

xualitás elutasítása vagy megtagadása Istentől való elszakadást, frusztrációt jelent. Erős és agapé ugyanúgy nem választható szét egymástól, mint ahogy a test-lélek dualizmus is értelmetlen. S mivel az ember testként létezik, az absztrakt szerelem eszméje el sem képzelhető.

Ezek után nem meglepő, ha Hamann elítéli a homoszexualitást, sőt annak fényében talán még érthetőbb, hogy ő maga megtérése, újjászületése előtt Londonban minden bizonnyal úgynevezett *mignon*ként, kitartott szelymfűként élt. A tipológia alapjául tehető „erotikus egygé váláshoz” ugyanis szükség van a nemek különbségére. Az egygé válás csak akkor történik meg, ha annak során a nemek felcserélődhetnek: a férfi felismerheti önmagában a nőt, s a nő a férfit. Az erotikus aktus tulajdonképpen beszélgetés, s a szerelem minden megismerés forrása. S Hamann szerint egyben ez az, ami az embert legerősebben az Istenhez köti.

[Poézis] Hamannt ma tudomásom szerint leginkább esztétika szakos egyetemisták olvasnak Magyarországon, ami egyáltalán nem baj, de nem szabad elfelejteni, hogy ő az „esztétika” kifejezést egészen más értelemben használja, mint ahogy e mai *disciplina* vagy *ars* meghatározza önmagát. Nem azt akarom ezzel mondani, hogy praxisunkból ki kell zárni mindent, ami termékeny félreértésre vezethető vissza – hiszen Hamann szerint tulajdonképpen folyamatosan termékenyen félreértünk, amikor megszólalunk –, viszont szimpatikus, ha jelezzük, hogy ezzel legalábbis tisztában vagyunk. Kocziszky Éva ezt könyvének eredeti, magyar változata elején meg is teszi, amikor a sokunk által ismert és kedvelt, húsz évvel ezelőtti – Horváth Ivánnal és Tatár Györggyel közösen jegyzett – Hamann-dolgozatáról megjegyzi, hogy mára az abban irtaktól „merőben különböző értelmezést” vall.

Az értelmezések közötti alapvető különbség tulajdonképpen egy bizonyos szó értelmezési különbségét jelenti. Az elhíresült hamanni mondat – *Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts* (A poézis az emberi nem anyanyelve) – „poézis” szaváról van szó, amely a hamanni nyelvhasz-

nálatban semmiképpen sem csak a költészetet jelenti. A poézis az „emberi lét különleges művészete”, prófécia (149–150. old.). Így már világos, miért nem esztétika az esztétika.

Hamann a poézisből kizárja a teremtő erőt, ugyanúgy utánzó művészetnek, diszciplinának tartja, mint például a filozófiát is. A költő – az egyszerűség kedvéért nevezzük így – azáltal, hogy utánoz, valójában Istent utánozza, akinek teremtő aktusa szintén az utánzásra vezethető vissza. A próféciaként értelmezett poézisnek természetesen célja van – még ha ennek a költő-próféta nincs is feltétlenül tudatában –, ami nem más, mint a bűnbeesés utáni világ visszaállítása eredeti állapotába.

Nyilvánvaló, hogy ez a sajátos miméziselmélet nem vezethető le a korabeli esztétikákból. Az igazi poézis nem az úgy-ahogy felfogható, közvetlenül adott világot utánozza, hanem – és itt most szükség van a tautológiára – a valódi valóságot. Az válik valódi történelemmé, azt teszi a poézis beteljesültté. Hamann ezzel a mimézis- és poézis-felfogással kortársai közt meglehetősen egyedül maradt.

