, az általános tudomány kibontakozástól elválaszthatatlan filozófiai fejlődés, az Alexander-kör, a Vasárnapi kör gondolkodói a politikai összeomlás után szétszóródtak. Az összeomlás katasztrófájából kiemelkedő magyar kultúrában a filozófia már alig játszott oly szerepet, mint azt néhány évtizeddel korábban remélni lehetett volna. Mégis: Pauler Ákos vagy Brandenstein Béla rendszere megmutatták, hogy a hazai

filozófiai gondolkodás képes az összefüggő, szerves fejlődésre. Ezekben a rendszerekben – mint az például a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai vitáinak nemrégiben ismét közreadott szövegei mutatják – alaposan átgondolt filozófiai terminológia és jól felépített közösségi filozófiai tevékenység indult kibontakozásnak. Ez a fejlődés a második háború után ismét megtört, s miként a Vasárnapi Kör gondolkodói, az újabb kibontakozás szószólói is szétszóródtak. A szervesen fejlődő, szakmai, a tudományokkal és általában a kulturális élet egészével dialogikus-épületes viszonyban álló filozófiai gondolkodás helyére a filozófiának titulált erőszakos politikai ideológia lépett, melynek fullasztó ölelése akkor is alig-alig lazult, amikor a kultúra más területei már némi levegőhöz jutottak. A filozófiát továbbra is, szinte a rendszerváltást megelőző utolsó évtized kezdetéig és számos formában azon is túl lényegében az elnyomó politikai ideológiát részben vagy teljes egészében kiszolgálók irányíthatták inkvizitori – és a filozófiától merőben idegen – teljhatalommal. A mélyben azonban, az erőszakos ideológia csak lassan olvadó jégpáncélja alatt mégis megindult az új magyar filozófia kibontakozása: nemcsak a marxizmust önállóan újragondoló – s ismét csak részben emigrációba kényszerült – kutatók munkáiban, nemcsak a filozófiatörténet bátyái mögé húzódó tudósok sokszor oly értékes vizsgálódásaiban, hanem az önálló-újrakezdő gondolkodás olyan személyiségeiben is, akik tevékenységüket csupán a még mindig oly kezdetinek tűnő rendszerváltás után bontakoztathatták ki.

Nem nemzeti filozófiára, hanem nemzeti *nyelvű* filozófiára van szükségünk, mely a nyelviség, de a problémafelvetés szintjén is összekapcsolja a nyelvi lokalitást a filozófiai globalizmussal. Másutt részletesebben is kifejtettem, hogy a cseh gondolkodás organikus fennmaradásában oly fontos szerepet játszó Jan Patočka életművét miért tekintem a brentanói-husserli fenomenológia továbbfejlődésének, mely kiegészült Heidegger hatásaival is, ám alapjelligében mégis az osztrák, az eurokatolikus gondolkodás keretein belül maradt. A korunkban kialakítandó magyar filozófia véleményem szerint ugyancsak bőven meríthet ebből a hagyományból. Nemcsak azért, mert a magyar gondolkodás említett kezdeményei szoroson kapcsolódtak az osztrák filozófiához, nemcsak azért, mert Pauler vagy Brandenstein is ezen osztrák katolikus filozófia – egymástól jelentősen eltérő – értelmezőinek és folytatóinak tekinthetők, hanem azért is, mert az eurokatolikus filozófia véleményem szerint képes arra, hogy szintetikus jellege révén valódi európai filozófiává váljék. Ahogyan az elkövetkező történelmi időszakban benne rejlik annak lehetősége, hogy az euroatlanti és az eurokontinentális európadefiníciók a politikai szervezetek, majd a gazdaság és a kultúra terén fokozatosan egységesüljenek és ezáltal, történelmi távlatban, kialakítsanak egy átfogóan érvényes meghatározást, úgy az a lehetőség is nyitva áll előttünk, hogy az eurokontinentális és az euroatlanti filozófiai köröket az eurokatolikus körben egyesítsük. Erre megannyi kísérlet történik máris; nemcsak az euroatlanti filozófiában fellépő új arisztotelizmus, nemcsak az új vallásfilozófia, hanem az eurokontinentális oldalról történő kapcsolatteremtő kísérletek is ebben az irányba mutatnak, mint láthatjuk ezt például Paul Ricoeurnél vagy Karl-Otto Apelnél. Ezek a törekvések azonban nem

