

AZ EREDETISÉG DILEMMÁI – METSZETEK A HAZAI FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBŐL*

VERES ILDIKÓ

*„[...] új és hazánkban született eredmények-
kel ajándékozzuk meg a tudomány birodalmát: ez
itt a munka, ez itt a feladat!”¹*

Az eredetiség gyakran nem bizonyítható tudománytörténeti kérdéskörei nem csupán napjainkban állítják a kutatókat nehezen elérhető megoldások elé. A filozófia tudományának térképén a fenti dilemma sokszoros hatvánnyal jelentkezik, hiszen a nyelviség 'börtöne' nem mindig engedi az új megoldások kitörését az adott történeti-kommunikációs világból, nem vagy nem mindig jut nyilvánosságra a kortárs vagy a későbbi európai filozófiai közéletben egy-egy új problémafelvetés és megoldás. Ez a dilemma különös jelentőséggel bír a hazai filozófia történetében.

A Hatvani István által a fenti sorokban kijelölt út több mint száz évvel később Böhm Károly elképzeléseiben is megjelenik, kiegészítve a magyar nyelven létrehozandó filozófiai rendszer tervével és megvalósításával. Önéletírásában figyelemre méltóak következő szavai e vonatkozásban, amelyekben utal arra az elhivatottságra, amellyel elkötelezi magát: „Teljesen a filozófiának szentelem magam. [...] Dolgozni akarok. Legyen Magyarországnak is egy önálló filozófiai rendszere, amelynek eddig még hiányát érzi.”² Mint tudjuk, ez a hat kötetes, monumentális opuszban, *Az ember és világában* összegződik.

Mielőtt néhány összefüggést értelmeznénk az eredetiség vonatkozásában, érintjük azoknak a diskurzusoknak a lényegi elemeit, amelyek a sokat vitatott magyar filozófiatörténet létéről vagy nemlétéről, illetve mibenlétéről folytak/folynak, hiszen ez a dilemma napjaink szakmai-tudományos életében újra és újra feléled. Nem ritka az a feltevés, illetve bizonyítási kísérlet, hogy a hazai bölcséleti munkálgodás többnyire a nyugati filozófia recepciójára terjed ki. Ezt cáfolandó, az alábbiakban kifejezetten csak azokra a problémákra fókuszálunk, amelyekben bizonyítható egy-egy hazai gondolkodó elsőbbsége.

A magyar filozófia kapcsolódási pontjai az európai hagyományokhoz az új elméleti megoldásokat tekintve – úgy vélem – fontosabbak, mint a recepció. Annál is inkább bizonyításra váró ez a feltevés, mert világossá válhat az a tény, hogy Európa e régiójában egyes bölcselők képesek lehettek és képesek voltak olyan

* A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika kutatás keretén belül készült Tóth Péter születésnapjára köszöntése alkalmából, aki Hatvani István *Introductio ad principia philosophiae. Cui accedit observatio elevationis poli Debrecinensis, in usus auditorum* című könyvét fordította. Lásd: HATVANI 1990.

¹ HATVANI 1990, 1.

² KALJÓS 1913, 78.

összefüggések kimutatására, amelyek később – hangsúlyozom, később – fogalmazódnak meg a nyugati filozófiákban. Az utóbbi két évtizedben néhány, a magyar filozófiával mélyrehatóan foglalkozó kollégával együtt igyekeztünk egyértelművé tenni, hogy a hazai filozófia története nem csupán recepciótörténet. Az ebben kételkedőknek csupán arra a kérdésre kellene választ találni, hogy a mai hazai filozófiai életben saját filozófusi munkásságukat mennyire tartják recepciónak, vagy valami eredendően új hozzájárulásuk is van a bölcelet történetéhez? Ezzel együtt az sem ártana egyes szkeptikus és iróniától sem mentes vélekedőknek, ha a hazai elődök által hagyományozott opuszokat mélyrehatóan tanulmányoznák; talán eközben rájönnének arra, hogy az a kérdés vagy válasz, vagy mindkettő, amelyet keresnek vagy megtalálni véltek, azt már évtizedek előtt leírták, elemezték.