Azt hiszem, könnyen belátható, hogy Hamann, akit ma inkább tartunk filozófusnak, mint spermológusnak, nem érthető anélkül, hogy meg ne értenénk a maga által teremtett nyelvét, amely szakít minden korábbi filozófiai-nyelvi hagyománnyal, s éppen ezért folytathatatlan is. Emiatt nem lehet szokványos monográfiát írni Hamann műveiről. De ebből következik az is, hogy igen fontos az értelmező szerepének a tisztázása. Aki ezt nem veszi figyelembe – ami bizony akár filológiai, textológiai problémákat is felvet, hogy az egyértelműen episztemológiaiakat s talán (pietista) hermeneutikaiakat ne is említsem –, az az értelmezés során az értelmezendő szövegek, írások jelentéstartományának igen jelentős részéről mond le, erőteljesen haladva a Hamann esetében egyébként is gyakori félreértelmezés felé. Kocziszky Éva nem esik ebbe a hibába, de mindenképpen meglepő, hogy a könyv eredeti magyar változatában némileg másképp határozta meg a maga szerepét. Ott megfogalmazott, talán merésznek tűnő, de a munkát ismerve

teljesen indokolt kijelentése, hogy „Hamann-olvasatom egyértelműen egy a XXI. század fordulóján élő keresztény tudósok munkája” (*i. m.* 10. old.), az átdolgozott német kiadásból hiányzik. Ennek zárófejezetében megválaszolatlanul hagyja a kérdést, hogy elképzelhető-e ma olyan filozófia – vagy olyan filozófálás –, amely a „Szentíráshoz méri magát”? Végül is a szerző magyar könyvének bevezetőjében tett kijelentése szerint elképzelhető, de nem mindenki számára.

Hamann-nak tulajdonképpen nincs olyan írása, amelyet egy kezdő Hamann-olvasónak elsőként lehetne ajánlani. Ha nem tartjuk is magunkat a hamanni – pietista – értelemben megtért, újjászületett keresztény olvasónak, a Hamann-nal való ismerkedés megkezdéséhez feltétel nélkül ajánlható Kocziszky Éva könyve. De a legnagyobb öröm kétségkívül azokat fogja érni a könyv olvasása során, akik valamennyire ismerik már Hamannt. S ennek az örömmel a forrása az eddig homályos értelmű szöveghelyek megértése, illetve a korábbi értelmezések félreértelmezésként való felismerése lesz. Ez a legtöbb, ami a bemutatott munkához hasonló kiváló szakmunkáktól elvárható.

HEGEDÜS BÉLA

Erzsébet Rózsa: Versöhnung und System

ZU GRUNDMOTIVEN VON HEGELS
PRAKTISCHER PHILOSOPHIE

Wilhelm Fink Verlag, München, 2005.
656 old., € 78

Hegel életművének szüntelen újraértelmezési folyamatában az utóbbi két évtizedben ismét gyakorlati filozófiájának – társadalomfilozófiai, etikai felfogásának – aktualizálható kérdései kerültek előtérbe. A megbékélés hegeli koncepciója pedig különösen alkalmas arra, hogy a századvégi nagy összeurópai társadalmi felbuzdulást követő apályosodó és illúzióvesztő jelenkor érintettként rezonáljon rá. Ró-

zsa Erzsébet könyve is abba az áramlatba illeszkedik (Tillich, Hardimon munkái után), amely a megbékélés vezérmotívumát hallja kicsengeni a hegeli rendszer minden szólamából. S ha – Hegel szelleméhez híven – nem feledkezünk meg arról, milyen történeti jelen perspektívájából és kérdéseivel hajtjuk végre az újbóli rekonstrukciót, akkor azt mondhatjuk: nagyon is termékeny lehet egy olyan Hegel-értelmezés, amely a közép-pontját veszített modernitás pólusai között manőverező ember helyzetének megfelelő magatartás modelljét a megbékélés attitűdjében fedezi fel. Rózsa kifejezett törekvése, hogy vasos – és leendő olvasótáborát szem előtt tartva rögtön németül megjelentetett – munkájával rehabilitálja az elhanyagolt megbékélés-problematikát, megszabadítsa a 200 éve rárakódott előítéletektől (117. old.).