aknázzák ki a husserli fenomenológiában adott radikális lehetőségeket, melyek egy eurokatolikus felfogás keretein belül érvényesülhetnek. Mi, akik kultúránkat tekintve évszázadok óta az osztrák és német hagyományok vonzáskörében élünk, más, hasonló sorsú kisnemzetekkel együtt azon lehetőség előtt állunk, hogy az eredeti kulturális körben benne rejlő és csak részben kiaknázott lehetőséget, ti. az eurokatolikus filozófia lehetőségét erőnkhez képest kihasználjuk. Ezáltal a magyar nyelvű filozófiát nem egyszerűen a filozófiai globalizmus és a nyelvi lokalitás közötti kapcsolatként alkotjuk meg, hanem sajátos feladatot is rovunk a magyar nyelvű filozófiára, melynek betöltése minden irányban hat: globálisan az egyetemes filozófia problémáira, lokálisan a magyar nyelvű filozofálás lehetőségeire. Egyben elkerülhetjük azt a veszélyt is, hogy a magyar nyelvű filozófia egyszerűen szolgál fordításává váljék a francia, a német vagy az angolszász filozófiáknak.

E feladat betöltése minden bizonnyal nem képzelhető el megfelelő társadalmi-gazdasági folyamatok nélkül. Egy gazdaságilag kifosztott, gyarmati sorba taszított társadalom nem látja szükségét a helyi kultúra felvirágoztatásának és fejlesztésének, nem is szólva ekkor bármilyen filozófiáról. El kell kerülnünk nemcsak a magyar társadalom és gazdaság önálló erejének és jellegének szétmorzsolódását, hanem azt is, hogy a magyar nyelvű filozófia egyszerűen ne legyen más, mint gépies átírása más filozofumenonoknak. A feladat itt is egyértelmű: problémaérzékenységgel, jó ízléssel és megfelelő arányérzékkel kell összepárosítani az átfogó struktúrákat a helyi sajátosságokkal. E feladat természetesen felfogható merőben gazdasági vagy politikai terminusokban is, de helyesen tesszük, ha nem csak e megközelítésekben gondolkodunk: a filozófia oldaláról is kiindulhat olyan kezdeményezés, mely először a maga körében, később azonban átfogóbban is hat. Ehhez természetesen elengedhetetlen a magyar nyelvű filozófia megújulása és feladattudatának kialakítása.

Ami az elsőt, a megújulást illeti: vegyük figyelembe, hogy a filozófia egyes ágai mily jelentős szerepet töltenek be tudományágak teoretikus kortárs szintézisében. Ilyen szerepet játszik a tudatfilozófia az agyutatózás perspektíváinak meghatározásában, a vallásfilozófia különféle tudományelméleti törekvések értékelésében, illetve az alkalmazott etikai diszciplínák robbanásszerű elterjedése minden tudományterületen, ami a természettudományok és a hagyományos filozófia új, sajátos kohabitációját eredményezi a tényleges tudományágakon belül. Amennyiben a magyar társadalom korszerű, dinamikus fejlődő társadalommá kíván válni, semmiképpen sem mondhat le a magyar nyelvű filozófiai tevékenységről. Az ilyen filozófia ugyanis az említett területeken túlmenően döntő módon járulhat hozzá a modern, szociális demokrácia megértéséhez mindazok körében, akik az elmúlt évtizedek információs szükségállapota után ma csak nehezen képesek tájékozódni, ezért könnyen félrevezethetők. Vagyis – s ez már a filozófiai feladattudat meghatározását illeti – a filozófia mint a szociális demokrácia folyamatos értelmezése, megértésének eszköze ott kell, hogy legyen a gimnáziumokban, az egyetemeken és a főiskolákon, az alkotói műhelyekben és a médiákban, hogy a különböző, ma is élő és elfogulatlanul képviselt szélsőséges,

rejtetten vagy nyíltan despotikus filozófiai ideológiák helyett végre a remény szavát hallassa: a reményét abban, hogy érdemes embernek lenni a földön, egyénként és a családban, érdemes emberi tisztességre és humánusra törekedni és eszerint alkotni, hogy érdemes – értelme van – részt venni a közélet alakításában magunk és az eljövő generációk érdekében, hogy szabadságunkban áll – s ezért különös felelősség hárul ránk – sorsunkat a rossz vagy a jó befolyása alá helyezni mindenkor és minden területen s hogy végül a filozófiai gondolkodás olyan megértésre irányul, mely nemcsak a hagyományos, hanem egyes kortárs felfogások szerint is az emberi élet sajátosan gazdag betetőzését kínálja. A magyar nyelvű filozófiára *a maga nyelviségében* tehát ilyen feladatok várnak. Ha ezekkel képes szembesülni, ezeket képes felvállalni, képes feltárni és kialakítani azt a nyelvi-filozófiai életvilágot, melyben ezek a viták lefolyhatnak, akkor véleményem szerint semmi sem áll annak útjába, hogy e lokális, nyelvi filozófia erőteljes alkotókon keresztül jelentős európai filozófiává váljék.