A dilemmák jó részének gyökere a „magyar” jelzőből fakad. Nos, anélkül, hogy etimológiai elemzést végeznék, egy triviális tényről nem kellene megfélekednünk. Nem kell különösebb filozófiai képzettség annak belátására, hogy a gondolkodás, az érzelmek mindig irányulnak valamire, az intencionalitás értelmében mindig valamiről gondolkodom, valamit gondolok, s mindig valakit vagy valamit gyűlölök vagy szeretek. Ez így működik a Földön minden normális ember életfolyamatában, tehát adott esetben a tudományos, a filozófiai tudatfolyamatokban is. Egy adott dolgról, problémáról való elmélkedés, az arra vonatkozó kérdésfeltevés lehet ugyanaz, s az adott válasz is lehet ugyanaz vagy közelítően ugyanaz, térben és időben különböző koordináták között. Ezután közlöm vagy nem közlöm, s ha közlöm szóban vagy írásban a mondandómat, s melyik nyelven; nos, ez döntheti el, hogy milyen jelzöt tehetek a nyelviséget illetően filozófia szó elé.³

De más szemszögből tekintve a kérdést, az 'emberi lényeg' tekintve, Kant *Bewusstsein überhaupt*jának vagy Heidegger *Das Man*jának nincs nemzetisége. Böhm Károly az ember és világának dimenzióit vagy Brandenstein Béla az embert a mindenségben nem nemzeti hovatarozása szerint értelmezte. Mindezekből is következően 'Bábel tornya' felfogásomban nem zűrzavar, hanem olyan szimbólum, amely ugyanannak a léttapasztalatnak számtalan kimondhatóságát teszi lehetővé. S ez nem csak a köznapi nyelvre vonatkozik, hanem a filozófia nyelvére is. Japán, de más, a filozófiában klasszikusnak nem számító nyelvcsaládokhoz tartozó gondolkodók is egyre inkább részt vesznek a nemzetközi filozófiai élet porondján. Kérdésfeltevéseik nyilvánvalóan nem németül, angolul vagy más nyelven fogalmazódnak meg eredendően, nem németül vagy angolul gondolkodnak, ha egyáltalán van a gondolkodásnak nyelve. Mivel a filozófiának a nyelv a kifejezőeszköz-rendszere, természetszerűleg nem lehet olyan egyetemes érvényű, mint egyes művészeteké. A művészi kommunikációs rendszerben beszélhetünk egyetemességről, de természetesen jelen vannak az egyes nemzetek sajátosságai is. Ha csak az európai stílustörténetet nézzük, a reneszánsz, a barokk,

³ Ezekben a sorokban a *Magyar Tudomány* 2000. évi 8. számában közölt meglátásaimat újragondolva fogalmazom meg.

de a 19–20. század fordulójának impresszionizmusa, naturalizmusa, szecessziója vagy az avantgarde jellemző sajátosságai fellelhetők a francia, német, angol, de ezzel együtt a magyar vagy orosz festészetben, építészetben, zenében a regionális nemzeti sajátosságokkal együtt. Azt senki nem vonhatja kétségbe, hogy létezik például a zene egyetemes kifejezőeszköz-rendszere, amelyet Kodály és Bartók összekapcsolt a magyar „couleur local”-al, és kialakított egy nemzetközi színvonalú zenekultúrát hazánkban. A beszélt vagy az írott nyelv az a kifejezőeszköz-rendszer, amely nem egyetemes ilyen vonatkozásban.

Tovább finomítva a kételkedők dilemmáját, kérdezhetjük azt, hogy a magyar nyelv alkalmas-e a filozófia „magasröptű” gondolatainak kifejezésére, kifejtésére, s ezzel összefüggésben egyáltalán a magyar ember alkalmas-e filozófiai „magasságokban” gondolkodni. E vonatkozásban az egyik figyelemre méltó érvelés Király V. Istváné. Eredendően abból a kérdésből indul ki, illetve azt a kérdést teszi fel, hogy létezik-e magyar filozófia, amelyet értelmezni lehet kultúrtörténetileg, bibliometriailag, etnoantropológiailag is? Ha megtörtént ez az értelmezés, akkor eközben vagy ezután lehet filozófiailag feltenni a kérdést, amelyben a kérdés magyar nyelvre éppolyan lényeges, mint maga a tárgy, amire rákérdeznek. Amellett érvel, amivel csak egyetérteni tudunk, hogy bármely nyelven a kérdésben és a tárggyal való egyetértésben – így abban például, hogy mi is a filozófia – a filozófiának az egyik lehetséges létmódját határozhatom meg, nem pedig az adott nyelvet beszélő népet. Mint mondja, „Egyáltalán nincsen tehát semmi különös vagy különleges abban, ha a filozófia önnön létére és önnön értelmére magyar nyelven kérdez. [...] Akkor van tehát magyar filozófia, amikor a filozófia a magyar nyelven és a magyar nyelvben kérdez – hitelesen – a saját lényegére és a saját értelmére. Hiszen a német, az angol, a francia filozófia sincsen másképpen!”⁴