Hegel a megbékélést egyszerre fogja föl elméleti és gyakorlati vonatkozásaiban. Nemcsak az egyének önkényes, szubjektív döntése, de nem is objektív törvény, hanem általános minta, amely egyaránt lehet rendszernek felépítési elve és az élet gyakorlati vezérfonala. A modern társadalom ellentmondásos közege az egyes ember különös létezésén, a szubjektivitás jogán, az egyéni motívumokon, érdekeken és célokon alapul, ugyanakkor a szabadság kockázatokat termelő és újratermelő elvének megvalósulási terepe is. Hegel a partikularitás minden destabilizáló veszélyét látva is egyértelműen e szabadság érvényesítése és kiterjesztése mellett teszi le filozófiai voksát. A megbékélésnek a problematikussá vált integritás modern világában elsődlegesen stabilizáló funkciója van. A szétforgácsolt valóságzférák és az egyének széttartó gondolkodási mezői az egyesítés igényét hozzák felszínre. Ez az igény már az ifjú Hegel gondolkodásának alapmotívuma. A meghasonlottság pólusait közvetítő elvnek, a megbékélésnek azonban nemcsak ismeretelméleti és logikai síkja van, hanem átfogó program, gyakorlati-viselkedési modell is az antik „szubsztanciális” erkölcsi élet és az újkori szubjektív szabadság közötti feszültség destruktív potenciálja ellenében. Ez az elv másrészt az *ésszerű* viselke-

dés modellje egy feszültségekkel teli, tagolt társadalmi struktúrában. Erre utal Hegel egyik alapkérdése: hogyan viselkedhet az ember ésszerűen a megbomlott egyensúlyú modern világban?

Hegelnél a modern szabadságigény és szabadságtudat lényegéhez tartozik, hogy a valóságzférákra vonatkozások nélkül elvont és üres, vagyis rá van utalva a társadalom struktúrára, törvényeire, intézményeire. Ez a szabadság – hangsúlyozza Rózsa – jellegzetesen „ambivalens és prózai”. E létfeltételek csak *problémaként* tartalmazák az erkölcsi tartás szilárdságát, csak feszültségeként az egyéniség végtelen értéke és a valóság objektív rendje közötti viszonyt, amelynek kezelése az egyén aktivitására vár. De a megbékélésnek az objektív elemeken túl a szubjektív szabadság megnyilvánulásait – elsősorban a bensőségesség komponensét – is integrálnia kell a szabad emberek közösségének világába, összekapcsolva az ésszerű belátás elemeit az érzés, a „szív” benső szólamával. Így a modern életfeltételek legitimálása is – az ésszerűség csatornáin és mértékében – a megbékélés funkciói közé tartozik. Nem kerüli el Hegel figyelmét az – a különösen a drámaesztétikában fontos – ellentmondás sem, hogy a modern személyiség az európai kultúrában „végtelen értéket” hordoz ugyan, de azt a veszélyt is, hogy túlbecsüli individualitásának súlyát, szubjektív szabadságának jelentőségét, és nem jut el annak belátásáig, hogy szabadsága csak egy interszubjektív szociális térben, a más szabadok általi elismertség függvényében, bensővé tett törvények által realizálódhat.

Rózsa Erzsébet árnyaltan elemzi, hogyan kapcsolja össze Hegel a modern szabadságtudatot a vallási magatartás világi kontextusában a hagyományos kereszténységgel. A természetes tudat, a megkerülhetetlen „egyszerű élet” a kiindulópontja nemcsak a gyakorlati filozófiának, hanem az ismeretelméleti és a vallási gondolkodásnak, vagyis az Istenhez való viszony hétköznapiakból kiemelkedő „vasárnapi magatartásának” is. A válás az újkori ember Isten-viszonyának a valláson túlmutató érzelmi, episztemológiai és egzisztenciális problémái-

val együtt bekerül a modernitás viselkedéskultúrájának összetevői közé. A bibliai örök történet a hegeli etikában az egyes ember e világi önkiművelésének életfeladata is. „Ebből a protestantizmuson mint valláson túlmenő szemszögből válik láthatóvá – fogalmazza meg Rózsa Erzsébet –, hogy miért nem a kereszténység vallási formulája, »Isten megbékélése a világgal«, hanem a világi megfogalmazás, »a világ megbékélése Istennel« áll Hegel elemzésének középpontjában.” (67. old.) A felvilágosodásban gyökeröző német „művelődés”-gondolat, a valóságra orientált protestantizmus, az ésszerű és a szabadságra apelláló brit gazdaságtan és a jó élet antik kérdését ébren tartani törekvő erkölcsi tana szövődik össze azzá az ezoterikus oldallá, mely nem engedi a hegeli filozófiát az ezoterikus szellem szisztematikájára szűkülni. A világra nyitott filozófia művelődési funkciót nyer és alapoz meg: a „szabaddá formálás” feladatát, amely egyszerre jelent elméleti-ésszerű belátást és gyakorlati-erkölcsi magatartást. Rózsa elsősorban a *Jogfilozófia* előszavának (agyonbírált) szövegét több irányból megvilágító elemzésében mutatja be Hegel gyakorlati filozófiájának e kettős, ezoterikus és ezoterikus szempontját. A magyar nyelven hozzáférhető másodlagos irodalom erről a témáról – egyáltalán: az ésszerű és a valóságos viszonyáról – olyan gyér, hogy csak üdvözölni lehetne, ha a szerző filológiai is megalapozott fejtegetései, melyek fellázíthatnák a különböző politikai elfogultságokból fakadó avított beidegződéseket, anyanyelvén is hozzáférhetővé válnának.

Az elemzés három, a szubjektív akaratstruktúra és az objektív intézményesülés végpontjai között közvetítő elemet emel ki a megbékélésben integrált síkokból. Az első a modern, reflexív, elméleti viszony az erkölcsi-és társadalmi világához és az egyén különös létezésének környezetéhez; a második az egyéni, elemi önfenntartás aktív-gyakorlati tevékenysége, melyre a művelődés magasabb szintjei épülhetnek; a harmadikat a gyakorlati magatartásban összekapcsolódó elméleti és gyakorlati elemek érzelmileg és morálisan színezett gondolati igazolása, legitimálása alkotja.

Ez az igazolás nem pusztán tudományos-fogalmi produkció, és nem egyedül a filozófia előjoga, hanem a mindennapi tudat ésszerű belátásához is hozzárendelődik: bárkinek a „valódi különösége” képes az esetlegességek lehántására, a partikularitás veszélyeinek elhárítására, amit Hegel történetileg elsősorban a „nyilvános élet csendes átváltozásához”, közelebbről a protestantizmushoz köt. Az észképesség, az „ész ösztöne” antropológiai adottság Hegel szerint, mely elvezethet a filozófia szükségletéhez és az ésszerű életvezetés jogának felismeréséhez és vindikálásához. Ez alapozza meg a filozófiának a művelődésben kifejtett legitimáló és megbékélésre ösztönző, közvetítő funkcióját, a „vasárnapnak” a hétköznapiakat ellenpontozó és kiegészítő szellemi magatartását. A megbékélés-elv történeti alakulását elemezve Rózsa Erzsébet rámutat, miért csak a rómaiaknál konstatálja Hegel az erkölcsi élet „végtelen szélszakitottságát” privát tudatra és elvont társadalmi általánosra: „A megbékélés problémája azért nem lép fel a görögöknél, mert világukat alapjában véve szépnek, derűsnek élték meg, és így vettek részt alakításában, világukban a válságjelenségek még nem vezettek el az elmentek szélsőségeihez.” (253. old.) Az erkölcsiség egységének felbomlása és szellemi hatalmának elvesztése fölötti fájdalmat Hegel a zsidó kultúrában látja először kifejeződni, majd a germán népek bensőség-elvében kibontakozni, de a „végtelen szakadás” megbékélhetőségét csak saját korában véli lehetségesnek. A világtörténet filozófiájáról szóló előadásai mégsem tárgyalják a megbékélést; a világtörténelem nem a tervező emberi észnek megfelelően halad előre, s a filozófia nem fogalmazhat meg számára előírásokat, bár kidolgozhat egyre ésszerűbb gondolati modelleket. Rózsa Erzsébet konstatálja, hogy Hegel itt ambivalens: a történelmet a *megbékélés-kultúra* kidolgozásának terepeként látta – s ezt a tendenciát kiterjeszti a modern jelenkorra is –, ugyanakkor e felismerésből nem következtet arra (amit elvi okból is lehetetlennek tart), hogy a filozófia beleszólhatna, „milyen legyen” a világ. Be kell érnie Minerva baglyának rezignált