Hatvani István morális evidencia-elméletének újszerűsége

Hatvani a maga szerénységével⁵ nem törekedett eredetiségre, kevéssé mondható úttörőnek, inkább a korabeli filozófia kritikai szemléletéhez irányítja olvasóit, illetve az oktatói-tanítói célzatot és metodológiát helyezi előtérbe. Kiemelten jelentős munkája a hazai bölcsellettörténetben a latin nyelven íródott *Introductio ad principia philosophiae. Cui accedit observatio elevationis poli Debrecinensis, in usus auditorum* (Debreceni, 1757), amely feltehetően debreceni filozófiai (ontológiai) és nem filozófiai (kozmológiai, kísérleti fizikai, botanikai, orvosi-fiziológiai) előadásainak összegző, kiteljesedett eredménye. Mint írja: „Nem állt szándékomban, hogy tovább szaporítsam a filozófiai kézikönyvek számát, hiszen ezek már csak sokaságuk miatt is olyan teherré kezdenek válni, hogy ha valahol, akkor éppen itt fejezhetjük ki ítéletünket ezzel a horatiusi hellyel: 'Ne hordj ostoba ember módjára fát az erdőbe.' [...] számunkra nem marad más, csak valami

⁴ KIRÁLY 1999, 131.

⁵ HATVANI 1990, 1.

tallóztatás”; ugyanakkor annak is szükségét érzi, hogy „[...] új és hazánkban született eredményekkel ajándékozzuk meg a tudomány birodalmát: ez itt a munka, ez itt a feladat!”⁶ Valójában és elsősorban arra törekedett, hogy az emberi gondolkodás, általában az igazság és a bizonyosság meghatározó jegyeit, állandó és érvényes kritériumait értelmezze az előző munkákra támaszkodva, határozott kritikai attitűddel. Gondolok itt arra, hogy Descartes hatása alatt álló s az azt követő elméleteket, valamint Leibniz filozófiáját metsző élességgel, ellenérvekkel gondolja át az olvasó meggyőzése érdekében.

Hatvani a saját korában érvényesnek és uralkodónak tartott filozófiai tételeket és érveléseket összegzi, kiemelve, hogy mit és miért tart érdemesnek arra, hogy a keze alatt felnövekvő nemzedéknek szilárd filozófiai alapelveket adjon. Hiszen az a meglátása, hogy Descartes⁷ és Leibniz hatása olyan utakra vezette a korabeli ifjú gondolkodókat, hogy csak azokat a tanításokat fogadják el, amelyek az ’ellentmondás’ és az ’elégletes ok’ alapelveinek figyelembevételével határozzák meg az egyes dolgokat, s matematikai módszerekkel igazolni tudják az előfeltevéseiket. Az egyszerű ideákat (pl. fény), de különösképpen a morális evidenciákat Hatvani érvelése szerint nem lehet sem a fenti két alapelvvel, sem matematikailag igazolni. Mint írja: „Arra törekedtem tehát, hogy bebizonyítsam: az érzékelésből, a tanubizonyyságból stb. ugyanolyan biztos és teljes meggyőződés keletkezik bennünk, mint a matematikai evidenciából, és ha egy dolgot a morális evidenciára vezetünk vissza, akkor sem lesz híja ennek a meggyőződésnek; hogy bebizonyítsam: az emberi megismerésnek ez a két módja ugyanazt a kételkedéstől mentes, biztos és teljes meggyőződést hozza létre bennünk.”⁸ Nem vélte úgy, ahogyan maga Descartes sem, hogy a francia bölcselő ideiglenes etikájában leírt evidencia-elmélet, amely több szinten értelmezi a bizonyosságot – az abszolút fundamentális metafizikai és a morális –, kielégítő megoldását adhatja a problémának.

Hatvani morális evidencia-kérdéskörét járjuk körül a továbbiakban, hiszen a hazai filozófiában úgy tűnik, elsőként dolgozta ki az emögött rejlő mélyebb összefüggéseket, de úgy tűnik, hogy az európai bölcséletben sem történtek addig

⁶ HATVANI 1990, 1.

⁷ Descartes több szinten értelmezi a bizonyosság fogalmát; úgy mint metafizikai, amely az abszolút fundamentum, és mint morális, amely az erkölcs szabályozására vonatkozik. Ideiglenes erkölcsstanában néhány vezérelvet határoz meg, amelyek közül az első, hogy engedelmességen hazája törvényeinek, szokásainak, s ragaszkodjon állhatatosan ahhoz a valláshoz, amelyre tanították, s a szélsőséges véleményektől tartsa távol magát. A második, hogy a lehető legszilárdabb és legelhatározottabb legyen cselekedeteiben. Harmadik vezérelve, hogy mindig arra törekedjen, hogy inkább saját magát győzze le, mint a sorsot, inkább kívánságait változtassa meg, mint a világ rendjét; egyáltalán ahhoz a hithez szokjon, hogy gondolataink nincsenek egészen hatalmunkban. Végül, hogy az erkölcsant befejezze, áttekintette az emberek különböző foglalkozásait azért, hogy a legjobbat választhassa, s úgy vélekedett, hogy legjobb lesz, ha megmarad a sajátja mellett, azaz ha egész életét értelme kiművelésére fordítja, és tovább halad saját módszere nyomán annyira, amennyire lehet, s előre haladjon az igazság megismerésében. DESCARTES 1992, 35–39.

⁸ HATVANI 1990, 3.

olyan megoldások, amelyeket Hatvani javasol.⁹ Az evidens ismeretek halmazát kiterjeszti a moralitásra oly módon, hogy amikor az etikai igaz természetéről szól, szoros kapcsolatot lát a lélek belső igazsága és a kimondott szavak között, hiszen akkor van jelen a beszédben és a különböző jelekben az igaz, ha azt fejezzük ki vele, amit érzünk. Vagyis az igaz benne van magában a dologban, amely alapja, s az alanyi intellektusban, amelyeket jelekben rögzítve fejezünk ki.

Hatvanira igen nagy hatással volt Locke idea-felfogása, akit kritikai hozzáállásakor elmarasztal azért, mert az erkölcsi ideákat moduszokként kezeli, és azt a következtetést vonja le, hogy ezeknek is bizonyíthatóknak kell lenniük, de mivel kevert moduszok, ezért nem válhattak olyan demonstratív tudomány részeivé, mint a matematika.¹⁰

Hatvani mindezt ismerve s kiegészítve részletes értelmezését adja az ideák keletkezésének, s világosan érvel amellett, hogy értelmünk háromféle módon szerez ideákat. Egyrészt az öntudat révén, amely önmagára, saját működésére figyel, percipiál, másrészt ítélettel és következtetéssel, amelyek más ideák összehasonlításával keletkeznek, harmadrészt érzékelés folyamán, amikor az anyagi dolgok, a rajtuk kívül létező tárgyi világ ideáit nyerjük. Az elme önmagára és működésére való reflexióval képes az ideák megszerzésére. A gondolkodást, az elme működésének képességét Isten adta nekünk, ebben az értelemben beszélhetünk velünk született ideákról. A percepciónak az a két módja, amely az elme által és a testünk révén keletkező ideákat teremti, nem keverhető össze.¹¹

A filozófia célja mindenkor az igazság kutatása, s a logikai és a metafizikai igazság mellett a morális igazság tételét így összegzi: „Amikor szavaink és azok a jelek, amelyekkel a lélek gondolatait kifejezzük, megegyeznek a lélek legbelső érzékleteivel és képzetünkkel: akkor van jelen a beszédben és a jelekben az igaz. Úgy gondoljuk tehát, hogy aki azt, amit lelke mélyén érez, olyan szavakkal, hangokkal és jelekkel írja le, amelyeket általában használunk, az igazat mond, ezzel szemben az, aki mást érez, és mást mond, vagy más jeleket használ a képzetek leírásához, mint amelyeket használunk, hamisat. Ezt az igazságot nevezzük etikai igazságnak.”¹²

Az evidencia az ismeret olyan sajátos módja, amelynek segítségével az ideákat és azok igazságát addig a bizonyosságig vezetjük, ameddig el lehet jutni az akkor és ott adott tudás, ismeretek alapján. De mit is jelent a morális evidencia? Szerzőnk következőképpen fogalmaz: „Mivel pedig a dolgokat vagy bármilyen külső tényező nélkül, vagy külső tényezők segítségével ismerjük meg, ennél fogva az evidencia is kettős: az egyik egyszerű, vagy matematikai, a másik pedig morális. [...] A gondolkodás (tehát) és a gondolkodás percepciója valójában nem különbözik egymástól, s ezeknek az ideáknak a megegyezését közvetlenül percipiálom. Ezzel szemben, ha valamit látok, hallok, ízlelek, szagolok, tapintok

⁹ Erre vonatkozóan az elsők között született munka: GAMBIER 1808.

¹⁰ Lásd erről: FORRAI 2005, 48.

¹¹ HATVANI 1990, 38–39.