visszatekintve megértésével, végzetesen későn jövő bölcsességével. A megbékélést mint elvet és mint az erkölcsi gyakorlat magatartásmodelljét az ész csele sem képes összehozni (259. old.). Sajnos a hegeli filozófia belső következetlenségeit itt Rózsa üdvözlendő „perspektívaváltással” stilizálja, mintegy visszatérésként az elméleti rendszer dimenziójába az egzoterikus kör szemle után, holott korábban épp a két szemlélet- és kifejtésmód egységét hangsúlyozta. Pedig egyébként jól követhetően rekonstruálja Hegel megbékélést illető nézeteinek alakulását. A *Jogfilozófia* előszavát és utolsó paragrafusait összevetve pedig világossá teszi a megbékélés-kultúra határait: a „tudáshoz való jog” dacára nem feltétlenül tanul az ember a történelemből mint a megbékélés történetéből *sem*, a gondolkodás felhalmozódott potenciálját a művelődésben érvényesítve sem határozhatja meg az egyes ember gyakorlati magatartásának normáit a megbékélés kultúrája mint a történelem trendje. S e kultúra történelmi kibontakozásával, szétterülésével párhuzamos elerőtlenedése nemcsak odakint, a történelmi világban zajlik, hanem Hegel filozófiáján belül is. Rózsa részletesen – a nem professzionális olvasó számára túlságosan is részletezően – követi nyomon a megbékélés-elv státusának, súlyának változását a hegeli rendszer egészében, megállapítva, hogy tendenciájában „a húszas évek közepétől kezdve változás figyelhető meg a *Vallásfilozófiai előadásokban*, amelynek során a megbékélés a rendszer spekulatív pozíciójának megerősödésével párhuzamosan fokozatosan kiüresedett” (46. old.).

A kötet legkidolgozottabb fejezetei éppen azok, amelyekben a szerző Hegel esztétikájának és vallásfilozófiájának példáján mutatja be a megbékélés-elv teherbíró képességét és határait. A megbékélést mint művészet-filozófiai projektet megvizsgálja az 1820/21-es *Esztétikában*, tematizálása hiányának okait az 1823-as művészetfilozófiában, külön hangsúlyt helyezve a római szatíra műfajának és a modern drámának az elemzésére. Az *Esztétika* keretében látja kifejtettnek a megbékélés úgynevezett erős értel-

mezését, mely az arisztotelészi katarzisz-elv „tragikus megbékélésként” való modern átértelmezéséhez vezet el: a modern drámában a tragikus megbékélés éppen a klasszikus tragikum eltűnését, az énonozóság problematikusságát, az individuum belső világának kollízióit s feloldhatatlanságukat a művészet közegeiben („csak fájdalmas”, csak benső megbékélés), végső soron a művészet krízisjelenségeit hozza felszínre. Hegel végső szava a művészetben lehetséges megbékélésről „az érdekeknek az a kibékülése, mely a polgári világnak a művészet fölött aratott győzelmet jeleníti meg, amelyben a megbékélés funkciója megváltozik: a megbékélés a társadalomfilozófia témájává válik, a társadalomfilozófiailag és szociálpszichológiailag leírható magatartás modelljévé, s egyben a művelődés feladatává, amelyhez a polgári társadalomban külön helyi érték járul” (427. old.). Valóban, a megbékélés gyakorlati aspektusai Hegel szerint kivezetnek a művészetből: a lovag, miután a szerelem eszményével és a vilájobbítás vágyával kilovagolt a világba, ütközetei után végül beilleszkedik az objektív világba és a családba, melyben idealizált asszonya „nem jobb, mint az összes többi”.