¹² HATVANI 1990, 45.

vagy másnak a tanúbizonyosságából megtudok, vagy amikor abból, amit egy dologban megfigyeltem, más, még ismeretlen dologra vonatkoztatok: ismeretem külső tényezők segítségével jött létre. Ezért ha ilyen esetekben az ideákat és azok igazságát a bizonyosságnak addig a fokáig vezetem, ameddig emberi igyekezettel egyáltalán el lehet jutni, morális evidenciával rendelkezem.”¹³ Amellett érvel tehát Hatvani, hogy a morális evidencia a megismerésnek az a módja, amelyhez az érzékelés, a tanúbizonyosság és az analógia segítségével jutunk el.¹⁴

A hermeneutikai komparatviztika lehetőségei a magyar filozófiatörténet-írásban

A komparatviztikus hermeneutika módszere, illetve eszköztára alkalmas lehet arra, hogy az eredetiség kérdését a hazai filozófia néhány Hatvanit követő képviselőjének munkái során is átgondoljuk. Mindenekelőtt utalnunk kell Fehér M. István álláspontjára, amelyből egyértelműen kiderül, hogy a magyar nyelven keletkezett filozófiai munkákban több olyan értelmezés született, amely nem nélkülözi az eredetiséget sem a kérdésfeltevéseknél, sem a válaszoknál, illetve kiderül, hogy később más filozófiai diskurzusban ugyanazt a konklúziót vonják le jeles európai filozófusok.

Fehér M. István József Attila és Gadamer, valamint Brandenstein Béla és Heidegger, illetve Gadamer egyes gondolatai között párhuzamot vonva rámutat a hazai gondolkodók prioritására egyes vonatkozásokban. Brandenstein és Gadamer esztétika-felfogásáról szólva a következőket bontja ki: ha Brandenstein felfogásában „[...] a jó, az igaz és a szép »mindenoldalú kapcsolatáról« van szó, akkor Gadamer törekvése ezzel teljességgel egybevág. Gadamer nem ért egyet azzal, hogy a „szép” műalkotás szemben áll az „igaz” ismerettel vagy az „igaz” valósággal, hogy tehát valami vagy „szép” vagy „igaz”, hogy e kettő kizárja egymást. A helyesen felfogott „esztétika” Gadamer számára ily módon – mint fő művének utolsó, harmadik része részletesebben is kifejti – a metafizika közelébe kerül, sőt vele azonosul.”¹⁵ Itt jegyzem meg, hogy végső soron a művészetfilozófia Brandenstein filozófiai rendszerében is a metafizika része.

József Attila és a hermeneutika, különösképpen Gadamer gondolatvilágának kapcsolódási pontjait tekintve Fehér részletesen igazolt álláspontja a következőképpen összegződik: „József Attila esztétikai töredékeiben [...] számos olyan gondolatot véltem felfedezni, mely a hermeneutika névvel jelzett filozófiai-esztétikai gondolatkör számára nagyon is releváns: megelőlegezi e gondolatör egyes elemeit, vagy azzal valamilyen más értelemben párhuzamba, összefüggésbe állítható.”¹⁶

¹³ HATVANI 1990, 49.

¹⁴ Hatvani koncepcióját erre vonatkozóan részletesebben egy másik készülő tanulmányban vetem össze Gambrier elméletével, aki 1808-ban megjelent munkájában foglalkozik a morális evidencia kérdéskörével.

¹⁵ FEHÉR M. 2002, 16; GADAMER 1984, 336.

¹⁶ FEHÉR M. 2003, 14.

A továbbiakban Sík Sándor *Esztétikájának* azon részére térek ki, amelyben szintén egyértelmű, hogy Gadamer nézeteivel egybecseng az álláspontja. Amikor az újraalkotás folyamatáról szól Sík, akkor az intuício pillanatnyiségében *három* mozzanatot vizsgál, amely egyidejűleg van jelen, illetve olyan gyorsan követheti egymást, hogy lehetetlen külön választani őket. Ezek a mozzanatok a következők: az első benyomás, a mű megpillantása, majd a feldolgozás és az újraalkotás, amelynek van passzív és aktív része. Az aktív részben nem a művet alakítom magamhoz, hanem magamat a műhöz – mondja Sík. Ez az aktivitás, a művekben is benne van, valamiféle szilárdan sűrített aktivitás, amely feltételezi az együttműködőt.¹⁷ Ugyanakkor a műnek annyi arca van, ahány befogadója. A mű „belső élete” mindig más és más aktivitást vált ki a befogatótól, hiszen „[...] ez a belső élet végelemzésben független a befogatótól, hiszen más befogadóhoz éppúgy szól; (de) [...] hozzám is másként szól, mint tegnap; holnap többet fog mondani, mint ma. Független bizonyos fokig még alkotójától is, hiszen egészen bizonyos, hogy Aischylos vagy Dante sokban mást, sokkal kevesebbet (más oldalról talán többet is) mondott a XVIII. század emberének, vagy nekünk, de akár kortársai legnagyobb részének is, mint nekik maguknak.”¹⁸ Itt már az *értelmezés*-tudomány, a hermeneutika mezejére pillanthatunk, s észrevehetjük a párhuzamot Sík és Gadamer felfogása között. A múlt század közepén hasonlóképpen merült fel ez a kérdéskör Gadamernél, aki úgy véli, hogy nem csak az a problematikus, amikor a szöveg értelmét a szerző ’valóságos’ gondolatára korlátozzák, hanem az is, amikor a kortársi értelmezésről beszélünk, hiszen nehezen megválaszolható, hogy mit is jelent a kortársi viszony. „A tegnapelőtti és a holnaputáni hallgatók is mindig oda tartoznak azok közé, akikhez mint kortársakhoz szólunk? Hol kell megvonni a holnaputánnak a határát, amely egy olvasót mint megszólítottat kizár? Mik a kortársak és mi a szöveg igazságigénye, ha a tegnapnak és a holnaputánnak ezt a keverékét nézzük? Az eredeti olvasó fogalma tele van idealizálással.”¹⁹