A művészetben belüli megbékélés kudarca után Hegel fontolóra veszi a megbékélés esélyeit a vallásfilozófia keretén belül is: milyen azonosulási lehetőségeket nyújt a modern vallásosság az egyénnek, és hogyan illeszthető be a megbékélés alapelve egy olyan filozófiai rendszerbe, melynek vallásfilozófiai része nem hagyományos metafizikai-teológiai problémákkal foglalkozik, hanem a modern emberlét egzisztenciális dimenziói, gyakorlati életviszonyai érdeklik. A hangsúly itt a vallás világi-kulturális funkcióin, a „tudatos életnek” mint az abszolútum folyamatának tudatosításán van, amit Hegel a modern létezés feltételei közé sorol. Rózsa Erzsébet elkerüli azt a buktatót, hogy a megbékélés kategóriájának vizsgálatát csak az abszolút szellemre vagy Hegel szűk értelemben vett vallásfilozófiájára vonatkoztassa. „Hegel törekvése az, hogy a kereszténység problematikáját mint a vallás egy fokát és történeti kultúrát visszavezesse az újkor

elvére, »a végtelenül szabad szubjektivitás«-ra» (476. old.). A kereszténység és a modern világ ellentétessége nem nyerhet „tökéletes” feloldást; a hegeli megbékélés-felfogás fokozatosan eltolódik a „gondolatokban való megbékélés” formulája felé, s a vallási megbékélést is a modern emberi élet kontextusában értelmezi: az Istenről való tudás jogaként, az érzés és képzet közege helyett a konkrét fogalom és a vele járó egyetemesség igényként – lévén az ész „a rózsza a jelen keresztjében”. Az Istenhez való egyediesült viszony, az „ész kereszténysége” in-tegrálódik az újkor kultúrájába (505. old.). A képzet fogyatékosága, melyben a vallási tudat osztozik a mindennapi tudattal, a modern lét-feltételek közepette elkerülhetetlenül az öntudatos, ésszerű és reflektált magatartás kereséséhez és a „fogalomba meneküléshez” vezet, ami megpecsételi a megbékélés sorsát is a vallás közegében. A modern vallásosság a tudományos tudás kiterjesztése és az Istenről való tudás körének beszűkülése között ingadozik. A véges és a végtelen tudat harca magában az Énben zajlik, s a szélsőségek hol érintkeznek, hol szétválnak, de az empirikus Én nem tud az Istenhez való viszonyban valódi megbékélt magatartást érvényre juttatni; a beteljesületlen megbékélés felismerése a filozófiára marad. Az e világi szférában igényelt, az individuumot visszaigazoló viselkedési mintát csak a filozófia gondolati instrumentáriumai teszi lehetővé, ha ellentmondásosan is, mivel a vallástól eltérően nem mindenki számára kínál kiutat, és ezt nem tartalmilag rögzíthető normák révén teszi. Hegel szerint az emberi létezés feloldhatatlan ellentmondásokkal terhelt, s még az Istenhez való gondolkodó viszonyban is csak a korlátozott megbékélésnek van esélye. Rózsa Erzsébet elemzése világossá teszi: „a vallásnak ebben a kontrasztban, e legnagyobb szétválás előtt van azonoságteremtő feladata, így az Istenrel való igazi megbékélést motiváló funkciója. De ez a feladat és funkció belül marad annak a szférának a határain, amely a vasárnap magatartásához tartozik” (539. old.) – a megbékélés keskeny ösvénye csak a gondolkodó megismerés vezetésével járható.

A megbékélési aktus végső helye Hegelnél a fogalom, még ha a megszűntetve megőrzés metafizikai jelentésszintjéhez képest a megbékélés a maga metaforikus-szemléletes jellegével közelebb áll is a közvetlen életgyakorlathoz. A fogalom a vallást is fogalmivá teszi, kiemeli saját közegéből a prózai praxisba és az elvont gondolatba.

A modern ember életének megkezdhetetlen komponense Hegelnél az így átértelmezett vallásosság mint a „gyülekezet szellemének” beképeződése (Ein-Bildung) a világiságba. Ha a vallás elkülönülten nem képes is a szellem legmagasabb szükségletét betölteni, a filozófiának továbbadott szubsztanciális tartalma beleformálódik a társadalom valóságába (a Hegel-tanítvány Rothe 1837-ben be is vezeti a „szekularizálódás” kultúrtörténeti fogalmát a vallási szubsztancia feloldódására a világban, megkülönböztetve a „szekularizáció” államjogi fogalmától). De a megbékélés a mindent átfogó spekulatív ész privilégiumává válik; a kezdetben széles értelmezési horizontot a hegeli életmű végére a megbékélés tartalmát tekintve elszegényedik, funkciója beszűkül. Rózsa Erzsébet is szomorúan állapítja meg, hogy a megbékélés mint csak az ész által tudott aktus végül egy spekulatív leszűkítő eljárás áldozatául esik („A megbékélés a filozófia. A filozófia ennyiben teológia” – írja Hegel), visszavonódik a vallásosságnak a modern erkölcsi világ konstitúciós feltételeibe való korábbi (1821) beágyazottsága, s a megbékélés-elemzés gazdag rétegzettsége inflálódik a spekulatív-vallásfilozófiai átértelmezés során.

Értékelésével alapjában egyetértő és a szokványos Hegel-értelmező sztereotípiákat lebontó törekvését üdvözölő olvasója csak annak örült volna még jobban, ha felismeréseit jóval tömörebben, és az – idézhetetlenül számos – átfedést mellőzve, önisméltések nélkül fejtette volna ki. Így azonban különösen a metodológiai fejtegetéseket magában foglaló fejezet, de a kötet többi része is (a többdimenzionalitásnak, a kontextualizálásnak keveset mondón elvont, ismételt hangsúlyozásával) nem a táguló körökben egyre termékenyebb tárgykezelés élményét kelti, hanem inkább az el-elakadó le-

meztű által megszólaltatott, önmagában elmélyülő hang képzetét. Ez nemegyszer próbára teszi az egyébként is túl részletezőre sikerült, elnyújtott elemzés olvasójának lankadó türelmét. Hiányoltam viszont például a szerző indoklását az életvilág-fogalom alkalmazhatóságáról, egy összefoglaló zárófejezetet ezen újabb Hegel-rekonstrukció konkrét, időszerű tanulságairól, s nem utolsósorban egy tárgymutatót és válogatott bibliográfiát. Bár lehet, hogy a meggyőző aktualizálást a szerző számára is megnehezíti az a paradox belátás, amit a megbékélés-szemponitú Hegel-értelmezés számomra sugall: ha úgy tanulunk Hegeltől, ahogy Hegel szerint a történelemből nem lehet, akkor felismerjük: mi mást is tehetne a ma embere, mint hogy megbékél azzal, hogy nem lehetséges megbékélés. Merthogy a megbékélés: élés-bélés.

CSIKÓS ELLA

Minden filozófia „nyelvkritika” I–II.

**Nyelvfilozófia
Locke-tól
Kierkegaard-ig
Szerk.:
Neumer Katalin**

Gondolat, Budapest, 2004. 226 old., 2850 Ft

**Analitikus filozófia és fenomenológia
Szerk.:
Neumer Katalin,
Laki János**

Gondolat, Budapest, 2004. 242 old., 2850 Ft