A *más-ság*, a nem-ugyanúgy-értés, a másképp-értés Sík szerint nem csak a tartalomra vonatkozik, hanem az esztétikai jelenség egészére, így a nyelviségre is a szépirodalom esetében. Hiszen egy szó, „[...] például Danténak egy félig latin olasz szava nemcsak értelmi árnyalataiban jelent mást az egykori olasznak, aki ugyanazt a szót maga is használta, – a későbbinek, aki ugyanazt más alakban ismerte, – a mainak, aki már egyáltalán nem használja, – a franciának, aki nem ismeri, de megérti, – a művelt magyarnak és németnek, akinek a latin iskolából rokon, – annak, aki sohasem tanult latinul, – és a nem-európaiaknak, akinek nyelvéből az illető szónak talán megfelelője is hiányzik”²⁰

A nyelviség Síknál és Gadamernél is egy olyan egyetemes közeget jelent, amely a megértés alapja, amelyben, amellyel a megértés, az értelmezés végbemegy. Azonban az világos, hogy Sík a teremtés-elv alapján az újraalkotásban, a mű

¹⁷ Sík 1990, 357. Lásd erről: VERES 2013, 147–160.

¹⁸ Sík 1990, 358.

¹⁹ GADAMER 2003, 438.

²⁰ Sík 1990, 358.

befogadásában a kimondhatatlant is beleérti a nyelviség kérdéskörébe. Vagyis azt, amit az intuíció fogalom-nélkülisége jelent.

A következő igen lényeges tudománytörténeti kérdés, amely szintén az eredetiséget, a prioritást érinti, a filozófiai rendszerelméletre vonatkozik. Mint ismert, Ludwig von Bertalanffy a rendszerfilozófia, a rendszerelmélet és a rendszer-technológia tudományelméleti megalapozásában úttörő szerepet játszott, amellyel a filozófiai rendszerek problémakörében is új utakat nyitott. Azt azonban kevesen tudják, hogy a magyarországi filozófiai gondolkodásban a múlt század első évtizedeiben a korán elhunyt Zalai Béla általános rendszerelméletében már akkor leírta többek között a funkcionális jelleg és a szimbolikusság jelentőségét, ismerve Cassirer felfogását is. Bertalanffy, bár a magyar szellemi kultúra, így Zalai elmélete is ismert lehetett számára, nem utal Zalai elsőbbségére e vonatkozásokban, mint ahogy Cassirerről is azt nyilatkozta, hogy nem olvasta *Die Philosophie der symbolischen Forme* című munkáját. Bertalanffy meglátása szerint abban a szellemi szituációban a különböző tudományok egymástól függetlenül rámutattak a fejlődés legkülönbözőbb területein az „[...] akkoriban uralkodó mechanisztikus világkép hatáira, és új elképzeléseket javasolt(ak), olyanokat, amelyek – mindegyik a maga módján – az „organizált rendszer” fogalmának központi jelentőséget tulajdonítottak”.²¹ Az viszont tény, hogy évtizedekkel később használja a Zalai által leírt rendszerelméleti elemzéseket.

Igen érdekes az egzisztenciálfilozófia vonulatából a kommunisták által meggyilkolt gróf. Révay József és Jean Paul Sartre 'hiány-elméleté'-nek összevetése is. Alapvető lételméleti kérdés mindkettőjük felfogásában: van valami, ami itt és most nincs, ugyanakkor nem semmi. Jelenvaló itt-létemben nincs, de kell, hogy számomra legyen, hiszen adott életvilágomban a teljesség akkor jöhet létre, ha a nincs „vanná” válik. Révay amellet érvel, hogy lényegét tekintve rendszer sincs, legalábbis etikai. Sartre²² az „itt-most-nem-van”-t nem az etikai értelemben vett kell élményére vonatkoztatja, nem elsődlegesen arra, hogy a „nincs” valamiképpen az értékek terejébe vonz bennünket, hanem lételméleti alapprobléma a valami és a semmi, illetve a másutt-lét kapcsán. A hiány Sartre értelmezésében „egy totalitás alapján jelenik meg. Az nem is olyan fontos, hogy ez a totalitás eredetileg adott volt-e, és most felbomlott (a milói Vénusz karjai hiányoznak), vagy soha nem is állt fenn („híján van a bátorságnak”). Csak az a fontos, hogy a hiányzó és a létező adódnak, és úgy ragadjuk meg őket, mint amik a hiányolt totalitás egységében semmitik magukat. Az elsődleges feltárulás egységében pedig ez a „valamihez” adódik, ami még nincs vagy már nincs, [...] az emberi valóság értelmét az önmaga-mint-hiányolt-önmagában-lét alkotja.”²³ Ugyanakkor amellet érvel Sartre, hogy a hiány, amely csak az ember valóságával bukkan fel, egy hármasságot feltételez: „[...] azt, ami hiányzik, avagy a hiányzót,

²¹ BERTALANFFY 1991, 12.

²² Lásd erről: SARTRE 2006, 41–45.

²³ SARTRE 2006, 131–132.

azt, akinek hiányzik, ami hiányzik, avagy a létezőt, és egy totalitást [...] aminek híján van.”²⁴

Révay 1940-ben sok vonatkozásban hasonló koncepciót dolgoz ki, természetesen más fogalmi hálót és más metodikát alkalmazva. A kell-élményből mint létbeli szituációból indul ki, s a következőképpen jellemzi: „A kell élményében adott tényállást paradox fordulattal úgy is kifejezhetjük, hogy van valami, ami nincs. Ez persze önellentmondásnak látszik. De az önellentmondás látszata csak a nyelvi kifejezés paradoxonjából ered, ezért könnyen feloldható.”²⁵ A kell élménye a lét alapélménye, a kell evidenciája „itt-létem” meghatározó pontja, mondhatnánk azt is, létezésem alapkérdése, az autentikus lét kulcskérdése. Ugyanakkor: „A kell evidens élménye lényegében a hiányérzés. A kell élményében arra eszmélünk rá, hogy valami, aminek lennie kellene, nincs. A kell élménye arról tanúskodik, hogy valami megvalósítandó. S az, ami megvalósítandó, nyilván nincs.”²⁶ Azt a kitéfelt ugyanis, hogy „van” nyilvánvalóan két különböző értelemben alkalmaztuk. Ugyanaz, ami kell, mert nincs, a szó másik értelmében ugyanakkor van is.”²⁷ Ez a kell nem erkölcsi, hanem létbeli! Kiderül, hogy a kell tartalmi nyelvi játékokká alakulnak, miközben az értékelméleti szférába kerülnek a közlés folyamán a valós létből.

Befejezésésképpen az eredetiség paradoxonait tekintve, egy másik tudományágra pillantva utalunk Bólyai János munkásságára, aki a hazai bölcelet történetében kevésbé ismert, kéziratban lévő *Üdvtant* is megalkotta, amelyben a boldog élet rejtelseit értelmezi, s arra törekedett, hogy magyar nyelv gyökszavainak rendszerével egy nemzetközileg is elfogadható logikai nyelvrendszert hozzon létre. Mint ismert, az *Appendix*ben igazolt tételeit később, tőle függetlenül Lobacsevszkij is leírta. Apja, Bólyai Farkas Gaussnak ez ügyben írt első levelére nem kapott választ, egy következőben pedig azt írta, hogy ha dicsérő szavakkal illetné Bólyai János felfedezését, akkor önmagát dicsérné, mivel ő is erre a felfedezésre jutott, de nem volt bátorsága azt leírni, nyilvánossá tenni.²⁸

²⁴ SARTRE 2006, 127.

²⁵ RÉVAY 1940, 7.

²⁶ Mit is mond erről Heidegger és Sartre? Heidegger a *Lét és idő* 48. §-ában így ír a kintlevőségről, a vég és egészvóltról: „Melyik létezőre vonatkozóan beszélhetünk kintlevőségről? A kifejezés arra utal, ami jóllehet „hozzátartozik” egy létezőhöz, de még hiányzik neki.” HEIDEGGER 2001, 282. Fehér M. István interpretálásában: „Az ittlét [...] mindig is úgy egzisztál, hogy „még-nem”-je hozzátartozik. Tekintsük azonban a holdat: az utolsó negyed még hiányzik. Ennek ellenére a hold már mindig megvan, mint egész – legfeljebb nem látható. Az ittlétre jellemző „még-nem” viszont nem csupán saját vagy mások tapasztalata számára való hozzáférhetetlenséget jelent, hanem az – a szó legradikálisabb értelmében – még nem „valóságos”.” FEHÉR M. 1984, 87. – Sartre többször visszatér a hiány fogalmának értelmezéséhez. *A lét és a semmi* bevezető soraiban így ír: „Jelenlétként a benyomások – legyenek bár végtelen számúak – a szubjektíven alapulnak, s távollétük az, ami objektív létüket biztosítja. Így viszont a tárgy léte pusztán nem-lét. Hiányként határozódik meg.” SARTRE 2006, 26. Később, a második szintézisében, *A dialektikus ész kritikájában* az embert nem csak mint tevékeny és tudatos, hanem mint hiány-lényt is értelmezi.

²⁷ RÉVAY 1940, 7–8.

²⁸ OSSERMAN 1997.

BIBLIOGRÁFIA

- BERTALANFFY 1991
Ludwig von BERTALANFFY: Az organizmikus felfogás a pszichológiában és a biológiában. In: [...] *ám az emberről semmit sem tudunk*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991.
- BÖHM 1996
BÖHM Károly: *Mi a filozófia?* Kolozsvár, Diotíma Baráti Társaság, 1996.
- BRANDENSTEIN 1941
BRANDENSTEIN Béla: *Művészetbölcselet*. Budapest, 1941.
- DESCARTES 1992
René DESCARTES: *Értekezés a módszerről*. Budapest, 1992.
- DURANT 1996
Will DURANT: *A gondolat hősei*. Budapest, 1996.
- ERDEI 2000
ERDEI L. Tamás: Kérdező tudomány (Intuíció a tudomány hermeneutikájában és a hermeneutika tudományában). *Polanyiana* 9/1–2. 2000.
- FEHÉR M. 2002
FEHÉR M. István: A hazai filozófia a század első felében és Brandenstein Béla. In: *Brandenstein Béla Emlékkönyv*. Szerk. VERES Ildikó. Miskolc, 2002.
- FEHÉR M. 2003
FEHÉR M. István: *József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája*. Budapest, Pesti Kalligram Kft., 2003.
- FORRAI 2005
FORRAI Gábor: *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan, 2005.
- GADAMER 1984
Hans-Georg GADAMER: *Igazság és módszer*. Ford. BONYHAI Gábor. Budapest, Gondolat, 1984.
- GAMBIER 1808
James Edward GAMBIER: *An introduction to the study of moral evidence*. London, 1808.
- HATVANI 1757
Stephano HATVANI: *Introductio ad principia philosophiae. Cui accedit observatio elevationis poli Debrecinensis, in usus auditorum*. Debrecini, 1757.
- HATVANI 1990
HATVANI István: *Bevezetés a szilárdabb filozófia alapelveibe*. Ford. TÓTH Péter. Budapest, 1990.
- KALJÓS 1913
Dr. Böhm Károly élete és munkássága. I–III. Szerk. KALJÓS [KELLER] Imre. Besztercebánya, Madách Társaság, 1913.
- KIRÁLY 1999
KIRÁLY V. István: *Filozófia és Itt-Lét Tanulmányok*. Kolozsvár, Erdélyi Híradó, 1999.
- OSSERMAN 1997
Robert OSSERMAN: *Geometrie des Universums: von der Göttlichen Komödie zu Riemann und Einstein*. [h. n.] Vieweg Teubner Verlag, 1997.
- RÉVAY 1940
RÉVAY József: *Az erkölcs dialektikája*. Budapest, MTA, 1940.
- SARTRE 2006
Jean-Paul SARTRE: *A lét és a semmi – Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*. Ford. SEREGI Tamás. Budapest, L'Harmattan–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006.
- SÍK 1990
SÍK Sándor: *Esztétika*. Szeged, Universum, 1990.

VERES 2012

VERES Ildikó: *A hiány és a létteljesség fogalomköreinek tematizálása a magyar nyelvű filozófiai gondolkodásban*. Kézirat, 2012, 230.

VERES 2013

VERES Ildikó: „Ha gondolkozni kezdek, akkor nem tudom megcsinálni a lírát” (Ady Endre) – az intuíció fogalmának értelmezései a hazai filozófiában. In: *Filozófiai intuíciók – Filozófusok az intuícióról*. Szerk. FORRAI Gábor. Budapest, L’Harmattan, 2013, 147–160.

